ANNALI DI STORIA DI FIRENZE

VIII

2013

FIRENZE UNIVERSITY PRESS
2013

ANNALI DI STORIA DI FIRENZE
Pubblicazione periodica annuale

Gli «Annali» sono la rivista di «Storia di Firenze. Il portale per la storia della città»
La versione elettronica ad accesso gratuito è disponibile all'indirizzo <www.fupress.com/asf>

Direzione
Marcello Verga (Università di Firenze), Andrea Zorzi (Università di Firenze) direttore responsabile

Coordinamento editoriale
Aurora Savelli (Università di Firenze)

Comitato di redazione
Anna Benvenuti (Università di Firenze), Bruna Bocchini Camaiani (Università di Firenze), Maurizio Bossi (Fondazione Romualdo Del Bianco), Jean Boutier (École des hautes études en sciences sociales), William J. Connell (Seton Hall University), Fulvio Conti (Università di Firenze), Gábor Klaniczay (Central European University), Stephen J. Milner (University of Manchester), Simone Neri Serneri (Università di Siena), Sergio Raveggi (Università di Siena), Michael Rocke (Harvard Center for Renaissance Studies at Villa I Tatti), Luigi Tomassini (Università di Bologna – Sede di Ravenna), Paola Ventrone (Università Cattolica del "Sacro Cuore" – Milano)

Redazione
Matteo Mazzoni (Istituto Gramsci Toscano) coordinamento, Marco Bicchierai (Università di Firenze), Francesca Cavarocchi (Istituto Storico della Resistenza in Toscana), Antonio Chiavistelli (Università di Torino), Maria Pia Contessa (Università di Firenze), Silvia Diacciati (Firenze), Enrico Faini (Udine), Emanuela Ferretti (Università di Firenze), Pietro Domenico Giovannoni (Università di Roma Tor Vergata), Piero Gualtieri (Firenze), Irene Mauro (Firenze), Marco Morandi (Firenze), Sara Mori (Università di Macerata), Maria Pia Paoli (Scuola Normale Superiore di Pisa), Leonardo Raveggi (Modena), Christian Satto (Scuola Normale Superiore di Pisa), Gabriele Taddei (Università di Firenze), Pierluigi Terenzi (Università di Milano)

La rivista pubblica solo testi sottoposti al giudizio di due valutatori (referees) anonimi esterni al Comitato di redazione. Il criterio adottato è quello della peer-review cosiddetta a "doppio-cieco" (double-blind): così come il testo sottoposto a valutazione è reso anonimo, anche il giudizio è inoltrato all'autore in forma anonima.

Registrazione al Tribunale di Firenze n. 5541 del 23/12/2006
ISSN 1824-2545 (online)

Per abbonamenti:
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo degli Albizi, 28 – 50122 Firenze
Tel. +39.055.2743051
Fax +39.055.2743058
http://www.fupress.com
E-mail: abbonamenti@fupress.com

© 2013 Firenze University Press

INDICE

IL CRISTIANESIMO FIORENTINO. TRADIZIONI E PECULIARITÀ DI UNA STORIA SECOLARE

SAGGI

Pietro Domenico Giovannoni, Maria Pia Paoli, Lorenzo Tanzini
Per una storia religiosa di Firenze 5

Enrico Faini
I vescovi dimenticati. Memoria e oblio dei vescovi fiorentini e fiesolani dell'età pre-gregoriana 11

Francesco Salvestrini
La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI) 51

Lorenzo Tanzini
Il vescovo e la città. Interessi e conflitti di potere dall'età di Dante a Sant'Antonino 81

Isabella Gagliardi
Coscienze e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive 113

Anna Scattigno
La costruzione di un profilo di santità femminile nella Firenze del XVII secolo 145

Maria Pia Paoli
Tradizioni e metamorfosi della pietas nella Firenze medicea 171

Pietro Domenico Giovannoni
Le strutture ecclesiastiche a Firenze a fine Settecento 195

Marco Manfredi
Le peculiarità del cattolicesimo liberale fra eredità passate e novità ottocentesche 247

Marcello Garzaniti
La comunità ortodossa russa a Firenze fra Ottocento e Novecento 285

Matteo Caponi
Parole di guerra: cattolicesimo e cultura bellica a Firenze (1848-1918) 297

Francesco Dei
Dopo la selva. Fascismo e antisemitismo nella cultura cattolica del «Frontespizio» (Firenze, 1929-1940) 327

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 3-4
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)

© Firenze University Press

Elena Mazzini
Cristiani ed Ebrei dopo la Shoah. Momenti e protagonisti dell'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze (1945-1965) 361

DISCUSSIONI
Alessandro Santagata, Guido Panvini
A proposito di Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento *di Luciano Martini* 391

DOCUMENTI
Giambattista Scirè
Introduzione al carteggio Benelli-Gozzini, ovvero sulla militanza dei credenti nel Pci 405

SUMMARIES 445

PROFILI 457

Pietro Domenico Giovannoni, Maria Pia Paoli, Lorenzo Tanzini

Per una storia religiosa di Firenze

L'idea di dedicare un volume monografico degli «Annali di Storia di Firenze» alla vicenda millenaria del cristianesimo a Firenze nasce dalla volontà di riflettere sul ruolo della vita religiosa nel percorso storico di una città per molti versi eccezionale, ma che ha fatto allo stesso tempo della propria eccezionalità un mito politico e culturale. Con l'espressione stessa di 'cristianesimo fiorentino' siamo consapevoli di ricorrere ad un paradosso che coniuga un sostantivo per sua natura universalistico con un aggettivo geografico tanto circoscritto. Il nostro intento è proprio quello di dichiarare questo paradosso e di sciogliere il nodo storico della peculiarità fiorentina nell'esperienza del cristianesimo lungo i secoli[1].

In questo senso è inevitabile che sull'intero disegno storico eserciti un condizionamento particolare il 'peso' del '900 religioso fiorentino, su cui non poco è stato scritto: il Novecento di La Pira, di Balducci, delle comunità di base. E più nel dettaglio, quello che potremmo definire un alto tasso di polemicità intorno alla questione del cattolicesimo fiorentino del secondo dopoguerra. Una polemicità particolarmente forte in quelle 'terre di mezzo' che inevitabilmente si costituiscono tra ricerca storica e dibattito culturale più ampiamente inteso, tra storiografia e politica, tra passato e presente ecclesiale.

Si prenda ad esempio il dibattito che si sviluppò nell'estate del 2007 intorno alla *Lettera alla Chiesa fiorentina* promossa da alcuni laici e sacerdoti che esprimevano tutto il loro disagio per le scelte pastorali della Conferenza Episcopale Italiana guidata allora dal cardinale Camillo Ruini. Il clima era particolare: la recente vicenda della morte di Piergiorgio Welby (20 dicembre 2006) e la negazione da parte della curia romana dei funerali religiosi, l'interventismo del cardinale Ruini nelle indicazioni di voto per il *referendum* sulla procreazione assistita (12-13 giugno 2005), i sempre accesi dibattiti sulla natura della famiglia e sulle unioni civili di conviventi sia etero che omosessuali erano – e lo sono ancora – 'occasioni' o meglio 'tasselli' di un più ampio scontro intraecclesiale circa la modalità di presenza e di azione della Chiesa cattolica in una società laica, democratica e pluralistica[2]. E tutto questo intrecciato nella grande questione della interpretazione, ricezione ed applicazione del Concilio Vaticano II tra rottura e continuità.

È infatti nella cifra dell'anticipazione del concilio che si pone la lettura che del cristianesimo fiorentino ha offerto la più recente e diffusa sintesi sul tema, i due volumi di Maurilio Adriani su *Firenze sacra* e *Firenze religiosa. Il XX secolo*

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 5-9
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

apparsi rispettivamente nel 1990 e nel 1994[3]. Adriani stesso, del resto, fu protagonista di quella 'germinazione fiorentina' del '900, che nella sua rilettura diventa testimonianza di Firenze come «la punta più alta del Cristianesimo moderno e contemporaneo»[4]. Una rilettura del genere riecheggiava il mito lapiriano di Firenze, che trovava nella proiezione storica dell'esperienza cristiana una serie di snodi emblematici dell'eccezionalità fiorentina, soprattutto il Concilio del 1439 e la figura di Savonarola. Una Firenze anticipatrice degli approcci più innovativi del cristianesimo era peraltro tema presente anche nella cultura di un secolo prima: basti pensare all'opera oggi poco nota del sacerdote liberale Pietro Prezzolini *Storia religiosa del popolo fiorentino* (uscita in tre volumi tra il 1855, il 1857 ed il 1865), in cui l'*ethos* repubblicano di Firenze, anche nelle sue manifestazioni più agguerrite dei rilevanti episodi di conflitto col papato, era in qualche modo espressione di una idealità evangelica fatta fondamento etico della vita civile, anticipazione, ancora, di una versione cristiana delle libertà ottocentesche.

Si tratta, a ben vedere, di letture che nello specifico ecclesiale non potrebbero essere più lontane tra loro; entrambe, tuttavia, interpretano la storia di Firenze come un tutto coerente nel tempo che ha qualcosa di originale da dire anche alla Chiesa contemporanea.

Nel tentativo di comprendere criticamente queste 'originalità', in tutte le prospettive, da quella lapiriana a quella cattolico-liberale, così come nelle polemiche degli ultimi decenni, dall'osservatorio fiorentino si ripresenta un tema assai vivo, ovvero il binomio tra la dimensione civile e il vissuto dell'esperienza religiosa. Una storia di lunga data, anche in questo caso. Già nel XVI secolo, nel pieno dell'applicazione della riforma tridentina, si consolidò l'idea di una città in cui il governo civile fu sempre «con la materia della religione congiunto», per usare le parole di un altro storico della Firenze cristiana, Vincenzo Borghini, ispiratore dell'iconografia del giudizio universale affrescato da Federico Zuccari all'interno della cupola di Santa Maria del Fiore, ma soprattutto autore di un postumo *Discorso sui vescovi fiorentini*, e di una serie di scritti in cui condensava, in età ormai medicea, il mito di una «ben instituta città» pacificata al suo interno sia da fazioni che da eterodossie[5]. Il 'vivere civile' della tradizione repubblicana comunale, che si era già congiunto in maniera originalissima con la dimensione profetica savonaroliana, si acquietava ora in una 'religione delle buone opere' a cui il colto e benestante patriziato cittadino si avviava ad improntare la sua religiosità per l'intero antico regime.

Questa declinazione 'pubblica', 'politica' della vita religiosa a Firenze sarebbe rimasta un fattore significativo anche in tempi recenti, fino a comportare una mancata distinzione tra ricostruzioni storiografiche, che pur ci sono, e 'testimonianze' legittime e significative, ma sempre frutto di una inevitabile rilettura cui costringe la natura di per sé creatrice della memoria[6].

Studiare le peculiarità di Firenze significa per noi in concreto aprire la sua storia religiosa ad un orizzonte storiografico comparativo, che liberi la ricerca sulla città dal suo ripiegamento autoreferenziale e autocelebrativo. I miti che la città ha saputo costruire nel tempo a suo uso e consumo hanno bisogno di essere decostruiti per capire se esista o meno una religiosità cristiana fiorentina.

A questo proposito si è scelto di non affrontare direttamente i punti tradizionalmente più noti della storia religiosa cittadina (da Antonino a Savonarola per l'età moderna[7], da La Pira a don Milani per l'età contemporanea[8]), sui quali è più forte la costruzione auto-rappresentativa e di puntare invece su prospettive meno frequentate, voci dissonanti, esperienze contraddittorie rispetto alla vulgata della memoria cittadina.

Ed è per questo che nella sezione *Discussioni* abbiamo voluto affidare a due storici giovani e di formazione non 'fiorentina' - Guido Panvini ed Alessandro Santagata - la lettura critica di quello che consideriamo il lavoro storiograficamente più maturo e significativo in merito: *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, il lavoro di ricerca di Luciano Martini[9], protagonista egli stesso di parte di quel cattolicesimo che poi è diventato suo oggetto di studio. Ma con un distacco critico ed una capacità di cogliere l'orizzonte vasto che è una lezione di metodo storico.

L'idea di questo monografico, dunque, non è quella di mettere insieme i capitoli di un manuale di storia, ma di proporre prospettive di ricerca e di interpretazione storiografica. Nel loro carattere intenzionalmente vario e asimmetrico i saggi non rinunciano tuttavia a sollevare alcuni quesiti di fondo o meglio a porre al centro alcune questioni che registrano dei ritorni diacronici nelle diverse stagioni storiche: una fra tutte il dialettico, vivace, spesso conflittuale rapporto fra autorità ecclesiastiche, Chiesa cittadina e Chiesa romana da un lato, autorità pubbliche, parrocchie, figure carismatiche di uomini e donne attivamente coinvolte nell'appartenenza cristiana dall'altro.

In questa prospettiva il progetto si muove nel lungo arco cronologico che va dall'alto medioevo all'età contemporanea pur senza alcuna pretesa di esaustività. A questo proposito non sfuggiranno certo al lettore alcune 'assenze' significative: i secoli della prima cristianizzazione della città[10], la presenza di forme di luteranesimo nella prima metà del '500 e soprattutto le vicende delle comunità riformate[11]. Queste assenze coincidono con temi rilevanti in assoluto, ma sui quali non è stato possibile proporre contributi di consistente novità documentaria, problematica e interpretativa.

A proposito di un approccio di lungo periodo rivolto ad un aspetto della storia di Firenze, è doverosa una considerazione più generale: Firenze, nonostante la ricchezza documentaria a tutti nota, non ha prodotto fino ad oggi una sua 'grande' storia, se si eccettua l'opera del medievista Robert Davidsohn, uno dei tanti 'ospiti' della cultura fiorentina del Novecento; e se sul fronte degli studi

monografici, specialistici, la letteratura non manca, sul fronte della ricostruzioni complessive scientificamente condotte si è praticamente all'anno zero. Si pensi invece a quanto realizzato dalle vicine Prato o Pistoia, o nel panorama nazionale da Milano, Torino, Venezia. E lo stesso discorso vale se dalla storia della città passiamo alla storia della diocesi o della Chiesa. Si dovrà, dunque, riflettere su questa contraddizione tra una storia spesso celebrata e l'incapacità pratica di scriverla veramente, quasi che l'oggetto sembri sfuggire appena lo si comincia a focalizzare in concreto[12].

Per questo, riteniamo che affrontare la storia del cristianesimo 'a' e 'di' Firenze possa essere l'avvio di un lavoro per riacquisire alla cultura cittadina un tema di vitale interesse, e quindi anche contribuire, nell'ottica degli obiettivi programmatici degli «Annali», ad una più matura percezione della storia della città.

Ringraziamo sentitamente Aurora Savelli per la cura con cui ha rivisto tutti i testi di questo Annale, contribuendo a migliorarli.

Note

1. F. Cardini, *Presentazione* a M. Adriani, *Firenze Sacra*, Firenze, Nardini, 1990, p. 11: «Certo, il rapporto fra città e Sacro è ben lungi dall'essere patrimonio esclusivo di Firenze… tuttavia, qui il Sacro ha una dimensione speciale, in certo senso esclusiva».

2. Basterebbe la lettura del dibattito svoltosi in quei giorni su «L'Espresso»: S. Magister, *Firenze contro Roma: un cattolicesimo in stato di disagio* e i testi di P. De Marco, *Una cattolicità volutamente assente dalla sfera pubblica* e *E a proposito della "Lettera alla Chiesa fiorentina..."*, 25 maggio 2007 in <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/150941>. Dalla *Lettera alla Chiesa fiorentina* ha preso origine un gruppo sulla cui attività è possibile documentarsi in <http://www.letterachiesafiorentina.blogspot.it>. Il teologo fiorentino Paolo Giannoni è intervenuto nel dibattito con l'articolo *Identità cristiana o progetto di potere? Una riflessione sulla Chiesa di Wojtyla e Ratzinger*, in <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/163041>. Tra il 23 ed il 24 maggio 2008 Pietro De Marco, in collaborazione con la Fondazione Magna Carta, organizzò un convegno dal titolo *La Pira, don Milani, padre Balducci. Il laboratorio Firenze nelle scelte pubbliche dei cattolici dal fascismo a fine Novecento*, poi edito a cura di P. De Marco, Roma, Fondazione Magna Carta, 2009. La struttura delle relazioni, che sovrapponeva senza decise e inequivocabili distinzioni interventi storiografici e testimonianze di protagonisti più o meno noti di quelle vicende, fu un elemento di polemica accademica e culturale: cfr. S. Magister, *A Firenze i cattolici riscrivono la storia*, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/205449>.

3. M. Adriani, *Firenze sacra*, presentazione di F. Cardini, Firenze, Nardini, 1990; Id., *Firenze religiosa. Il XX secolo*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1994.

4. M. Adriani, *Firenze sacra* cit., p. 305.

5. M.P. Paoli, *«Nuovi» vescovi per l'antica città. Per una storia della chiesa fiorentina tra Cinque e Seicento*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*, Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini (Firenze 1992), Roma, Ministero per i Beni culturali e ambientali, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1994, pp. 748-786; M. Fubini Leuzzi, *Erudizione, ideologia e politica nel Trattato della Chiesa e Vescovi fiorentini di Vincenzio Borghini*, in E. Carrara, S. Ginzburg, *Testi, immagini e filologia nel XVI secolo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 455-469.

6. Sulla necessità di andare oltre il mito del cattolicesimo fiorentino del secondo dopoguerra, anzi di 'ridurlo' ad oggetto esso stesso di studio per capirne la genesi e la funzione, insistono, seppur a distanza di non pochi anni l'uno dall'altro, due numeri monografici di «Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione». In P. De Marco, L. Martini, A. Nesti (a cura di), *Firenze religiosa del Novecento*, X, 22-23, maggio-dicembre 1995, si veda in particolare il confronto tra Pietro De Marco e Luciano Martini (*Cattolicesimo, religione, intellettuali. Per una storia della cultura cattolica fiorentina del '900. Un saggio e due lettere*, pp. 93-115), relativamente al saggio di Luciano Martini, *La cultura cattolica* edito in P. Gori Savellini (a cura di), *Firenze nella cultura italiana del Novecento*, Firenze, Festina Lente, 1992, pp. 245-287. L'altro monografico cui si faceva riferimento è, a cura di A. Nesti, *I cattolici inquieti a Firenze nel secondo Novecento. Oltre la mitologia*, XXVII, 72, gennaio-aprile 2012. In particolare ci sembra di dover condividere l'osservazione, che era anche dichiarazione di intenti, dell'editoriale firmato da Pietro De Marco, Luciano Martini e da Arnaldo Nesti volume del 1995: «la questione di Firenze religiosa impone che si facciano i conti […] con la effettiva esperienza religiosa dei suoi cittadini, con quella dominante o delle minoranze […] e nello scambio passato/presente o nell'osmosi dentro/fuori, che segnano nelle generazioni la concreta vita della città» (p. 4).

7. L. Cinelli, M.P. Paoli (a cura di), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459), La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del convegno (Firenze 2009), numero monografico di «Memorie domenicane», XLIII (2012).

8. L. Fiorani (a cura di), *Don Lorenzo Milani. La fortuna di carta. Il destino di carta. Rassegna stampa 1949-2005. Catalogo*, Bologna, Il Mulino, 2010. Vedi la sempre valida biografia di N. Fallaci, *Dalla parte dell'ultimo. Vita del prete Lorenzo Milani*, Milano, Rizzoli, 1993.

9. L. Martini, *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

10. Cfr. A. Benvenuti, F. Cardini, E. Giannarelli (a cura di), *Le radici cristiane di Firenze*, Firenze, Alinea Editrice, 1994.

11. G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana, 1998[3]; A. Pecchioli (a cura di), *La chiesa "degli italiani". All'orgine dell'evangelismo risvegliato in Italia*, Chieti-Roma, Edizioni GBU, 2010; L. Giorgi, M. Rubboli (a cura di), *Piero Guicciardini (1808-1886). Un riformatore religioso nell'Europa dell'Ottocento*, Firenze, Olschki, 1988.

12. M. Verga, *Retoriche cittadine e storie della città*, «Annali di Storia di Firenze», I (2006), pp. 209-224.

Enrico Faini

I vescovi dimenticati. Memoria e oblio dei vescovi fiorentini e fiesolani dell'età pre-gregoriana[1]

1. Il problema: una storia cittadina senza vescovi

Prima che negli ultimi secoli del Medioevo si affermassero figure varie di santi (laici, preti, monaci dei nuovi ordini), l'agiografia cittadina era molto legata alla figura del vescovo, a Firenze e a Fiesole come altrove in Occidente[2]. Le due città sono punti di osservazione eccezionali per verificare la portata di questo mutamento, perché nei testi fiorentini dedicati al ricordo o alla commemorazione (annali e cronache) si parla di rado dei vescovi locali, sebbene Firenze sia uno dei centri principali della Grande Narrazione sull'età gregoriana[3] e, insieme a Fiesole, sia stata protagonista della precedente fase della riforma di matrice episcopale-imperiale[4]. Perché, allora, la città il cui vescovo a metà del secolo XI sarebbe diventato uno dei papi più impegnati nel disciplinamento del clero (Niccolò II) ha consegnato questa tradizione all'oblio?

Credo – e so di non dire niente di particolarmente nuovo – che alla sparizione dalla tradizione locale delle figure vescovili del pieno medioevo abbia contribuito il giudizio di pesante condanna espresso nella prima agiografia vallombrosana e nella pubblicistica damianea[5]. È per questa via che Firenze si è affermata come luogo notevole della riforma ecclesiastica del secolo XI, assieme a Milano e a una manciata di città padane[6]: i meriti della riforma sarebbero stati tanto più evidenti quanto più delegittimato fosse apparso il contesto precedente. Forse anche questo remoto condizionamento monastico – transitato, come vedremo, attraverso la *damnatio* della memoria agiografica precedente[7] – ha condotto alcuni studiosi recenti a sottovalutare l'azione pastorale dei presuli e a rivolgere il proprio interesse piuttosto al loro ruolo economico e politico[8]. Siamo ancora vittime del giudizio gregoriano/vallombrosano sui vescovi della prima metà del secolo.

Per chiunque voglia scrivere di Fiesole e di Firenze la storia inizia nel secolo IX; la storia, non la preistoria o il mito. È solo con l'età carolingia, infatti, che tutte quelle memorie episodiche, monumentali, epiche (iscrizioni, citazioni *en passant* negli autori della latinità classica) trovano una continuità, si collegano al dopo in una catena ininterrotta: nasce un discorso storico compiuto e credibile[9]. Questa storia si fonda innanzi tutto su cronotassi episcopali che, da questo mo-

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 11-49
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

mento in poi, diventano continue e documentate[10]. La storia di Firenze e Fiesole comincia, quindi, con la tradizione memorialistica episcopale.

Il secolo IX è quello della ricostruzione della memoria (patrimoniale e agiografica) sia per Firenze sia per Fiesole. A Firenze fu il vescovo Andrea (871-893) a gettare le basi di tale ricostruzione[11]. A lui risale la traslazione nell'attuale cattedrale delle reliquie di San Zanobi, primo vescovo santo fiorentino, fino ad allora conservate in San Lorenzo. A lui va probabilmente attribuita una riorganizzazione nella liturgia fiorentina (attestata da un codice). Si attribuisce a lui il restauro del complesso cattedrale e la consacrazione, in esso, di un altare dedicato a Santa Reparata. Per questa via Andrea omaggiava Lucca – la cui cattedrale era intitolata a San Giovanni, oltre che alla Santa – e in tal modo legava più strettamente la sua città alla sede del potere marchionale in Toscana. Sotto l'episcopato di Andrea e quello del suo successore, Grasulfo, la Chiesa fiorentina ottenne dai sovrani i primi privilegi dei quali sia sopravvissuta la memoria[12]. È con l'episcopato di Andrea, dunque, o comunque con la sua epoca (seconda metà del secolo IX) che la maggiore chiesa cittadina ha acquisito i caratteri che ci sono più familiari. Dietro la traslazione delle spoglie di Zanobi e la codifica della liturgia si intuisce uno sforzo di ricomposizione: la tradizione vuole infatti che la chiesa di San Lorenzo fosse detentrice, assieme alle spoglie del vescovo santo, anche di una dignità singolare, concorrente rispetto a quella della chiesa maggiore cittadina[13]. Un tessuto religioso sino ad allora plurale e disperso veniva raccolto attorno a un centro fisico (il complesso cattedrale), patrimoniale (la mensa episcopale) e liturgico-devozionale (il codice liturgico e le reliquie del vescovo santo).

A Fiesole la ricostituzione della diocesi si fa risalire al santo vescovo Donato, di origine irlandese (829-876). Secondo la tradizione il pontificato del suo predecessore, Alessandro, sarebbe terminato nell'823 con il martirio nelle acque del Reno bolognese. Alessandro era di ritorno da Pavia: l'imperatore Lotario gli aveva appena assicurato il possesso dei beni della diocesi minacciati da potenti fiesolani, divenuti in seguito i suoi assassini[14]. Donato, quindi, si trovò di fronte un panorama devastato dall'esterno (Fiesole era stata appena saccheggiata dai normanni) e dall'interno (dai fiesolani assassini di Alessandro)[15]. Durante il suo lungo episcopato egli avrebbe lavorato per la ricostruzione del patrimonio diocesano consolidando il rapporto con i re d'Italia[16]. La figura di Donato costituisce l'autentico punto di partenza della storia fiesolana, sebbene il racconto della sua vita resti di incerta datazione[17].

Per quanto riguarda il versante fiorentino, la profonda riorganizzazione della Chiesa locale ad opera di Andrea non è confermata da alcun testo agiografico e resta, dunque, solo un'ipotesi – sebbene molto persuasiva – della moderna critica storica.

Anche se è proprio la storia dei vescovi a dare inizio alla storia di Firenze e Fiesole nel Medioevo, nella prima scrittura storica locale il ruolo dei presuli e

della Chiesa urbana risulta modesto. Se è vero che Villani incorpora i racconti agiografici locali soprattutto nella narrazione dedicata alla prima cristianizzazione, è altrettanto vero che, dopo Zanobi, i vescovi scompaiono dalla sua storia, se si eccettuano Alessandro di Fiesole e brevi accenni ad altre figure[18]. Non disponiamo affatto di autentiche cronache vescovili, come avviene invece per la Milano di Arnolfo e dei due Landolfo, *senior* e *junior*[19]. Manca un *Liber pontificalis* che elenchi molte biografie di presuli – non solo santi - come per Roma o per Ravenna[20]. Non abbiamo neppure una storia d'impianto laico che si fondi però su memorie ecclesiastiche per l'età più antica, come accade per la Venezia di Giovanni Diacono[21]. Quelli citati sono, certo, esempi di episcopati particolarmente illustri: sedi di estese province metropolitane (Milano e Ravenna, per non parlare di Roma), o dotati di una tradizione lunga e corale, risultato della composizione di storie diverse (Venezia). Tuttavia anche focalizzando l'attenzione su episcopati più modesti e più vicini, capita di imbattersi in storie di vescovi o del clero cittadino che si mescolano con le storie della città: la partecipazione pisana alla prima crociata avvenne sotto la guida del vescovo Daiberto, come fu il vescovo Pietro a guidare i pisani nell'impresa contro le Baleari del 1113[22]; ad Arezzo il primo esempio di ricostruzione storica cittadina è una memoria – dal sapore fortemente polemico – tutta fondata sulla tradizione del clero urbano[23]; a Lucca le *Vitae* del vescovo Anselmo II (1073-1086) – e in particolare la *Vita metrica* scritta dal vescovo Rangerio (1096-1112) – hanno consentito a Raffaele Savigni di disegnare un preciso ritratto della comunità cittadina prima dell'affermazione delle istituzioni comunali[24].

Nel secolo XI – quello nel quale scrivevano l'anonimo autore della *Historia custodum* aretina, Giovanni Diacono, i milanesi – anche le due città che ci interessano disponevano di ricostruzioni agiografiche capaci di offrire materiale alla storia cittadina. A raccoglierlo ed organizzarlo erano stati i vescovi. Possiamo infatti far risalire ai primi decenni dopo il Mille il tentativo, attuato a Firenze e a Fiesole, di accreditare una solida tradizione di santità vescovile. È in questo senso che va letta la traslazione *intra moenia* del corpo di San Romolo, compiuta da Iacopo il Bavaro, vescovo di Fiesole, verso il 1028[25]. Probabilmente in quel contesto, o in un'epoca non troppo lontana, furono scritte un'omelia su San Romolo (ove si fa riferimento al suo ruolo di protovescovo, *BHL* 7329), una *Passio* dello stesso santo (in varie versioni, quelle che ci interessano sono: *BHL* 7330, 7331, 7334) e la *Passio* di Sant'Alessandro (*BHL* 278), inoltre non possiamo escludere che alla stessa stagione appartenga anche una delle *Vitae* di Donato, quella redatta in dodici lezioni a uso liturgico (*BHL* 2306)[26]. All'incirca negli stessi anni (1036?) il vescovo Lorenzo di Amalfi, esule a Firenze, stendeva una vita di San Zanobi, discepolo del milanese Ambrogio e vescovo della città sull'Arno (*BHL* 9014)[27]. Sempre nel secolo XI si colloca la scrittura di una *Laudatio* (*BHL*, 6868) del vescovo fiorentino Podio (documentato tra 987 e 999)[28].

L'insistenza quasi ossessiva sulle figure vescovili nella produzione agiografica fiorentina e fiesolana non è certo un'eccezione, come si è già detto. Necessitano di una spiegazione, però, sia lo sforzo di ricostruzione dei primi decenni del secolo XI sia lo scarso successo che i vescovi e il loro clero ebbero nelle narrazioni storiche successive. In una certa fase storica (entro il secolo XI) ci fu la concreta possibilità di incrociare dati agiografici - o, quanto meno, relativi alle biografie vescovili - con dati relativi alla storia politico-istituzionale. Così va letta, io credo, l'arenga del documento sulla cessione della badiola di Sant'Andrea da parte del marchese Ugo di Tuscia (con ogni probabilità un falso della metà del secolo XI)[29]. Poi questa possibilità si perse, o, semplicemente, non fu più colta.

Ritengo che a questo ostracismo abbiano contribuito vari fenomeni; tra questi, due che intendo sottoporre all'attenzione del lettore di queste pagine: da una parte l'azione dei polemisti di parte gregoriana - aspetto già messo in luce da Anna Benvenuti e che qui cercheremo di indagare nel dettaglio; dall'altra, e questo è meno noto, un'azione pastorale contraddittoria nei confronti delle comunità di religiosi sia a Firenze sia a Fiesole.

2. A cavallo dell'anno Mille: gli episcopati dalla memoria dannata

Il trionfo dell'agiografia vescovile non è che un aspetto di una più vasta operazione culturale attuata nella prima metà del secolo XI per rafforzare il carisma dei presuli[30]. In questo senso George W. Dameron ha letto la fondazione del monastero di San Miniato al Monte da parte del vescovo Ildebrando (1008-1024): la dedicazione a un santo soldato/*miles* e la scelta di regolare l'elezione dell'abate escludendo programmaticamente ogni forma di simonia testimonierebbero l'avvicinamento alla società dei *milites* cittadini con la proposta di un clero regolare di specchiata virtù[31]. Anna Benvenuti ha offerto alcuni spunti per riconsiderare la vicenda da un altro punto di vista: secondo la studiosa San Miniato al Monte nasceva non tanto per avvicinare il presule alla parte più potente del proprio gregge, quanto piuttosto per proteggerlo dall'abbraccio soffocante della società urbana[32]. Come era successo ad Arezzo con la cittadella del Pionta, il vescovo fiorentino si dotava di una fortezza esterna ma vicina alla città. In tal modo poteva intervenire nella vita cittadina senza essere troppo condizionato dalla forza dell'aristocrazia laica. Naturalmente la fondazione monastica assicurava al progetto una solida base spirituale, ma occorre riconoscere che non mancavano, a quella data, né terreni controllati dal vescovo ben più vicini alla città, né luoghi di culto periurbani disponibili ad accogliere una comunità di monaci[33]. La scelta strategica del colle di San Miniato sembra dunque più dovuta a una logica politico-militare che spirituale.

Di lì a poco (1028) Iacopo il Bavaro avrebbe spostato la sede episcopale all'interno della rocca fiesolana, compiendo un'azione diametralmente opposta

a quella di Ildebrando. Le motivazioni furono probabilmente le stesse: sottrarre la sede all'arbitrio dell'aristocrazia laica; solo che, mentre a Firenze il pericolo veniva da dentro le mura, a Fiesole veniva da fuori[34]. L'impulso riformatore è attestato a Fiesole anche dall'istituzione della canonica e dal riordino della vita comune del clero capitolare contestuale alla traslazione della sede episcopale[35]. Il vescovo fiorentino Atto (1032 - *ante* 1045) riprese sia il programma del predecessore Ildebrando sia quello di Iacopo il Bavaro: da una parte continuò a dotare il monastero di San Miniato, dall'altra si adoperò per il riordino della canonica della cattedrale fiorentina[36]. I due programmi, però, nel contesto fiorentino si rivelarono inconciliabili e il generoso tentativo di Atto diede luogo – come avremo modo di vedere – ad una frattura grave nel clero locale.

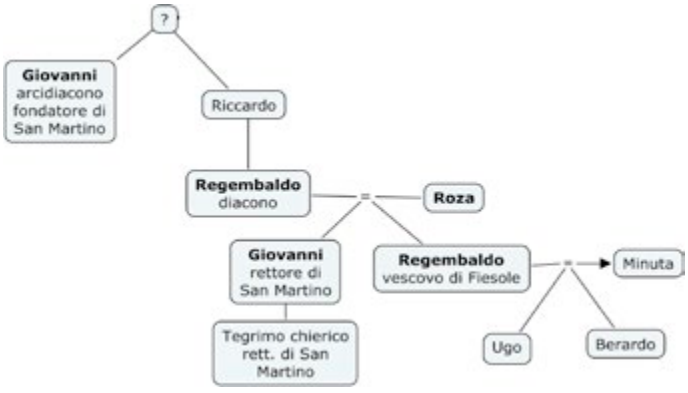
Cosa c'era all'origine della volontà di cambiamento dei primi decenni dopo il Mille? Accanto alla ricerca di una maggiore sicurezza o autonomia sul piano patrimoniale e politico, i vescovi cercarono anche di rafforzare la credibilità del loro clero: non si spiegherebbero altrimenti gli insistiti richiami ad una prassi non simoniaca nell'elezione degli abati (nel caso di San Miniato), la ricostituzione della vita canonicale, l'impulso verso un'agiografia vescovile ad uso pienamente cittadino. Tuttavia è improbabile che fosse già diffusa una contestazione dei vescovi. Tracce di una tale contestazione si basano su pochi testi successivi alla metà del secolo e, soprattutto, sulle ancora più tarde *Vitae* di San Giovanni Gualberto: quella scritta da Andrea da Strumi e un'altra, anonima, risalente ai primi decenni del secolo XII[37]. Raccontando i prodromi e le origini della predicazione del santo, la *Vita* anonima riporta la violenta invettiva scagliata dall'abate Guarino di Settimo (una sorta di precursore del Gualberto) contro l'ammogliato Ildebrando, l'altra *Vita* racconta la contestazione contro Atto, suggerita al Gualberto da un eremita urbano: il monaco Teuzone della Badia di Santa Maria di Firenze[38]. Un po' più risalenti sono le prese di posizione intransigenti che si ritrovano nelle opere di Pier Damiani, lettere che nell'edizione della *Patrologia Latina* recano i titoli di *Liber gratissimus* e *Apologeticus ob dimissum episcopatum.* La prima – divenuta un trattato sul rapporto tra simonia e doni dello spirito – fu cominciata nell'estate del 1052[39]. La seconda – indirizzata al vescovo di Firenze, Gerardo, appena asceso al soglio pontificio – risale al 1058 e tratta della liceità di rinunciare agli incarichi ecclesiastici[40]. Il monaco di Fonte Avellana nel primo testo si riferì al vescovo fiesolano Raimbaldo/Regembaldo (in carica nel secondo decennio del secolo XI), come ad un presule notoriamente indegno (*in primis* per il fatto di essere ammogliato), mentre non trovò nel vescovo Atto (immediato predecessore di Gerardo) vizio più grave di quello del gioco degli scacchi[41]. In questi anni, però – dunque subito dopo la metà del secolo – la predicazione vallombrosana doveva aver già cominciato a colpire una parte del clero fiorentino, visto che lo stesso severissimo Pier Damiani con una lettera invitava i chierici locali a schiacciare i «sibilantia serpentium ora» (evidentemente vallombrosani) che si proponevano

come esempio di monachesimo perfetto. Essi, scrive in sostanza l'Avellanita, esibiscono penitenze straordinarie forse per il popolino, ma ben note a chi pratica la vita ascetica modestamente, nel chiuso del monastero[42].

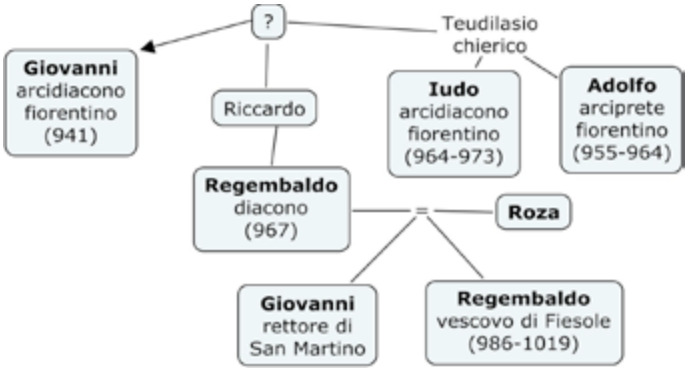
Se prima della metà del secolo è difficile trovare una contestazione organizzata dei presuli e della loro opera pastorale, dovremo quindi cercare cause diverse per lo sforzo corale di riordino della vita religiosa nelle due città. Maria Elena Cortese ha messo in evidenza come la maggiore concorrenza verso le sedi vescovili di Fiesole e Firenze fosse esercitata – a cavallo dell'anno Mille – da potenti famiglie laiche, quindi non ancora da gruppi di religiosi autoproclamatisi ortodossi[43]. Anche se la tradizione insiste nell'identificare, a monte della stagione di riordino inaugurata da Iacopo e Atto, un *vulnus* inferto alle Chiese locali dai loro stessi presuli[44], l'arenga del documento di fondazione dell'abbazia di Fiesole (sorta sulle vestigia della vecchia cattedrale) è molto esplicita: il fondatore, Iacopo, intendeva restaurare una chiesa «quasi iam perdita et desperata» non tanto dal suo predecessore Regembaldo, ricordato poche righe sopra, quanto «a pravis hominibus», certamente dei laici[45]. Anche se Regembaldo doveva avere delle responsabilità nel passaggio delle proprietà della Chiesa nelle mani dei laici, noi troviamo solo a fatica (in un documento dal dettato ambiguo, che analizzeremo più avanti) una sconfessione palese di questo vescovo. Anche la crisi venutasi a creare dopo la morte di Atinulfo, il successore di Iacopo, e alla quale il pontefice Stefano IX cercò di porre rimedio, sembra dovuta non a una cattiva gestione della diocesi da parte del presule, ma a una contestata successione. Nel breve papale indirizzato al clero e al popolo fiesolano prima del viaggio in Toscana compiuto dal pontefice nel 1058, si parla in effetti di «bona ecclesiae quae supersunt», ma non si fa mai riferimento a responsabilità del clero urbano, o del vescovo appena defunto[46]. Da Tellenbach in poi la ricerca storica ha messo in evidenza l'estrema elasticità delle relazioni tra laicato e clero prima della riforma, sia dal punto di vista della gestione dei beni, sia da quello degli stili di vita[47]. Tuttavia – come apparirà evidente nelle pagine che seguono – questo rapporto armonico deve essersi incrinato all'inizio del secondo millennio sovrapponendo ad un laicato in secolare simbiosi con il clero altre famiglie in forte concorrenza con esso. L'insistenza dell'agiografia sulla santità vescovile e tutto il rigoglio della vita spirituale cittadina di quegli anni potrebbero aver rappresentato una reazione religiosa all'aggressività di dinastie laicali potenti: il tentativo di sancire l'intangibilità di un patrimonio sul quale troppi appetiti convergevano. Erano laici, in ultima analisi, i beneficiari di quelle ripetute dispersioni di beni cui era sottoposta periodicamente la diocesi fiesolana. Erano ancora laici quei *vicedomini* che, dai primi anni del secolo XI, avevano stabilmente affiancato il clero fiorentino nell'amministrazione dei beni di quella diocesi[48]. La *Passio* di Sant'Alessandro (*BHL*, 278) – scritta, forse, dopo l'operazione di riordino e recupero della vita canonicale operati da Iacopo il Bavaro – mette in rilievo la

fermezza spirituale di un presule che non aveva esitato a recarsi a Pavia, presso l'imperatore Lotario, pur di assicurare alla sua sede il patrimonio legittimo[49]. Impossibile non riconoscere in questa figura una reazione all'arrembaggio dell'aristocrazia laica contro il patrimonio ecclesiastico evidenziato dalla Cortese. Non era dunque il clero ammogliato e ossequiente nei confronti dell'imperatore a turbare la sensibilità di fiorentini e fiesolani fin verso il 1050: era piuttosto la debolezza di questo clero, riscontrabile anche nel suo massimo rappresentante, nei confronti dei *pravi homines* che si appropriavano dei beni della Chiesa. Fino ai primi anni del secolo XI l'ortodossia - e persino la santità - potevano essere associate a un clero ammogliato e con prole, che faceva delle cariche ecclesiastiche, anche dell'episcopato, una tradizione di famiglia[50].

Del fiesolano Regembaldo, del suo aver moglie e figli, si è detto. Converrà chiarire e contestualizzare, giacché non soltanto egli era in buona compagnia tra gli ecclesiastici del suo tempo, ma apparteneva a una genealogia potente, cresciuta totalmente all'ombra delle Chiese di Firenze e Fiesole. Già Robert Davidsohn aveva segnalato l'esistenza di questo gruppo familiare nella Firenze dei secoli X e XI e ne aveva anche fornito una ricostruzione genealogica[51]. Siamo discretamente informati sulla famiglia di Regembaldo tramite il *dossier* documentario riguardante la chiesa di famiglia: quella di San Martino – detta non per caso 'del Vescovo' – nel cuore di Firenze. La chiesa era stata fondata – non sappiamo quando, ma prima del 986 – dall'arcidiacono fiorentino, Giovanni, già in carica nel 941[52]. Egli era lo zio paterno (*barbanus*) di un Regembaldo diacono che, nel 986, insediò il Regembaldo futuro vescovo e il fratello di questo, Giovanni, come rettori di San Martino[53]. Sappiamo, per altra via, che Regembaldo e Giovanni erano figli del diacono Regembaldo e di una donna di nome Roza, già defunta al momento dell'ordinazione. Le cose cominciano a complicarsi e sarà bene tenere d'occhio una genealogia per non perdere il filo del discorso (in neretto i nomi citati qui sopra).



Già da questo abbozzo appare chiaro come la famiglia fosse collocata da generazioni ai vertici delle Chiese locali: il vescovo Regembaldo non era solo figlio di un omonimo diacono, ma nipote dell'arcidiacono della Chiesa fiorentina Giovanni. Non basta: l'intrico di parentele che avvolgeva il clero urbano delle due diocesi era ancor più complicato di quanto già non appaia. Dall'atto di ordinazione di Regembaldo come rettore di San Martino del 986, risulta che, prima di lui, quell'incarico era stato ricoperto da Giudo, poi divenuto arcidiacono della Chiesa fiorentina (attestato in questa carica nel 964)[54]. Il fratello di Giudo, Adolfo, era circa negli stessi anni arciprete del capitolo locale[55]. Qui sotto forniamo di nuovo la genealogia della famiglia, aggiungendo i soggetti appena citati ed escludendo le generazioni successive al Regembaldo vescovo.



Concentriamoci adesso sul nome Regembaldo, ricorrente in questa geneaologia. Il padre del vescovo di Fiesole altri non era che quel Regembaldo «immeritus Christi levita et primicerius» che, nel 966, scrisse, per ordine del vescovo fiesolano Zenobio II, una donazione in favore dei chierici della sua Chiesa, con lo scopo di indurli alla vita comune, almeno durante il giorno[56]. Nello stesso atto compare un elenco dei canonici: «Rambalus diaconus et primicerius» è tra i primi nomi, subito dopo l'arciprete Pietro e l'arcidiacono Adaraldo. La carica di primicerio era forse diventata appannaggio della famiglia se ancora nel 1028, sotto Iacopo il Bavaro, troviamo un Regembaldo primicerio della Chiesa fiesolana: il rapporto di parentela con gli altri ci sfugge, ma l'omonimia, nel caso di un nome piuttosto insolito nel contesto locale, lascia poco spazio a dubbi[57]. Le cose si complicano seguendo la parallela documentazione fiorentina. Nel 967 Federico, «uassus et missus domni imperatoris», interveniva in pubblico giudizio a favore della canonica della città sull'Arno[58]. L'assemblea giudiziaria presieduta da Federico avveniva a Firenze «in atrio domui Sancti Iohannis» col permesso esplicito («data licentia») del vescovo di Firenze, Sichelmo. Sul carattere

fiorentino di questo documento – peraltro trasmessoci dall'archivio dei canonici di Firenze – non possono esserci dubbi. Eppure tra i sottoscrittori noi ritroviamo il vescovo di Fiesole, Zenobio, e il suo primicerio Regembaldo.

È stato detto – e torneremo a dirlo – che i contatti tra i due episcopati furono molto intensi tra il secolo X e gli inizi del secolo successivo. Per circa cento anni alcuni nomi tornano con insistenza nel clero fiorentino e fiesolano[59]. Sarà bene chiarire subito che il nome Regembaldo/Raimbaldo torna più volte nel documento del 967. L'atto del messo imperiale Federico, infatti, non era che la sanzione ufficiale di una concessione del defunto vescovo fiorentino Raimbaldo (attestato tra il 931 e il 964). Il presule non è il primo ecclesiastico locale a portare quel nome, tanto fortunato nel clero del secolo successivo: sappiamo infatti che un Ragimbaldo diacono fu tra i presenti a un atto del vescovo Andrea nel marzo 893[60]. È dubbio se dobbiamo identificare nel diacono il vescovo del secolo successivo (almeno settantuno anni di carriera?). Giulia Ammannati ha recentemente analizzato le uniche due sottoscrizioni autografe del vescovo Raimbaldo, giudicando la sua scrittura un indizio di «rapporti intercorsi tra il vescovo e ambienti cancellereschi di origine transalpina»[61]. Il presule potrebbe esser stato una creatura del re Ugo di Provenza, forse un intellettuale formatosi in ambiente non italico insediato in città a garanzia del potere regio. La stessa presenza tra i canonici nell'893 non contrasterebbe con questa ricostruzione: possiamo infatti pensare ad un canonicato onorifico offerto ad un rampollo di alti natali, il quale avrebbe potuto comunque completare la propria formazione oltralpe. La sua sottoscrizione da vescovo, infatti, è soltanto l'apripista di una rivoluzione grafica che si impone a partire soprattutto dall'opera del giudice regio Litfridi, la cui presenza in città è cronologicamente sovrapponibile all'episcopato di Raimbaldo (934-962)[62]. Raimbaldo, formatosi in gran parte all'estero, potrebbe essere stato membro di una grande stirpe locale[63], la cui fortuna nel clero fiorentino e fiesolano sarebbe da collegare all'appartenenza del vescovo all'*entourage* di Ugo di Provenza. È certo, comunque, che il suo nome si ricollega a quello diffuso in una stirpe molto potente nella sua Chiesa.

L'ipotesi che intendo sostenere – fondandomi, a questo punto, su qualcosa di più di qualche indizio – è che la famiglia dei due vescovi (Raimbaldo di Firenze e Regembaldo di Fiesole) abbia di fatto controllato il clero maggiore delle due diocesi per un secolo circa. La cosa non è, di per sé, una novità: di famiglie particolarmente inclini a produrre vescovi e canonici ci ha parlato, ormai molti anni fa, Cinzio Violante. Si tratta di quelle stirpi vescovili che lo storico individuò nella Lombardia dei secoli X e XI[64]. Cercherò di dimostrare che questa gestione familistica della Chiesa avvenne – almeno fino agli inizi del secolo XI – in un contesto che non la avvilì dal punto di vista spirituale e forse neppure da quello materiale.

Soffermiamoci adesso sulla memoria legata al tanto vituperato Regembaldo di Fiesole – ultimo rappresenrante di rango episcopale della famiglia – alla metà del secolo XI.

Il ritratto fattone da Pier Damiani nel suo trattatello sulla simonia non è certo elogiativo: «Non solum ipse per pecuniam pontificatus culmen obtinuit, sed et vix aliquando gratis aut clericos aut ullas consecravit aecclesias». Inoltre: «Preter alias unam habebat [...] uxorem, quorum filii et filiae adhuc plures extant et foederati coniugiis et succrescentibus liberis cumulati»[65]. Diciamo subito che questa interpretazione è corroborata da un privilegio di Corrado II, emanato il 4 aprile 1027, e indirizzato a Iacopo, successore di Regembaldo sulla cattedra fiesolana. In esso vengono confermati all'episcopio tutti i beni che Regembaldo «conquestavit in comitato Florentino et Fesolano et quod infeliciter infelix suis, si posset fieri, destinavit»[66]. Iacopo, dunque, cercava di riottenere i beni scorrettamente assegnati ai suoi parenti (*suis*) da Regembaldo. Sappiamo bene che le cancellerie delle autorità universali spesso ricalcavano o riprendevano nel testo del diploma una *petitio* (scritta o orale) presentata dal richiedente[67]: ciò che si legge nel documento è quindi molto probabilmente d'origine fiesolana. L'atteggiamento di Iacopo e del suo capitolo nei confronti della memoria del predecessore, tuttavia, non doveva essere univoco: poche righe prima di vederlo designato come *infelix*, Regembaldo era stato definito «felicis memorie eiusdem Iacobi episcopi predecessor»[68]. Si dirà che si tratta di una formula stereotipata e poco indicativa di un atteggiamento reale, ed è vero, ma l'antitesi *felix/infelix* introdotta in questo documento non mi pare compaia altrove nella documentazione degli imperatori della prima metà del secolo XI[69] e sembra segnalare un atteggiamento duplice: quasi la distinzione tra il Regembaldo vescovo (*felicis memorie*), dunque nella sua veste istituzionale, e il, diciamo così, Regembaldo padre di famiglia (*infelix*). Del resto il dispositivo di questo privilegio lascia ampio margine di interpretazione anche su un altro punto. Leggiamo quello che si trova appena prima della condanna morale di Regembaldo tramite la formula allitterante «infeliciter infelix»:

> […] eidem sacrosancte Fesulane ecclesie imperiali sanctione donaremus, quicquid conquestus Ragimbaldus felicis memorie eiusedm Iacobi episcopi predecessor post sui episcopi consecrationem conquestavit in comitatu Florentino et Fesolano.

A quali beni fa riferimento il diploma? Non è detto che si tratti dei beni dei quali Regembaldo era entrato in possesso solo per via della consacrazione, cioè i beni tradizionali della Chiesa Fiesolana: per quale motivo non definirli tali? Inoltre, perché usare un complemento di tempo («post sui episcopi consecrationem») invece di un complemento di causa (*propter consecrationem*), più coerente con l'idea di uno sfruttamento puro e semplice di quanto trovato tra i beni ecclesiastici? Occorre inoltre analizzare con attenzione le parole *conquestus*, *conquestare* e *conquisitum*. *Conquestus* nel latino medievale è un sostantivo

che ha il valore neutro di beni acquisiti a qualsiasi titolo e questo potrebbe essere il significato del termine che troviamo accanto al nome di Regembaldo[70]; un valore egualmente neutro ('entrare in possesso') sembra avere il verbo *conquestare/conquistare*[71]. Altrove nel documento noi troviamo vari riferimenti ad un «episcopi [Regimbaldi] conquisitum»[72] che, nel contesto della documentazione imperiale di questo periodo, sembrerebbe aver il significato di ottenuto legalmente, a buon diritto[73]. A ciò si aggiunga che – subito dopo aver citato «quicquid... Regembaldus... conquestavit... et infeliciter... destinavit [suis]» – il diploma di Corrado fa riferimento a un perduto privilegio di Enrico II, che doveva riguardare proprio il *conquisitum* di Regembaldo: «quemadmodum Heinricus... eidem sancte ecclesie Fesulane preceptali contulit auctoritate»; è possibile che tale privilegio fosse incluso nella *petitio* di Iacopo[74].

Dalle righe di questo diploma sembra emergere un Regembaldo ben diverso da quello della tradizione: si direbbe che egli, prima di assegnare ai suoi parte dei beni della Chiesa, si sia impegnato per ottenerne legalmente di nuovi per la sua sede (il *conquisitum post consecrationem*). Sappiamo, inoltre, tramite l'unico documento sopravvissuto che lo vede come autore, che Regembaldo nel 1019 aveva donato dieci mansi appartenenti al suo patrimonio privato ai canonici fiesolani[75]. Non un dissipatore dei beni che aveva trovato nel patrimonio della Chiesa fiesolana, ma, al contrario, un buon amministratore che aveva donato del suo e aveva anche fatto ricorso al sovrano per garantire il possesso di quanto acquisito e donato. Anche sulla questione della distribuzione dei beni ai suoi familiari occorre andare cauti: abbiamo visto, infatti, quanto il concetto di famiglia e di Chiesa locale potesse sovrapporsi per individui che appartenevano a stirpi come quella di Regembaldo.

Il nostro vescovo era morto da un pezzo quando Pier Damiani, passando per Firenze, ne sentì parlare da Rozo «magister cantorum, Florentinae aecclesiae praesbiter, vir adprime litteralibus studiis eruditus»[76]. Rozo raccontò alcuni aneddoti della vita di Regembaldo a Pier Damiani alla presenza del vescovo fiorentino Gerardo (1045-1061), assai stimato dall'Avellanita[77]. Dato che il trattatello nel quale Pier Damiani racconta il fatto fu cominciato attorno al 1052, il racconto su Regembaldo fu ascoltato dal monaco tra 1045 e 1052. Citando Rozo, Pier Damiani confondeva due persone. Alla metà del secolo XI, infatti, c'erano due Rozo con ruoli importanti tra i canonici fiorentini. In un documento del 1050 sono attestati entrambi: uno era l'arciprete - destinato ad una lunga carriera e ancora vivente nel 1097 - l'altro era l'interlocutore del monaco, il preposto dei cantori. Quest'ultimo, però, era solo diacono, non prete[78]. Lo scambio tra le due figure potrebbe essere un semplice *lapsus* del monaco. Tale *lapsus* nasconde, però, un elemento importante che incrina la condanna senz'appello di Regembaldo offertaci nel testo damianeo.

Con quale intenzione Rozo aveva raccontato la storia di Regembaldo a Pier Damiani e «in magno clericorum [...] conventu»? Nel trattato damianeo l'esempio

di Regembaldo diventa un argomento a favore dell'incorruttibilità dei doni dello spirito, pur amministrati da un sacerdote indegno. Una volta diventato papa col nome di Niccolò II, inoltre, il vescovo Gerardo promuoverà con decisione la castità del clero, il che lascia intendere che il suo atteggiamento nei confronti del collega defunto non potesse essere (almeno da questo punto di vista) particolamente benevolo[79]. Eppure mi pare improbabile che il diacono e «magister cantorum» abbia radunato i canonici per demolire la figura di un vescovo. Lo stesso Pier Damiani, contraddicendo la sua presentazione di Regembaldo, ci racconta che: «Per hunc itaque talem plura perhibentur exhibita fuisse miracula». Rozo, insomma, aveva raccontato la vita di Regembaldo con tutta l'intenzione di esaltarne la figura, citando anche diversi suoi miracoli. Uno di questi lo riporta anche Pier Damiani. Una donna fu condotta alla chiesa del vescovado fiorentino per la solennità dell'*inventio crucis*. Lo spirito demoniaco che albergava in lei si manifestò al momento dell'offertorio, quando il coro dei chierici ebbe un'incertezza. A quel punto, servendosi della voce della donna, esso intervenne e «suavis melodiae regulam tenuit». Al tentativo di cacciarlo, il demone rispose che non sarebbe uscito da quel corpo se non per intervento di San Romolo. Subito fu condotta alla chiesa cattedrale fiesolana, dedicata al santo e situata a quel tempo ancora fuori dalle mura di Fiesole. Giunti lì, lo spirito affermò che se ne sarebbe andato solo grazie all'intervento del vescovo Regembaldo. Chiamato il presule, il demone lasciò la donna[80].

Appare evidente l'importanza di questo episodio nell'argomentazione di Pier Damiani: pur indegno, Regembaldo – titolare della sede che era stata di Romolo - aveva ereditato il carisma del protovescovo fiesolano, a sua volta consacrato da San Pietro. Del resto il miracolo citato non è casuale: come apprendiamo dalla *Passio Romuli*, il santo si era infatti distinto come esorcista, dunque il suo successore ne ereditava le capacità soprannaturali.[81] Per il priore di Fonte Avellana la Chiesa del tempo, pur quando rappresentata da un clero indegno, era pur sempre dispensatrice dei doni incorruttibili dello Spirito in quanto legittima erede degli apostoli.

Proviamo a contestualizzare, e quello che sembra un semplice aneddoto da conversazione clericale, trasformato in *exemplum* dalla forza argomentativa di Pier Damiani, ci apparirà molto più significativo fin dal suo concepimento. Parlare di San Romolo nella prima metà del secolo XI in ambiente fiesolano non significava, banalmente, inserirsi in una tradizione lunga e consolidata. Come si è già accennato, le varie versioni della *Passio Romuli* che ci sono giunte potrebbero essere un prodotto degli anni in cui Iacopo il Bavaro aveva deciso di traslare le reliquie del santo entro le mura di Fiesole e di fondare un monastero sul sito della vecchia cattedrale (1028). È solo da questo periodo che si comincia a parlare di Romolo come del primo vescovo di Fiesole[82].

Si è già detto che il progetto di Iacopo inaugurava una stagione di recupero della memoria vescovile. Tale stagione sarebbe proseguita, a Firenze, con l'opera

di Lorenzo di Amalfi su San Zanobi già ricordata in questa sede[83]. Romolo e il suo carisma venivano arruolati nel consolidamento dell'episcopato: la successione dei vescovi diventava una geneaologia dello spirito in contrapposizione a tutte quelle genealogie della carne che privavano la Chiesa locale dei suoi beni materiali. Molto significativo ci pare il fatto che l'aneddoto su Regembaldo – erede *in spiritalibus* di Romolo – cominciasse a circolare proprio negli anni in cui allo stesso Romolo si attribuiva una consacrazione da parte di Pietro. Rozo, forse, presentò a Pier Damiani e ai suoi confratelli canonici l'abbozzo di un'agiografia su Regembaldo da lui stesso scritta: non dimentichiamo che l'Avellanita qualifica Rozo come «vir eruditus», né che quello citato nel trattatello è solo uno dei «plura miracula» attribuiti al vescovo e appresi dal racconto di Rozo. Non possiamo escludere che l'intraprendente vescovo Gerardo fosse coinvolto nell'impresa di Rozo; conoscendo la sua avversione per il clero ammogliato[84] è verosimile che abbia cercato di controllare il persistente ricordo della potente personalità del predecessore suggerendo di incanalarlo nei canoni propri dell'agiografia. È possibile che già il testo di Rozo – non solo Pier Damiani – cercasse di distinguere tra il Regembaldo vescovo, da vivo, e il Regembaldo uomo peccatore, che, in punto di morte, non aveva dimenticato i suoi familiari: una concezione che pare già adombrata nel diploma di Corrado II del 1027.

C'è un ultimo piccolo equivoco nella tradizione su Regembaldo che impedisce di comprendere fino in fondo lo spirito con il quale la storia del vescovo fiesolano veniva fatta circolare tra i canonici fiorentini. Pier Damiani insiste nell'identificare in Regembaldo il prototipo del chierico vizioso. È la libidine del presule l'oggetto preferito dei suoi strali. Nel descrivere la sua fine atroce, il monaco mostra il massimo disprezzo verso la carne, che invece Regembaldo aveva prediletto: «Papula siquidem perniciosae uredinis in pede eius pestilenter exorta sic totam plantam tibiam coxamque cum inguine simul ac genitalibus comprehendit, ut usque ad vitalia serpendo procederet»[85]. Sebbene il castigo di Dio si manifestasse in maniera così palese, Regembaldo non comprese il messaggio: «Nec dignam cognoscitur paenitentiam suscaepisse nec mulierum a se contubernium, quarum etiam tunc impudenter uti ministerio non verebatur, voluit absentare»[86].

Mi pare abbastanza improbabile che questa tradizione infamante tragga origine dal racconto di Rozo. Come abbiamo detto c'erano due Rozo tra i canonici fiorentini attorno al 1050: l'arciprete fu una figura importante nel capitolo e della sua condotta morale si sa poco. Non ci sono noti suoi figli. Del Rozo *magister cantorum*, invece, sospettiamo che appartenesse ad una stirpe che aveva reso ereditari certi incarichi della canonica: un po' come la famiglia di Regembaldo, anche se in piccolo. Del Tedaldo succeduto a Rozo come *magister cantorum* sapiamo infatti che era figlio di un Rozo e fratello di un altro Rozo, detto *Bono*[87]. Non è improbabile, quindi, che Tedaldo e Rozo/*Bono* fossero figli del diacono.

Sul Regembaldo concubinario, quindi, è abbastanza difficile che proprio il *magister cantorum* abbia scagliato la prima pietra. Lascia perplessi il *lapsus* damianeo: la confusione cioè tra l'arciprete Rozo e l'omoniamo diacono. Notiamo però che l'attribuzione del racconto ad un prete virtuoso – e non ad un diacono forse ammogliato e con prole – lascia intendere una forte condivisione del duro giudizio su Regembaldo espresso nel trattatello[88]. Al contrario non credo che tale giudizio fosse completamente condiviso in quegli anni tra Firenze e Fiesole.

Qualcuno quel giudizio lo condivideva, ma forse non era del tutto estraneo a quell'agguerrito gruppo di riformatori integralisti che si raccoglieva intorno a San Giovanni Gualberto. Verso la metà del secolo – gli anni nei quali scriveva Pier Damiani – una questione legale contribuiva ad infamare la memoria di Regembaldo. Nel 1059 un monaco di nome Tegrimo, appartenente alla vasta parentela dei fondatori della chiesa fiorentina di San Martino del Vescovo e rettore della chiesa stessa, era in causa con i discendenti diretti di Regembaldo (suoi parenti)[89]. Tegrimo – rivolgendo una petizione al marchese Goffredo – sosteneva, in sostanza, di aver diritto, lui solo, all'eredità di beni della chiesa, dato che gli altri pretendenti (discesi da Regembaldo) erano nati «ex fonicatione» ed erano, dunque, «adulterini filii», che avevano ricevuto *abusive* la loro ordinazione[90].

In realtà la chiesa di San Martino, mentre il monaco scriveva, doveva essere saldamente nelle mani dei suoi avversari, i quali «fornicationem et quicquit contra decretum est in ipsa ecclesia faciunt» (nell'assoluta indifferenza, occorre aggiungere, degli altri fiorentini)[91]. È interessante scoprire che il nostro Tegrimo si era rifugiato, da tempo, «ad Deum et ad ordinem monachicum», non solo in senso spirituale, ma consegnando la sua porzione di proprietà della chiesa (e forse anche se stesso) al monastero di San Fedele di Strumi, controllato dalla potente stirpe dei Guidi[92]. Se è vero che solo dagli anni Settanta l'abbazia entrò, con l'abate Rustico, nel novero delle case d'obbedienza vallombrosana, è pur vero che i segni di rapporti amichevoli tra Guidi e Vallombrosa sono molto precoci, pur se prudenti e indiretti[93]. Dunque anche questa critica, all'apparenza spontanea e nata nel cuore della società fiorentina, potrebbe esser fatta risalire all'ispirazione di Giovanni Gualberto.

Esiste un altro racconto, ambientato a Firenze, sull'insofferenza di un monaco virtuoso verso un vescovo ammogliato. Esso è tratto da una *Vita* di San Giovanni Gualberto scritta ai primi del secolo XII[94]. Il racconto non ha per protagonista il fondatore di Vallombrosa, ma quello che abbiamo già definito il suo 'precursore': l'abate del potente cenobio di Settimo, Guarino. L'oggetto degli strali di Guarino fu il vescovo di Firenze Ildebrando: il rivitalizzatore del culto di Miniato e fondatore del monastero dedicato al santo. Ildebrando costituisce un parallelo ideale di Regembaldo, non solo perché il suo episcopato è praticamente contemporaneo di quello del fiesolano (Ildebrando è attestato tra 1008 e 1024, Regembaldo negli anni Dieci). Tra i due episcopati intercorrevano

relazioni intensissime a cavallo tra il primo e il secondo millennio. Ricordiamo, ad esempio, l'atto del 1019 con il quale Regembaldo beneficò il clero della sua cattedrale. Esso fu steso a Firenze e sottoscritto, oltre che da Regembaldo e da numerosi canonici fiesolani, anche dal vescovo Ildebrando e dal suo potentissimo visdomino, il laico Davizzo[95]. Si è parlato di una prima conquista di Fiesole da parte di Firenze, anche sulla scorta di un passo di Villani che farebbe risalire al 1010 questo evento[96]. Senza ipotizzare una fine cruenta dell'indipendenza fiesolana, non stupisce la dimora fiorentina di un vescovo la cui famiglia era profondamente radicata nella città sull'Arno, al punto da avervi fondato un'*Eigenkirche*: la chiesa di San Martino.

L'analisi dello scontro tra Guarino di Settimo e Ildebrando è già stata compiuta da chi scrive in altra sede[97]. Qui ci limiteremo a riassumerla per sommi capi. Anche in questo caso - come in quello analizzato sopra per Regembaldo - scorgiamo un racconto più antico al quale sembra essersi sovrapposta una delegittimazione secondo i canoni prediletti dalla pubblicistica gregoriana. L'anonimo infatti racconta che una volta l'abate Guarino dovette recarsi alla presenza di Ildebrando «pro quodam negotio»[98]. Dopo che ebbe perorato la sua causa gli fu risposto da Alberga, la moglie del vescovo che sedeva accanto a lui: «Domne abbas de hac re, pro qua tu postulas, domnus meus non est adhuc consiliatus; ipse loquetur cum suis fidelibus et respondebit tibi, quod sibi placuerit». Fu a questo punto che l'ira di Guarino esplose contro la «maledicta Zezabel», la quale non solo non si vergognava del suo peccato, ma osava addirittura aprir bocca «ante conventum bonorum hominum». Alberga è una figura assolutamente storica. Subito dopo la morte di Ildebrando il nuovo vescovo, Lamberto (attestato tra 1025 e 1032), cercò di tacitare le pretese sui beni dell'episcopato di Pietro, Gherardo e Ildebrando, «filii Alberghe» (ed evidentemente di Ildebrando), con la concessione in livello della chiesa cittadina di Sant'Andrea all'Arco, della casa e della terra annesse[99]. A un'analisi più accurata, tuttavia, sembra di scorgere un altro motivo di scandalo nell'incontro tra l'abate di Settimo e il suo vescovo. Nel racconto si parla di «fideles» e di «conventus bonorum hominum», dobbiamo quindi immaginare che il colloquio tra l'abate e Alberga, alla muta presenza di Ildebrando, fosse avvenuto di fronte a una nutrita schiera di laici, forse proprio quei *fideles* dai quali il vescovo avrebbe dovuto esser consigliato. Parlare di laici nell'intorno di Ildebrando significa toccare un argomento che caratterizza fortemente l'immagine storiografica che si ha del vescovo. Per quanto possiamo considerare del tutto normale che un presule dell'anno Mille ricevesse in una sala delle udienze, attorniato da chierici e laici, nella Firenze di quegli anni c'erano dei laici che erano riusciti a imporsi come *vicedomini* ed erano ormai onnipresenti nella documentazione episcopale. Tutto lascia credere che il ruolo dello stesso vescovo nella gestione dei beni della Chiesa fosse stato fortemente limitato dallo strapotere dei fratelli Davizzo e Pietro, i due *vicedomini*[100]. Sposando la tesi

di Anna Benvenuti ritengo che la costruzione di San Miniato (la cittadella vescovile sul colle) vada letta proprio come reazione a questo strapotere. Sarebbero i *vicedomini*, quindi, i laici ai quali il vescovo di Firenze cercava di sottrarsi subito dopo il Mille. Niente di molto diverso, come si è visto, da quanto avrebbe fatto pochi anni dopo il suo collega fiesolano Iacopo con il trasferimento della cattedrale entro le mura di Fiesole.

* * *

A quella che fino ad allora era stata la norma – cioè la simbiosi tra Chiesa e laicato nell'uso del patrimonio – gli episcopati di Firenze e Fiesole agli albori del secondo millennio cercarono di reagire, forse perché la pressione laicale si era fatta particolarmente intensa (sembrerebbe il caso di Regembaldo di Fiesole e di Ildebrando di Firenze)[101], forse perché era cambiato il reclutamento e l'ispirazione dei pastori (Iacopo il Bavaro e Atto di Firenze)[102]. Ildebrando e Regembaldo, entrambi fortemente radicati *in loco*, avevano risposto il primo con l'ambizioso progetto di San Miniato, il secondo con una politica di recupero dei beni ecclesiastici della quale si coglie un'eco nel diploma imperiale destinato – per colmo d'ironia – a marchiarlo d'infamia per secoli.

Sia Ildebrando sia Regembaldo erano certamente pastori dell'alto Medioevo: fortissime erano le commistioni tra le loro famiglie e le Chiese locali. Sarebbe tuttavia un errore non scorgere nella loro azione pastorale una prima forma di ribellione all'ingerenza di *certi* laici. Mi pare infatti che dobbiamo dividere in due la questione dell'uso dei beni ecclesiastici: una cosa erano i beni estorti o occupati illegalmente dalle grandi stirpi, altra cosa erano i beni destinati a membri della famiglia del vescovo (spesso essi stessi membri del clero cittadino). Agli occhi dei contemporanei le questioni apparivano separate: furono unite in seguito solo dalla capziosa volontà di mettere in relazione il profilo umano dei presuli con la loro debolezza politica. D'altra parte la questione dell'ingerenza laicale nel patrimonio ecclesiastico – specie dove questa ingerenza riguardava le grandi stirpi signorili, come Guidi e Alberti – era un punto assai delicato nella seconda metà del secolo XI. Proprio dal rapporto privilegiato con queste stirpi (e non solo con le due citate) i vallombrosani avevano tratto le risorse necessarie al successo della propria missione, specie negli anni caldi della contestazione contro i vescovi fiorentini (Azzo e Pietro Mezzabarba), mentre, al di là del ruolo che Pier Damiani riservava ai laici nella sua visione ecclesiologica, è noto quanto intensi fossero i rapporti intessuti dal priore di Fonte Avellana con i maggiori aristocratici del suo tempo[103]. Lo stile di vita rimproverato ai vescovi defunti (Regembaldo e Ildebrando) sembra dunque una reazione all'offensiva ideologica organizzata da Azzo di Firenze e Iacopo di Fiesole per rafforzare la credibilità dei propri episcopati proprio contro lo strapotere dei gruppi aristocratici emergenti.

Le battaglie dei riformatori (monaci a Firenze, soprattutto laici a Milano) furono combattute contro un episcopato ossequiente verso il potere imperiale e un clero diocesano interprete di una forte tradizione locale, assai tollerante nei confronti del clero ammogliato. Queste caratteristiche si ritrovano nei due poli maggiori della rivolta gregoriana: Milano e Firenze[104]. Mauro Ronzani ha messo bene in luce quale fosse la situazione nella Toscana del secolo XI: nello specifico di Firenze e Fiesole, Ildebrando e Iacopo il Bavaro (ma anche Lamberto e Atto) ebbero occasione di rivolgersi direttamente e con deferenza all'imperatore[105]. Per quanto riguarda la tradizione locale, interpretata da un clero che aveva fatto degli uffici un affare di famiglia, a Milano essa fu difesa dal cronista Arnolfo in una parte almeno del suo lavoro e, soprattutto, da Landolfo Seniore[106]. A Firenze e a Fiesole tale difesa passò forse attraverso un'agiografia vescovile obliterata, quando non addirittura infamata, dalla tradizione monastica successiva[107].

Alla fase dell'episcopalismo particolaristico - con le sedi locali egemonizzate da vere e proprie dinastie di ecclesiastici, ma non ancora screditate agli occhi dei cittadini - era seguito un più organico inserimento di Firenze e Fiesole nei circuiti della *Reichskirche*, che ebbe come conseguenza l'arrivo di presuli estranei all'ambiente locale, dal forte carisma personale e dalla notevole intraprendenza pastorale: la fase di Iacopo il Bavaro e di Atto di Firenze, i restauratori delle canoniche urbane, una fase nella quale dovremmo includere anche Pietro Mezzabarba[108]. Perché trionfasse il modello della Chiesa gregoriana occorreva screditare anche questa tradizione. Tale obiettivo fu ottenuto tramite quei meccanismi di *damnatio in memoria* che già avevano messo la pietra tombale sulla tradizione precedente. Non potendo basare la critica sul concubinato di questi pastori (notoriamente continenti), i riformatori della seconda metà del secolo insinuarono accuse di simonia, almeno contro uno di essi: il vescovo Azzo. Egli, indebolito da sedizioni interne alla sua Chiesa, ebbe a subirne le conseguenze. Sebbene non abbiamo elementi per assolvere i presuli, possiamo mettere in evidenza i motivi contingenti dei loro accusatori.

3. Firenze alla metà del secolo XI: una Chiesa divisa

Abbiamo già incontrato più volte Atto di Firenze. Pier Damiani lo frequentò, forse nella prima metà degli anni Quaranta. Se davvero è lui quel «venerabilis Florentinae sedis episcopus» che il monaco redarguì per aver osato giocare a scacchi, allora dovremo riconoscere che colui che lo rimproverava ne conservava comunque stima. Pier Damiani infatti, raccontando l'episodio, giudicava il presule non «alienum [...] ab aedificatione», «mitis [...] animo et perspicax ingenio»[109].

La condanna della memoria di Atto, quindi, non si deve a Pier Damiani. Essa deriva piuttosto dalla *Vita* di Giovanni Gualberto scritta alla fine del secolo

XI dal monaco Andrea di Strumi. Qui, sebbene non se ne faccia mai il nome, Atto è il primo bersaglio degli strali del fondatore di Vallombrosa. Il monastero di San Miniato, nel quale Giovanni Gualberto aveva pronunciato i voti, era passato sotto la direzione dell'abate Oberto, «callidus et ingeniosus monacus [...] qui gloria cupiditatis captus et illectus per pecuniam regimen ab episcopo Florentinae civitatis, qui illi monasterio preerat, accepit»[110]. Essendo Oberto giunto all'abbaziato tra 1034 e 1038, il vescovo artefice della sua nomina – e dunque, stando alle parole di Andrea da Strumi, simoniaco – non poteva che essere Atto[111]. Su consiglio di Teuzone, eremita nel monastero cittadino di Santa Maria, Giovanni denunciò pubblicamente il vescovo e l'abate in un giorno di mercato; la ricerca storica ha collocato questo episodio attorno al 1035[112]. Il ricordo della denuncia del vescovo non compare invece nella *Vita* anonima, sebbene l'autore non faccia alcuno sconto ai presuli fiorentini in virtù del loro incarico (ricordiamo il trattamento riservato a Ildebrando).

La condanna, come emerge chiaramente dal testo, non veniva da Giovanni Gualberto, ma dall'eremita Teuzone: il fondatore di Vallombrosa si limitò a diffonderla. L'impressione è che la stessa memoria vallombrosana si sia autocensurata riguardo ad Atto: avendo ricevuto l'abate di San Miniato l'ordinazione dietro pagamento ed essendo notoriamente responsabile dell'ordinazione il vescovo di Firenze, non si poteva non includerlo nella condanna; lo si faceva tuttavia con qualche cautela. Le proteste dei due monaci si fusero nella predicazione del mercato con la denuncia di Oberto (Giovanni Gualberto) e di Atto (sempre Giovanni Gualberto, ma per conto del recluso Teuzone).

Tanto sono timidi gli accenni alla simonia di Atto da parte dei vallombrosani, quanto è chiara la condanna del vescovo fiorentino da parte del monaco Teuzone. Ne conserviamo un'eco anche nella velenosa lettera che Pier Daminai indirizzò all'eremita, invitandolo a desistere dal suo romitaggio cittadino: un estremo atto di superbia e di disprezzo nei confronti dei confratelli del monastero[113]. Nella lettera Pier Damiani rimprovera all'eremita di essersi accostato di rado ai sacramenti e di averlo fatto non tramite i sacerdoti del proprio monastero. Immaginando un dialogo con Teuzone – che probabilmente ricalca il dialogo reale avvenuto durante la precedente visita di Pier Damiani all'eremita – l'autore lascia intendere che Teuzone considerasse non valida la consacrazione dei vescovi fiorentini, sia quella di Atto, sia quella del suo successore Gerardo[114]. A questo punto occorrerà riconsiderare le parole di apprezzamento che Pier Damiani spende per il vescovo dopo averlo ripreso per una mancanza lieve. L'Avellanita, perfettamente consapevole della delegittimazione cui era sottoposto il presule fiorentino, si dissociava in tal modo dai severi giudizi di Teuzone[115].

Confermata da fonti indipendenti – le *Vitae* di Giovanni Gualberto e la lettera di Pier Damiani – la critica del monaco Teuzone al suo vescovo è l'unico esempio chiaro di contestazione al presule prima della metà del secolo. In ogni caso la

posizione del monaco, almeno su questo punto, doveva essere eccentrica, come dimostrano il rimprovero di Pier Damiani e il suo isolamento rispetto ai confratelli del suo monastero[116]; ce ne offre una prova indiretta anche l'esito disastroso dell'invettiva nel mercato cittadino contro Atto: i fiorentini reagirono cercando di catturare e uccidere il Gualberto, tanto che fu costretto ad abbandonare la città[117].

I riferimenti contemporanei a un'ipotetica simonia di Atto sono dunque molto esili. Nella documentazione si riducono all'arenga di un documento di incerta datazione, che l'editrice colloca comunque tra 1038 e 1045[118]. Si tratta di un privilegio al monastero di San Miniato – scritto dal *prepositus cantorum*, Rozo – attraverso il quale il presule confermava le precedenti donazioni al cenobio e vi aggiungeva altri beni. «Non est enim homo [...] qui vivat et non peccet», afferma Atto, parafrasando Giobbe (15,14). Più sotto, all'inizio della *narratio*, definiva se stesso: «Sancte Florentine Aecclesie episcopus, quamlibet peccator et immeritus»; e, ancora, sosteneva di aver necessità delle preghiere dei monaci «quia ergo cotidie offendimus, quia usu male consuetudinis involvimur».

Simili attestazioni d'umiltà non sono rare nella documentazione coeva, anche se, in effetti, l'instenza sul peccato e sulla propria indegnità rende singolare questo testo. Nel privilegio emanato da Atto nel 1038, sempre per San Miniato, i riferimenti al peccato e all'indegnità del presule, pur presenti, sono meno frequenti[119]. La mano è la stessa, quella di Rozo, dunque non possiamo credere che il cambiamento dello stile dipenda semplicemente dal cambiamento dello scrittore. Secondo la curatrice dell'edizione – che sposa la tesi di Robert Davidsohn – queste «espressioni di umiltà e di pentimento» portano a pensare che il privilegio sia successivo al 1038, quando Atto dovette «chinare il capo ai principi della riforma monastica ed ecclesiastica» sostenuti dal suo antagonista Giovanni Gualberto e dall'imperatore Corrado II[120]. Se la cronologia dell'atto è accettabile, non lo è la sua motivazione: perché mai il riconoscimento della validità degli argomenti del Gualberto avrebbe dovuto portare a un privilegio in favore del suo più acerrimo avversario (l'abate Oberto di San Miniato)? Com'è possibile che, per farsi perdonare l'elezione simoniaca di Oberto, Atto dovesse ricorrere alle preghiere dell'abate simoniaco?

Probabilmente la vicenda che portò all'emissione del privilegio in questione non ha nulla a che vedere con la predicazione del fondatore di Vallombrosa[121]. Da altre fonti siamo in grado di comprendere come, verso la fine degli anni Trenta, una divisione fosse sorta all'interno della Chiesa fiorentina. Di quella divisione, probabilmente, approfittarono i vallombrosani per guadagnare credibilità nell'ambiente cittadino e ad essa si deve, a mio avviso, anche la messa in discussione del carisma di Atto, il cui esito sarà la cattiva fama con la quale passerà alla storia per il tramite dello scritto di Andea di Strumi.

Per comprendere i contorni del contrasto che ha gettato un'ombra lunghissima sulla missione di Atto, dobbiamo concentrare l'attenzione sull'opera più

importante di tutto il suo pontificato, almeno dal punto di vista ecclesiale: il disciplinamento della vita del clero cattedrale. Come abbiamo già ricordato, seguendo l'esempio del collega fiesolano Iacopo, nel novembre 1036 Atto emanò un privilegio (in forma di *petitio* al papa Benedetto IX) attraverso il quale ricostituiva il patrimonio canonicale e nominava un preposto, responsabile, da allora in poi, del rispetto della regola. Già prima del suo intervento, infatti, alcuni canonici avevano deciso di vivere in comune:

> Inter diversas igitur ac uarias curas positus, dum ad meliorem statum reparare omnia studerem, ordinata regere, inordinata ordinare, ad canonicorum ordinem usque deueni, quem partim regulari tramite, partim vero, ut antiquus aecclesie mos optinuit, Domino decenter militare cognoui[122].

Atto distingueva tra canonici che conducevano una vita regolare e altri che, invece, seguivano il «mos antiquus», ma – almeno in questa *narratio* – non faceva alcuna distinzione di dignità. Tra i beni devoluti per consentire una vita comune ai canonici spiccano quelli che il primicerio «contra canonica instituta usurpare visus est». Nel documento il primicerio è l'unica figura della quale si cita la carica senza citare il nome, che possiamo però ricavare dal confronto con la bolla di Benedetto IX che conferma quanto stabilito da Atto[123]. Qui, oltre all'usurpazione, si nominano anche i beni usurpati: la corte di Sant'Andrea e la corte di Quinto. Sulla base di questo riferimento non è difficile identificare l'usurpatore nel primicerio Pietro di Andrea, al quale, insieme ai figli del vescovo Ildebrando e di Alberga, erano stati allivellati dal presule Lamberto nel 1025 la chiesa di Sant'Andrea all'Arco e la decima di Quinto[124].

Secondo la tradizione, il livello fu un modo per tacitare le pretese dei familiari di Ildebrando subito dopo la sua morte[125]. Del resto sappiamo dal documento del 1025 che Pietro già abitava in una casa presso Sant'Andrea (v'è da credere che tutto il gruppo la considerasse una chiesa di famiglia) e che deteneva già da tempo i diritti sulla decima di Quinto[126]. La chiesa era stata assegnata da Ildebrando alla primitiva dotazione di San Miniato nel 1018, ma era forse, già allora, nelle disponibilità del primicerio e dei familiari di Ildebrando (gruppo al quale lo stesso Pietro doveva appartenere); la sottoscrizione di Pietro in calce all'atto del 1018 valeva quindi come consenso a un dominio eminente, mentre il dominio utile restava saldamente nelle sue mani[127]. Dunque la chiesa e le decime di Quinto, già detenute dal primicerio, erano state assegnate nel 1018 a San Miniato e nel 1025 allivellate dal vescovo al primicerio stesso, come sanzione *ex post* del suo diritto. Nel 1036, quindi, una parte di questi beni veniva sottratta al primicerio e conferita alla canonica. Quale parte non lo possiamo sapere con precisione, giacché il dettato del privilegio, su questo punto, resta ambiguo: «Curtem de Cinctoria totam, sicut ipsi [canonici] tenere et habere

uidetur, et illam partem eis reddimus quam primicerius contra canonica instituta usurpare uisus est»[128]. È solo nel privilegio papale tratto da quello di Atto (datato 24 marzo del 1038) che la concessione diventa più esplicita: compare di nuovo il riferimento al primicerio, ma, subito prima, vengono citate anche le corti di Sant'Andrea e di Quinto che, sappiamo per altra via, erano tra i beni controllati dal primicerio e dai parenti di Ildebrando[129].

A questo punto si era creato un conflitto tra gli interessi di San Miniato e quelli del nuovo istituto, anche se i beni erano, nei fatti, indisponibili per entrambi gli enti. Occorre tuttavia evidenziare la discrepanza tra i beni usurpati dal primicerio concessi dal vescovo e quelli assicurati dal privilegio papale: in questa distinzione possiamo intravedere una gestione della memoria non limpidissima da parte dei canonici. In effetti il privilegio del 1038 ci è noto solo in una copia che fu usata per un nuovo privilegio papale ottenuto il 15 luglio del 1050[130]. Non possiamo escludere che, in occasione del rinnovo dell'atto, i canonici siano intervenuti proprio per assicurarsi il possesso dei beni sui quali anche San Miniato vantava dei diritti. All'origine di tutto stava l'ambiguo dettato del privilegio di Atto.

La questione del primicerio, del resto, porta dritta al cuore della missione di Atto: con un brusco cambiamento rispetto ai suoi predecessori, il presule cominciava a considerare il clero che non conduceva vita regolare come potenzialmente dannoso. La condanna era implicita, ma diventava evidente nel momento in cui stabiliva l'obbligo della vita comune per i canonici della cattedrale:

> Ut simul manducandi et bibendi, simul etiam dormiendi secundum canonicam auctoritatem uoluntatem habeant, neque divisi per cellulas aut hospitia propriam uoluntatem sectetur, sed sub prepositi Rolandi, quem nos ipsi ordinauimus [...] quicquid Deus dederit siue in uictu siue in uestitu secundum sacre regule cum gratiarum actione communiter capiant[131].

La figura del proposto, di nuova istituzione, diventava il punto di riferimento di tutto il clero cattedrale, tanto che, da allora in poi, neppure una permuta avrebbe potuto esser fatta «absque uoluntate et consensu Rolandi prepositi»[132].

I due nuovi istituti – la canonica e San Miniato – entravano dunque in conflitto non solo sul piano patrimoniale. Essi rappresentavano due visioni ecclesiali molto diverse: quella di Ildebrando – rispettosa del *mos antiquus* riguardo al clero urbano, ma desiderosa di sottrarsi all'influenza laicale (e il cui esito era stato la costruzione di una cittadella monastica); e quella, più radicale, di Atto, per il quale la riforma doveva alterare l'equilibrio tra le due componenti del clero (regolare e secolare), imponendo anche al secondo la vita comune e celibataria.

Quello di Atto si rivelò, tuttavia, un tentativo maldestro. Esso finì per indebolire quel progetto di emancipazione vescovile dallo strapotere laicale che lo stesso Atto aveva cercato di perseguire.

A mettere in luce le conseguenze disastrose di questo brusco cambiamento nell'equilibrio ecclesiastico cittadino è un documento che, all'apparenza, non ha nulla a che vedere con Firenze. Si tratta della celebre donazione della badessa Itta di Sant'Ellero a Giovanni Gualberto. In questo atto, giuntoci in copia risalente forse ai decenni centrali del secolo XII, il giovane cenobio di Vallombrosa veniva per la prima volta dotato di beni di una certa consistenza[133]. La datazione dell'atto (Firenze, 3 luglio 1039) lo colloca nel cuore della città, l'anno dopo il secondo privilegio di Atto nei confronti di San Miniato[134]. La lunga arenga illumina il clima spirituale della Firenze della fine degli anni Trenta. A parlare è la badessa Itta, *grande dame* di famiglia certamente aristocratica (forse i Guidi)[135], la quale - dichiarando in tutta franchezza di non aver vissuto come si conviene ad una monaca («Si anteactis temporibus [...] sancte non viximus») - si riproponeva di «Illos iuvare, qui pie et sancte, sicut decet, in Dei servitio vivere volunt». La bella metafora usata per definire questo 'concorso esterno alla santità' chiama in causa la viticoltura. Itta è come l'olmo: «Que licet in semetipsa sit infructuosa, tamen fructuosam vitem cum botro sustentat». Le viti sono i discepoli di Giovanni Gualberto, ritiratisi sui monti di Vallombrosa, in una zona di proprietà del monastero di Sant'Ellero, che la badessa concedeva loro in usufrutto. La metafora, tuttavia, rischiara un aspetto non secondario della mentalità di quegli anni riguardo alla vita dei religiosi: essi possono concorrere alla santità sia vivendola in prima persona (le viti), sia rendendola possibile tramite la propria cura materiale (gli olmi). Una visione tutt'altro che integralista, vicina a quella del vescovo Ildebrando: i monaci per la santità, mentre, per il rapporto quotidiano con il mondo, il clero secolare, al quale si richiede una vita onesta, ma non necessariamente santa.

Nella donazione di Itta si avverte però una tensione strisciante. Non si fa mistero della provenienza dei seguaci dell'abate in odore di santità: tutti monaci transfughi di San Miniato: «Quosdam viros de Sancti Miniatis monasterio [...] in eremo, que Vallisumbrosa vocatur [...], suscipimus». In questo documento non vi è alcuna esplicita critica al regime di Oberto: i monaci preferivano abbandonare il loro cenobio solo perché «multa populositate frequentabatur». Nonostante l'allontanamento, la fama della loro santa vita si era comunque diffusa. Proprio nel richiamo evangelico che accompagna questa constatazione – «civitas latere non potuit supra montem posita» (parafrasi di Matteo 5,14) – possiamo leggere un'insinuazione nei confronti del cenobio di provenienza: per i fiorentini di allora era infatti San Miniato la *civitas* monastica *supra montem* per eccellenza, essendo noto come *Mons sancti Miniatis* il colle su cui sorge il monastero[136]. La divisione dell'alta società fiorentina si coglie soprattutto nelle sottoscrizioni. All'atto furono presenti i più importanti tra i laici della città, ad esempio Donato, gastaldo del marchese Bonifacio, e il vicedomino Davizzo, per tacere dei numerosi giudici; lo stesso dettato documentario, del resto, ricorda che la donazione

era stata compiuta: «Per [...] militum et iudicum nostri comitatus conscientiam». Nessuno di San Miniato – né l'abate, né un monaco – fu presente, sebbene il cenobio fosse stato chiamato in causa. Al contrario, i primi ad apporre la firma sotto il nome dell'autrice furono il proposto della canonica fiorentina, Rolando, e il suo confratello, l'arciprete Guido. Nessun vescovo sottoscrisse l'atto e, in ogni caso, anche se il documento era stato rogato nella città sull'Arno, gli unici vescovi ricordati sono Iacopo di Fiesole, appena defunto, e Rodolfo di Paderborn, inviato dall'imperatore a consacrare una chiesa per i monaci di Vallombrosa.

Niente autorizza a vedere nella donazione di Itta un atto contrario agli interessi del vescovado fiorentino. La stessa assenza di Atto può essere spiegata con il fatto che i beni donati e la nuova fondazione monastica di Vallombrosa si trovavano in territorio fiesolano. Non possiamo, invece, passare sotto silenzio l'entusiastico concorso di chierici e laici, che non trova alcun riscontro nel privilegio indirizzato da Atto a San Miniato in una data successiva al febbraio del 1038[137]. In questo documento – quello nella cui arenga si contano numerose espressioni di umiltà e pentimento riferite al vescovo – mancano le sottoscrizioni del proposto Rolando e dell'arciprete Guido, proprio quelli presenti nel 1039 alla donazione di Itta, e manca anche la sottoscrizione del visdomino Davizzo, assiduo frequentatore, fino ad allora, della documentazione vescovile. In un privilegio precedente, datato febbraio 1038 e sempre indirizzato a San Miniato, compaiono le sottoscrizioni di Davizzo e Guido, mentre manca ancora quella di Rolando[138].

Abbiamo elementi per credere che, tra 1038 e 1039, fosse esploso un contrasto tra San Miniato e la canonica fiorentina: al centro, suo malgrado, il vescovo.

Qual era l'oggetto del contendere? Riusciamo ad intuire, più che a vedere, i contorni della vicenda e possiamo fare delle ipotesi. Elementi per la spiegazione dello scontro sono stati già offerti: al momento della ricostruzione della mensa canonicale (1036) si era creata una pericolosa concorrenza tra San Miniato e la canonica sui beni usurpati dal primicerio Pietro (con ogni probabilità parente del vescovo Ildebrando). In un documento di quarant'anni più tardo rispetto alla donazione di Itta, si individua, comunque, un'altra esca per l'incendio.

Nel 1077, a Marturi (Poggibonsi), i canonici fiorentini e i monaci di San Miniato trovarono un accordo riguardo alla divisione delle offerte delle litanie versate nelle pievi diocesane[139]. Da qualche tempo, infatti - venendo meno ad un patto stabilito tra gli ormai defunti Oberto, abate di San Miniato, e Rolando, proposto della canonica - i canonici si erano impossessati dell'intero provento. La lite venne composta per ordine del papa Gregorio VII, di fronte al vescovo di Firenze, Ranieri[140]. Si tornò all'antica consuetudine, ovvero ad un patto tra Oberto e Rolando: le offerte dovevano essere divise a metà. Conosciamo il patto soltanto tramite la citazione che se ne fa nella *notitia iudicati* di Marturi, ma è chiaro che esso venne steso tra 1036 (elezione di Rolando) e settembre 1057

(prima attestazione del proposto Martino, successore di Rolando)[141]. Il fatto che fosse stato necessario un accordo tra Oberto e Rolando fa supporre che, in precedenza, vi sia stata una *querelle* sulle offerte. Delle offerte riguardo alle litanie si parla per la prima e unica volta nel privilegio che Atto indirizzò nel febbraio 1038 ai monaci di San Miniato. È qui che - facendo oscuro riferimento a un'operazione di ricognizione compiuta dal suo predecessore Ildebrando - Atto concede al monastero «letanias universarum plebium nostri episcopatus, quemadmodum iam fatus Ildeprandus episcopus annualiter censuit»[142]. Di questa concessione non c'è traccia nel privilegio di Lamberto al monastero del luglio 1028, il cui dettato, per altri versi, venne ricalcato perfettamente dal documento di Atto[143]. La concessione delle offerte sembra quindi un'iniziativa autonoma di Atto che, in tal modo, avrebbe privilegiato in maniera inusuale il monastero rispetto alla canonica. Dobbiamo credere che il provento in questione spettasse – almeno dai tempi di Ildebrando, che ne avrebbe curato una regolare riscossione – al vescovado. I canonici avrebbero dunque avuto accesso ad esso solo per via della loro posizione di prossimità alla cattedrale, non per una concessione effettiva[144]. D'altra parte la concessione a San Miniato – avvenuta dopo poco più di un anno del riordino della canonica – era forse un modo sia per ribadire il diritto del vescovo su quel provento, sia per indennizzare il monastero riguardo ai beni che dalle sue disponibilità erano passati a quelle della canonica in virtù dell'ambiguo dettato della carta di fondazione (su cui ci siamo già soffermati). Non sorprende, quindi, che tra i sottoscrittori dell'atto non compaia il proposto Rolando, senza il cui consenso il patrimonio canonicale non avrebbe potuto esser toccato, come stabiliva il privilegio del 1036.

Dunque tra 1036 e 1039 San Miniato fu sottoposto a un pesante ridimensionamento del proprio ruolo: da una parte la fronda spirituale del Gualberto e dei suoi seguaci, dall'altra la nascita di un luogo alternativo di vita comune del clero nel cuore della città, dotato di un accesso privilegiato - e non veramente regolamentato - a tutti i proventi del vescovado.

Nell'arco di nemmeno tre anni lo scontro tra canonica e San Miniato deve essere esploso. Se una prima testimonianza si coglie nelle allusioni della donazione di Itta, più esplicito è il privilegio senza data concesso da Atto a San Miniato. In questa sede il vescovo concedeva ai monaci la pieve di Sant'Andrea a Doccia, il cui piviere veniva ricostituito dopo che il suo predecessore, Ildebrando, lo aveva spogliato («contra antiquum usum») a vantaggio della vicina pieve di Montefiesole[145]. Dunque gli insistiti accenni alla propria condizione di peccatore e i richiami all'umiltà presenti nel documento possono riferirsi non all'ipotetica promozione simoniaca di Oberto, ma alla consapevolezza tardiva dell'umiliazione inflitta a San Miniato con la costituzione della canonica. Del resto il privilegio – che pure fu scritto dal canonico Rozo, fedelissimo del vescovo – non riporta le sottoscrizioni dell'arciprete Guido, del visdomino Davizzo, né quella, determi-

nante, del proposto Rolando. Non sorprende, dunque, che manchi la *datatio*: si tratta di un atto cui mancò sempre il crisma dell'ufficialità.

Il disegno di Atto di modellare la vita del clero secolare sull'esempio monastico ebbe esiti disastrosi, perché andò a confliggere – non solo sul piano materiale che qui abbiamo indagato – con la realtà, già presente, di San Miniato. Fu in questa temperie che nacquero quei malumori capaci, cinquant'anni dopo, di infangare non solo la sua memoria, ma quella di tutto il sistema ecclesiastico che precedette l'età gregoriana. Il suo successore, Gerardo, cercò di porre rimedio ai gravi conflitti che squassavano da più parti la Chiesa fiorentina della metà del secolo XI, ma neanche lui fu capace di arginare definitivamente la polarizzazione della vita religiosa fiorentina: la canonica – che rappresentava un baluardo dell'alleanza tra Chiesa e cittadini potenti – e San Miniato – tentativo abortito di emancipare il potere vescovile dall'aristocrazia cittadina.

Abbiamo già detto che, sulla questione delle litanie, si era giunti ad un primo compromesso tra la canonica, rappresentata da Rolando, e San Miniato, rappresentato da Oberto, quindi prima del 1056 (prima attestazione del successore di Rolando). È probabile che all'accordo si sia giunti ben dopo la concitata fase finale del pontificato di Atto, forse sotto il governo (e con la mediazione) del suo successore. Lo conferma indirettamente la donazione della chiesa di Sant'Andrea alla canonica attribuita al vescovo Podo (985-1002). Tale documento – come ha dimostrato brillantemente Andrea Puglia – è una falsificazione di circa cinquant'anni più tarda rispetto all'epoca alla quale pretende di appartenere[146]. Lo scopo era evidentemento quello di accampare un diritto molto risalente sulla chiesa e sulle sue proprietà, delle quali è probabile che qualcuna sia stata effettivamente concessa da Podo ai canonici. Nel testo, tra l'altro, si attribuisce a Podo una prima riorganizzazione della vita comune diurna del clero. Riteniamo che il contesto più probabile per questo genere di falsificazione sia stato quello immediatamente precedente ai privilegi (vescovile e papale) del luglio 1050, attraverso i quali la canonica riusciva a ottenere un'importante sanzione del proprio diritto sulla chiesa di Sant'Andrea[147]. Fu in quello stesso contesto, forse, che si intervenne sul privilegio papale del marzo 1038 interpolandolo, così che l'ambiguo dettato di Atto (dal quale il privilegio originale doveva certamente dipendere) fosse modificato con la citazione della chiesa cittadina di Sant'Andrea e della corte di Quinto, assenti nella carta di fondazione del 1036.

Sappiamo pochissimo del vescovo Gerardo prima della sua elezione alla cattedra di San Zanobi. Originario della Borgogna, era già vescovo il 9 gennaio 1045[148]. La sua origine transalpina porta a credere che si trattasse di un ecclesiastico già famoso e forse proprio per questo elevato al non semplice episcopato fiorentino. Abbiamo già avuto modo di citarlo più volte; richiamiamo gli elementi salienti della prima parte della sua missione. Gerardo aveva cercato di mediare tra le pretese della canonica e quelle di San Miniato. Il suo sforzo, comunque,

approdò a un qualche successo se nel 1077 si parlava di un accordo intercorso prima del 1056 tra San Miniato e canonica riguardo ai proventi delle litanie. È probabile che la decisione salomonica di dividere in parti uguali queste rendite sia stata estesa a tutto il patrimonio conteso. Infatti, ancora nel 1121, il dominio eminente sulle terre di Quinto era detenuto congiuntamente dalla canonica e da San Miniato[149]. Il presule aveva inoltre concesso un privilegio di conferma alla canonica nel 1050 e un altro, del quale non conosciamo la natura dato che non ci è pervenuto, a San Miniato[150].

Entro i primi tempi della sua missione, quindi, Gerardo aveva cercato di ristabilire il ruolo arbitrale dell'episcopato passando anche attraverso una riqualificazione della memoria vescovile. In questo senso, forse, promosse – o quanto meno non ostacolò – la scrittura di una vita del vescovo Regembaldo di Fiesole, figura certamente ben nota anche in ambito fiorentino, visto che la sua famiglia aveva controllato sino a vent'anni prima i posti chiave nel clero cittadino. Seguendo i modelli della *Reichskirche* Gerardo collaborò con i laici per diffondere la regola canonicale nel clero secolare. Della sua opera per il riordino della vita comune del clero nella diocesi fiorentina, lui papa, siamo informati da molti documenti[151]. L'opera era già cominciata durante il suo episcopato: ci resta infatti un documento destinato al clero canonicale della chiesa di Sant'Andrea a Mosciano nel quale nomina esplicitamente un gruppo di laici – ben noti, tra l'altro, perché facenti parti della clientela dei conti Cadolingi – «tutores et defensores» della chiesa[152].

4. Conclusione

Gerardo riuscì quindi ad arginare, ma non a risolvere, la questione di fondo della Chiesa fiorentina. Noi la vediamo fare capolino dietro le vicende del patrimonio, dei contrasti tra canonici e monaci di San Miniato, ma si trattava di un problema di natura più complessa e di portata assai più vasta. Era lo stesso problema che aveva cominciato a pesare sugli episcopati di Firenze e Fiesole una cinquantina di anni prima: le ingerenze secolari nel patrimonio della Chiesa. Queste ingerenze, a Firenze (e probabilmente anche a Fiesole, vista la contiguità degli episcopati ai primi del secolo XI), erano esercitate dal vasto gruppo familiare dei Visdomini. Certo, la concorrenza dei laici nell'uso dei beni della Chiesa non era una novità in sé; la novità rispetto al modello dell'episcopalismo particolaristico stava nel fatto che questo gruppo familiare – destinato nell'arco di pochi anni a ricavarsi una posizione assolutamente egemonica – non aveva nulla a che vedere con le parentele dei vescovi locali. Furono le indecisioni di Atto e Gerardo a portare divisione nel campo dei riformatori e quindi al rafforzamento del potere degli aristocratici laici, insinuatisi in questa discordia. Fu

probabilmente per questo che anche il tentativo di emancipazione impostato dal Mezzabarba sulla fondazione di un nuovo centro religioso suburbano e sulla collaborazione con stirpi signorili estranee alla città si arenò fin dal suo inizio[153]. Le indecisioni di Atto e Gerardo lasciarono un'eredità difficile per l'episcopato fiorentino, non a caso evanescente nella vita politica cittadina successiva e dunque anche nella cronachistica.

Per questa via i vescovi locali (tranne, forse, Iacopo di Fiesole e, per motivi opposti, il Mezzabarba) sono 'figure della storia', non 'figure del ricordo': il loro ruolo viene riconosciuto oggi dagli storici, ma è completamente scomparso dalla tradizione commemorativa cittadina, da quella che Assmann ha chiamato memoria culturale[154].

Forse, se la politica dei presuli fosse stata più univoca, se fosse andato in porto il progetto di Ildebrando di trasferirsi nel rifugio di San Miniato, avremmo avuto per tutto il secolo XI un episcopato forte, come ad Arezzo; si sarebbe inverato quel paradigma di città episcopale descritto da Tabacco soprattutto sulla base della Milano di Ariberto[155]. Ma poi, come ad Arezzo, la forza dell'élite cittadina avrebbe probabilmente preso il sopravvento e, come accadde alla cattedrale del Pionta verso il 1130, la sede extramuraria sarebbe stata abbattuta e il vescovo sarebbe stato riportato di forza in città. In parte – in piccolo, verrebbe da dire – fu quello che accadde anche all'episcopato fiesolano. Il tentativo di arroccare la cattedra tra solide mura ebbe un iniziale successo. Nell'arco di meno di un secolo, però, quell'aristocrazia laica dalla quale Iacopo il Bavaro e i suoi successori ritenevano di essersi definitivamente affrancati sarebbe tornata a minacciarli: dall'esterno e dall'interno. Secondo Pietro Santini, infatti, la Fiesole che si ostinava a resistere all'assedio fiorentino nell'estate del 1125 poteva solo scegliere se piegarsi ai *milites* della città vicina o restare l'ancella di un potente signore: Guido V dei Guidi[156].

«Non patiuntur iura minores maioribus dominari» sono le parole – amare e realistiche – che il cronista fiorentino Sanzanome attribuisce a un fiesolano ragionevole, deciso a non veder morire di stenti il suo popolo assediato[157]. Il fiesolano altri non era che il vescovo locale. In virtù della resa pacifica egli conservò alla propria sede l'autonomia da Firenze. Al termine del nostro viaggio tra tante figure pastorali non mi pare peregrino chiudere con questo accenno ad un vescovo anonimo, la cui prudenza consentì agli eredi di San Romolo di contemplare dall'altro, ancora per un secolo, il loro *ferum victorem*[158].

Note

[1] Ho pensato ad una possibile revisione del paradigma storiografico della simonia dei vescovi fiorentini Azzo e Pietro Mezzabarba mentre seguivo una tesi presso l'Istitu-

to Superiore di Scienze Religiose "Ippolito Galantini" (discussa nell'anno accademico 2008-09). L'autore della tesi – Tiziano Pecchioli – indagava l'agiografia relativa a Giovanni Gualberto, mettendo in evidenza alcune incongruenze narrative e testuali poco considerate fino ad ora. In una prima fase del lavoro avevo pensato di integrare i risultati della ricerca di Pecchioli in questo articolo, ovviamente con il suo pieno consenso. Limiti di spazio - e, soprattutto, di tempo - mi hanno invece imposto di terminare con l'inizio dell'episcopato fiorentino di Gerardo (1045-1061). Sono rimasti esclusi – per una questione cronologica - gli elementi di maggiore novità emersi dal lavoro di Pecchioli: soprattutto le figure di contorno presenti nelle *Vite* di Giovanni Gualberto e una riconsiderazione del ruolo dell'abate Oberto di San Miniato nella Firenze della riforma. Auspico di poter riprendere questa tematica e di riuscire, finalmente, a far uscire il lavoro a quattro mani che avevo progettato con Pecchioli. Della sua disponibilità e pazienza lo ringrazio vivamente.

Abbreviazioni usate nel testo:

AA.SS. = *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a Catholicis scriptoribus celebrantur quae ab antiquis monumentis latinis aliarumque gentium* [...], J. Bollandus [poi Société des Bollandistes] (cur.), Antverpiae (Anversa) [poi varia], apud I. Meursium [poi varia], 1643-1940, 69 voll.

ASF, D = Archivio di Stato di Firenze, *Diplomatico*, Normali.

Badia = *Le carte del monastero di Santa Maria in Firenze (Badia). I (sec. X-XI)*, a cura di L. Schiaparelli, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1990.

BHL = *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1898-1901, 2 voll.

Canonica = *Le carte della canonica della cattedrale di Firenze*, *(723-1149)*, a cura di R. Piattoli, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1938.

DBI = *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, in corso di pubblicazione; tutte le citazioni dal DBI si riferiscono alla versione *on line* www.treccani.it/biografie/; si ritiene pertanto superfluo indicare le pagine di ciascuna voce.

MGH = Monumenta Germaniae Historica

MGH, DD = Monumenta Germaniae Historica, Diplomata regum et imperatorum Germaniae

MGH, SS = Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (in Folio)

RIS2 = *Rerum Italicarum scriptores. Raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecinquecento, ordinata da L. A. Muratori. Riveduta, ampliata e corretta con la direzione di Giosuè Carducci. Nuova edizione*, Bologna, Città di Castello, a partire dal 1900.

San Miniato = *Le carte del monastero di San Miniato al Monte (secoli IX-XII)*, a cura di L. Mosiici, serie II, vol. IV, Firenze, Olschki, 1990.

Storia = R. Davidsohn, *Geschichte von Florenz*, Berlin, Mittler und Sohn, 1896-1927, 4 voll, trad. it.: *Storia di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1956-1968, 8 voll.

[2] Sull'agiografia vescovile in relazione con la memorialistica cittadina: S. Boesch Gajano, *La strutturazione della cristianità occidentale*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, Viella, 2005, pp. 91-156: 118-120. Sulla crisi della santità vescovile a partire dal Duecento: A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École Française de Rome, 1981, pp. 352-358. Sul caso specifico dell'Italia centrale si vedano ora: P. Licciardello, *Agiografia latina dell'Italia centrale, 950-1130*, in G. Philippart (sous la dir. de), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Turnhout, Brepols,1994-2010, 5 voll.: V, pp. 447-729 (in particolare, per Firenze e Fiesole, le pp. 540-560) e A. Degl'Innocenti, *Agiografia latina dell'Italia centrale, 1130-1220*, ivi, pp. 731-800 (in particolare per il passaggio a un'agiografia laicale pp. 764 sgg.).

[3] Si pensi in primo luogo ai fondamentali lavori di Giovanni Miccoli: *Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1960 e Id.,

Aspetti del monachesimo toscano nel secolo XI, in Id., *Chiesa gregoriana*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. 47-73. Sul movimento vallombrosano a Firenze: A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto e Firenze*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*, Atti del I colloquio vallombrosano (Vallombrosa 1993), Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 1995, pp. 83-112 e N. D'Acunto, *Lotte religiose a Firenze nel secolo XI: aspetti della rivolta contro il vescovo Pietro Mezzabarba*, «Aevum», LXVI (1993), pp. 279-312 (ora con il titolo *Le nuove regole del gioco: aspetti della rivolta contro il vescovo di Firenze Pietro Mezzabarba*, in Id., *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli, Liguori, 2007, pp. 85-133); con particolare riferimento alla storia patrimoniale e alle relazioni dei vallombrosani con l'aristocrazia laica, si vedano: F. Salvestrini, Disciplina caritatis*. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, alle pp. 303-326 e Id., *I conti Cadolingi e le origini del monachesimo vallombrosano*, in R. Stopani, F. Vanni (a cura di), *I Cadolingi, Scandicci e la viabilità francigena*, Firenze, Centro studi romei, 2010, pp. 71-80.

[4] Sull'episcopalismo di quest'epoca in relazione ai casi fiorentino-fiesolano si veda M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali nella* Tuscia *dei secoli X e XI: qualche considerazione a partire dall'esempio di Fiesole*, in M. Borgioli (a cura di), *Un archivio, una diocesi: Fiesole nel Medioevo e nell'età moderna*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 3-21: 5. Per un'agile e aggiornata sintesi sulla Chiesa italiana tra X e prima metà del secolo XI: G. Andenna, *La "Chiesa feudale"*, in G. Andenna, C. Alzati (a cura di), *Fontaneto - una storia millenaria: monastero, concilio metropolitico, residenza viscontea*, Novara, Interlinea, 2009, pp. 255-272. Per un caso specifico si veda: I. Musajo Somma, *Una Chiesa dell'impero salico. Piacenza nel secolo XI*, «Reti medievali Rivista», XII (2011), 2, pp. 103-150: 127-128.

[5] In questi termini si esprimeva già diversi anni fa Anna Benvenuti: *Stratigrafie della memoria: scritture agiografiche e mutamenti architettonici nella vicenda del "complesso cattedrale" fiorentino*, in D. Cardini (a cura di), *Il bel San Giovanni e Santa Maria del Fiore. Il centro religioso di Firenze dal Tardo Antico al Rinascimento*, Firenze, Le Lettere, 1996, pp. 95-127: 121. È impossibile dar conto in questa sede della produzione storiografica sull'agiografia vallombrosana e sugli scritti di Pier Damiani; bastino, per il primo argomento, i riferimenti al sempre valido saggio di S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», LXXVI (1964), pp. 99-216, da aggiornare con: A. Degl'Innocenti, *Agiografia vallombrosana del XII secolo*, in A. Guidotti, G. Cirri (a cura di), *Dalle abbazie, l'Europa: i nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII)*, Atti del convegno (Badia a Settimo 1999), Firenze, Maschietto, 2006, pp. 106-117; Ead., *Agiografia latina dell'Italia centrale, 1130-1220* cit., pp. 751-756. Per il versante damianeo si tenga conto che alla questione è stato necessario dedicare un capitolo di un intero volume bibliografico della serie *Opere di Pier Damiani*: si tratta del lavoro di U. Facchini, *Pier Damiani un Padre del secondo millennio. Bibliografia 1007-2007*, Milano, Città Nuova, 2007. Più in generale, sul monachesimo d'area italiana: F. Salvestrini, *La più recente storiografia sul monachesimo italico d'età medievale (ca. 1984-2004)*, in A. Zorzi (a cura di), *Percorsi recenti degli studi medievali. Contributi per una riflessione*, Firenze, Firenze University Press, 2008.

[6] O. Zumhagen, *Religiöse Konflikte und kommunale Entwicklung. Mailand, Cremona, Piacenza und Florenz zur Zeit der Pataria*, Köln Weimar Wien, Böhlau, 2002: per Zumhagen i movimenti popolari che accompagnarono e promossero la riforma della Chiesa fecero da levatrice per il successivo sviluppo dell'autogoverno comunale.

[7] In questa sede uso il termine nella sua accezione comune, senza implicazioni di tipo giuridico-istituzionale. Studi più approfonditi sull'argomento hanno tuttavia verificato un certo grado di coordinamento e istituzionalizzazione nello sforzo di condizionare la memoria di tutto quanto si oppose allo sforzo riformistico gregoriano: K.M. Sprenger, Damnatio memoriae *o* damnatio in memoria. *Qualche osservazione metodologica sui cosiddetti antipapi*, in *Condannare all'oblio. Pratiche della* damnatio memoriae *nel Medioevo*, Atti del convegno (Ascoli Piceno 2008), Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2010, pp. 67-87; si veda anche Id., *The Tiara in the Tiber. An Essay on the* damnatio in

memoria *of Clement III (1084-1100) and Rome's River as a Place of Oblivion and Memory*, in U. Longo, L. Yawn (ed. by), *Framing Clement III, (Anti)Pope*, «Reti Medievali Rivista», 13, 1 (2012), 153-174. Il lavoro di Sprenger fa anche il punto sui risultati delle numerose iniziative di ricerca sulla memoria d'ambito tedesco. Al punto di vista imperiale è dedicato il saggio sulla propaganda nella libellistica della lotta per le investiture di Fornasari: *Strumenti di propaganda antipapale nella libellistica e nella cronachistica imperiale: da Enrico IV a Enrico V*, in *La propaganda politica nel basso Medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2002, pp. 49-84. Si segnala un recente volume dedicato, però, soprattutto alle tradizioni commemorative ecclesiastiche: M. Borgolte, C.D. Fonseca, H. Houben (hrsg. von / a cura di) *Memoria: Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters = Memoria: ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2005. Sulla *damnatio memoriae* nel Medioevo (anche attraverso la deformazione delle tradizioni storiche già esistenti) si vedano i saggi in *Condannare all'oblio* cit., in particolare: G. Schwedler, Damnatio memoriae - *oblio culturale: concetti e teorie del non ricordo*, pp. 3-17. Il saggio di Schwedler, di respiro assai ampio, intende proporre una verifica fenomenologica delle possibilità dell'oblio consapevole e funzionale, possibilità negate alla dimensione individuale, ma non a quella collettiva della tradizione storica.

[8] G.W. Dameron, *Episcopal Power and Florentine Society, 1000-1320*, Cambridge, Massachusetts-London, England, Harvard University Press, 1991; P. Pirillo, *Firenze: il vescovo e la città nell'Alto Medioevo*, in G. Francesconi (a cura di), *Vescovo e città nell'alto Medioevo: quadri generali e realtà toscane*, Pistoia, Centro italiano di studi di Storia e d'Arte, 2001, pp. 179-201; E. Faini, *Firenze nell'età romanica. L'espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il territorio*, Firenze, Olschki, 2010, in part. alle pp. 230-248.

[9] Forse non solo per motivazioni di tipo politico, dunque, i cronisti trecenteschi collocarono in età carolingia la rifondazione della città: sulla tesi, comunque persuasiva, di un condizionamento politico tardomedievale per questa scelta si veda A. De Vincentiis, *Origini, memoria, identità a Firenze nel XIV secolo. La rifondazione di Carlomagno*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 115 (2003), pp. 385-444. Sul patrimonio mitistorico all'origine della storiografia su Firenze si veda da ultimo la bella introduzione di Riccardo Chellini all'edizione, da lui stesso curata, della *Chronica de origine civitatis Florentie*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 2009.

[10] Fenomeno, anche questo, tutt'altro che originale: cfr. S. Boesch Gajano, *La strutturazione* cit., pp. 118-120.

[11] Si parta dalle sempre valide pagine di *Storia*, I, pp. 131-132.

[12] Su tutte queste tematiche si veda l'ampio saggio: A. Benvenuti, *Stratigrafie* cit., pp. 113-114. Sui privilegi si veda P. Pirillo, *Firenze: il vescovo e la città* cit., p. 186 e E. Faini, *Firenze* cit., pp. 233-234.

[13] Su questo tema si veda: A. Benvenuti, *San Lorenzo: la cattedrale negata*, in A. Benvenuti, F. Cardini, E. Giannarelli (a cura di), *Le radici cristiane di Firenze*, Firenze, Alinea, 1994, pp. 117-134.

[14] *Storia*, I, pp. 123-124; A. D'Addario, *Alessandro, santo*, in DBI, II (1960). Si veda anche: A. Benvenuti, *Fiesole: una diocesi tra smembramenti e rapine*, in G. Francesconi (a cura di), *Vescovo e città nell'alto Medioevo* cit., pp. 203-239: 218-233.

[15] Sull'incursione normanna: *Storia*, I, p. 124.

[16] A. Benvenuti, *Fiesole* cit, pp. 223-229; *Storia*, I, pp. 124-128; A. Degl'Innocenti, *Donato, santo*, in DBI, XLI (1992).

[17] P. Licciardello, *Agiografia latina* cit., pp. 550-552.

[18] Su Villani e l'agiografia locale si veda A. Benvenuti, *Stratigrafie* cit., pp. 97-98 e 103-104. Nella cronaca di Villani (G. Villani, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, Parma, Fondazione Pietro Bembo/Ugo Guanda, 1990-1991) vengono citati ancora i fiorentini Maurizio (ivi, libro III, cap. 3), Ildebrando (ivi, libro II, cap. 2), Gerardo (ivi, libro V, cap. 16), Pietro II (ivi, libro VI, cap. 14); Alessandro di Fiesole è citato ivi, libro III, cap. 7.

[19] Arnolfo di Milano, *Liber gestorum recentium*, a cura di I. Scaravelli, Bologna, Zanichelli, 1996; Landulphus Senior, *Mediolanensis historiae libri quatuor*, a cura di A. Cutolo, in RIS², IV/2, Città di Castello, Zanichelli, 1942; Landulphus Junior, *Historia Mediolanensis*, a cura di C. Castiglioni, in RIS², V/3, Bologna, Zanichelli, 1934. Sulla cronachistica milanese dell'età della riforma si veda anche: O. Capitani, *Storiografia e riforma della Chiesa in Italia*, in *La storiografia altomedievale*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1970, pp. 557-629.

[20] *Le «Liber Pontificalis»*, texte, introduction et commentaire par L. Duchesne, C. Vogel, Paris 1886-1957, 4 voll.; *Agnelli Ravennatis. Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, ed. by D.M. Deliyannis, Turnhout, Brepols, 2006. Per un aggiornamento bibliografico sullo sterminato fiorire di studi su questi testi e per una considerazione del genere letterario al quale appartengono si può utilmente ricorrere a: F. Bougard, M. Sot (sous la dir. de), *Liber, Gesta, Histoire. Ecrire l'histoire des évêques et des papes de l'Antiquité au XXI^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2009.

[21] Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, a cura di L.A. Berto, Bologna, Zanichelli, 1999.

[22] L. Carratori, B. Hamilton, *Daiberto*, in DBI, XXXI (1985); M. Ronzani, *Chiesa e* civitas *di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropolita di Corsica (1060-1092)*, Pisa, GISEM-ETS, 1996, p. 177. Per quanto riguarda il caso pisano occorre ricordare che la storia cittadina dei secoli XI e XII venne coinvolta in una complessa operazione culturale con l'intento di attribuire a Pisa e alla sua intraprendenza marittima una missione provvidenziale. Su questo aspetto si veda il fondamentale volume di Marc von der Höh: *Erinnerungskultur und frühe Kommune. Formen und Funktionen des Umgangs mit der Vergangenheit im hochmittelalterlichen Pisa (1050-1150)*, Berlin, Akademie Verlag, 2006.

[23] *Historia custodum Aretinorum*, hrsg. von A. Hofmeister, MGH, SS, 30, 2, pp. 1468-1482. Il testo della *Historia* viene discusso in: G. Rossetti, *Origine sociale e formazione dei vescovi nel* Regnum Italiae *nei secoli XI e XII*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della* Societas Christiana *dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, pp. 57-88: 66-70 e W. North, *The Fragmentation and Redemption of a Medieval Cathedral: Property, Conflict and Public Piety in Eleventh-Century Arezzo*, in P. Gorecki, W. Brown (ed. by), *Conflict in Medieval Europe*, Aldershot/Brookfield, Ashgate Publishers, 2003, pp. 109-130.

[24] R. Savigni, *Episcopato e società cittadina a Lucca da Anselmo II (+1086) a Roberto (+1225)*, Lucca, Edizioni San Marco, 1996.

[25] L'atto portò all'abbandono del sito della vecchia cattedrale, caduta, in breve, in rovina. Di lì a poco, però, Iacopo l'avrebbe restaurata trasformandola in un monastero affidato a monaci camaldolesi. Questa decisione sarebbe stata la conseguenza di una visione miracolosa fatta da un monaco di Camaldoli, Azzo, trovatosi a pernottare tra le rovine dell'antica cattedrale. Nella visione uno dei vescovi defunti sepolti nella cattedrale abbandonata comandò al monaco di intimare al vescovo di provvedere al culto di quel luogo, benedetto dal sangue di settanta martiri. Il testo che tramanda la vicenda si trova pubblicato in A. Fortunio, *Historiarum Camaldulensium pars posterior*, I, Venezia, typographia Guerraea, 1579, p. 22 e in G.B. Mittarelli, A. Costadoni, *Annales Camaldulenses Ordinis sancti Benedicti*, Venezia, aere Monasterii Sancti Michaelis de Muriano, 1759-1773, 9 voll.: II, pp. 16-17. Su di esso si veda oltre la nota 45.

[26] Su questa *Vita* cfr. P. Licciardello, *Agiografia latina* cit., p. 550; sulla *Passio* di Romolo ivi, pp. 548-550 e A. Benvenuti, *Fiesole* cit. pp. 236-7; sulla *Passio* di Alessandro: P. Licciardello, *Agiografia latina* cit., p. 547.

[27] F. Roversi Monaco, *Lorenzo, vescovo di Amalfi*, in DBI, LXVI (2006); P. Licciardello, *Agiografia latina* cit., pp. 542-544; si veda anche A. Benvenuti, *Stratigrafie* cit., pp. 99, 119 e 120.

[28] P. Licciardello, *Agiografia latina* cit., pp. 545-6. Sul vescovo si veda anche *Storia,* I, 181-2.

[29] Vedi oltre il testo corrispondente alle note 123 e 145.

[30] Secondo Dameron si trattò di una reazione alla crisi del carisma dei presuli. Costoro, fortemente indeboliti dalla scelta di uno stile di vita laicale, avrebbero cercato di recuperare credibilità spirituale di fronte alla crescente intransigenza del loro popolo (G.W. Dameron, *Episcopal Power* cit., pp. 32-33). Pessimista sul contesto morale da cui sarebbe scaturita l'idea della fondazione anche Miccoli (Id., *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, a cura di A. Tilatti, Roma, Herder, 1999[2], p. 75). Da ultimo anche P. Licciardello, *Agiografia latina* cit., pp. 540-541 e 552. Sull'insistito formulario antisimoniaco del documento di fondazione di San Miniato: M. Ronzani, *Il monachesimo toscano del secolo XI: note storiografiche e proposte di ricerca*, in A. Rusconi (a cura di) *Guido d'Arezzo monaco pomposiano*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 21-53.

[31] Sul primo aspetto G.W. Dameron, *The Cult of St Minias and the Struggle for Power in the Diocese of Florence, 1011-1018*, «Journal of Medieval History», XIII (1987), n. 2, pp. 125-141; sul secondo: M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit. Si veda anche C. Leonardi, *San Miniato: il martire e il suo culto sul monte di Firenze*, in F. Gurrieri, L. Berti, C. Leonardi (a cura di), *La basilica di San Miniato al Monte a Firenze*, Firenze, Cassa di Risparmio di Firenze, 1988, pp. 279-285.

[32] A. Benvenuti, *Il* bellum fesulanum *e il mito delle origini fiorentine*, in M. Borgioli (a cura di), *Un archivio, una diocesi* cit., pp. 23-39: 37-8 e ancora A. Benvenuti, *Stratigrafie* cit., p. 118.

[33] Le stesse reliquie di San Miniato si dovevano trovare anche nella cattedrale, il santo infatti ne era contitolare; inoltre non è affatto certa una continuità insediativa sul Monte ove, secondo la tradizione, sarebbe esistita una basilica fin dal secolo VIII; su questi temi A. Benvenuti, *Stratigrafie* cit., p. 117. Sui vasti spazi intorno a Firenze controllati dal vescovo si veda P. Pirillo, *Firenze: il vescovo e la città* cit., p. 189 e E. Faini, *Firenze cit.*, pp. 37-39. Sulle numerose aree intorno al circuito murario, consacrate dalla memoria agiografica di Miniato stesso, e alcune già presidiate da edifici religiosi, A. Benvenuti, *Stratigrafie* cit., pp. 104 e 107. Del resto, il fenomeno della fortificazione della *domus episcopi* è stato letto come «segno precipuo dell'enfatizzazione del ruolo vescovile» e come «una delle iniziative concretamente intraprese dalle famiglie che detenevano il ruolo episcopale per proporre alla comunità una rappresentazione tangibile della propria specifica autorevolezza all'interno del contesto urbano»: M.C. La Rocca, *La formazione di nuove identità sociali, etniche e religiose tra V e VIII secolo*, in G. Cherubini, F. Franceschi, A. Barlucchi (a cura di), *Arezzo nel Medioevo*, Roma, Bretschneider, 2012, pp. 15-24: 21.

[34] Sull'ipotesi di una prima conquista di Fiesole da parte dei Fiorentini (ipotesi che si fonda sul racconto cronachistico di Giovanni Villani): A. Benvenuti, *Il* bellum fesulanum cit., pp. 33-34. Sebbene la questione debba essere approfondita, è merito di Anna Benvenuti aver messo in rilievo l'anomalia – anche da un punto di vista tattico-militare – di un centro cittadino (Firenze) dominato da una rocca indipendente anche dal punto di vista della giurisdizione ecclesiastica (Fiesole): è impensabile che la concorrenza oggettiva tra le due città non fosse sfociata in azioni militari ben prima del 1125 (data della conquista di Fiesole storicamente accettata). La possibilità di una convivenza pacifica poteva essere garantita dal controllo di entrambe le diocesi da parte dello stesso gruppo familiare. È questa l'ipotesi che cerco di sostenere nelle pagine che seguono ed è questo che mi induce a ritenere poco probabile una conquista fiorentina nei primi decenni del 1000, quando ancora la famiglia del vescovo fiesolano Regembaldo e lui stesso avevano solidissimi legami con Firenze.

[35] A. Benvenuti, *Il* bellum fesulanum cit., pp. 38-39 e M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali* cit., pp. 3-21: 14.

[36] Su Atto si vedano: O. Capitani, *Attone, vescovo di Firenze*, in DBI, IV (1962) e M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali* cit., pp. 15-16.

[37] Sull'agiografia vallombrosana si veda sopra la nota 4. Le *Vitae* alle quali si farà riferimento nel testo - quella di Andrea da Strumi e quella anonima dei primi del secolo

XII - sono pubblicate: la prima da F. Baethgen, in MGH, SS, 30, 2, Hannoverae, Hahn, 1934, pp. 1080-1104 (Andreae Strumensis, *Vita Iohannis Gualberti*), la seconda ivi, pp. 1104-1110 (*Vita Iohannis Gualberti auctore discipulus eius anonymo*).

[38] Rispettivamente: ivi, p. 1082 e p. 1105.

[39] *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. von K. Reindel, in MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, München 1983-1993, 4 voll.: I, n. 40, pp. 384-509.

[40] Ivi, II, n. 57, pp. 162-190.

[41] Sul primo: *Die Briefe* cit., I, n. 40, pp. 439 e 445. Sul secondo ivi, II, n. 57, p. 187; Robert Davidsohn identifica il vescovo citato da Pier Damiani con Atto in *Storia,* I, p. 247 n. 1; si veda O. Capitani, *Attone* cit..

[42] *Die Briefe* cit., II, n. 45, p. 39.

[43] M.E. Cortese, *Signori, castelli, città. L'aristocrazia del territorio fiorentino tra X e XII secolo*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 210, 216.

[44] Hanno fatto scuola, in questo senso, le pagine di Davidsohn sulle condizioni della Chiesa fiesolana, periodicamente impoverita dai suoi stessi pastori (in relazione a Regembaldo, ad esempio: *Storia*, I, pp. 222-224); si legga anche il profilo biografico di un altro vescovo (*Atinulfo*, voce redazionale in DBI, IV, 1962) ove è descritto come dilapidatore dei beni della diocesi; l'opinione espressa in questa sede è diversa: si veda oltre in questo stesso paragrafo.

[45] F. Ughelli, *Italia Sacra*, t. III (*complectens metropolitanas, earumque suffraganeas ecclesias, quae in Hetruria nobilissima Italiae provincia recensentur*), Editio secunda, aucta & emendata, cura et studio Nicolai Coleti, Venezia, apud Sebastianum Coleti, 1718, col. 224. Sulla questione delle responsabilità dei parenti di Regembaldo, si veda più avanti nel testo.

[46] F. Thaner, *Papstbriefe*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», IV (1879), pp. 401-406: 401. Cfr. *Atinulfo* cit. e M.E. Cortese, *Signori* cit., p. 212. La cattiva fama di Atinulfo sembra piuttosto dovuta al tentativo di rivendicare alcuni beni ceduti dal suo predecessore Iacopo all'abbazia di San Bartolomeo, affidata a monaci camaldolesi. Il ricordo del tentativo di Atinulfo si deve ad una memoria d'ambito camaldolese vergata nel 1050 in occasione dell'intervento nella vertenza del pontefice Leone IX. In questa occasione i monaci avrebbero presentato al papa i privilegi emanati da Iacopo e avrebbero, quindi, vinto la causa. La stessa memoria – giuntaci nella versione a stampa del Fortunio e negli *Annales Camaldulenses* di Mittarelli e Costadoni (vedi sopra, nota 23) non nasconde che l'azione di Atinulfo derivava dal fatto che «Iacobus mensam ac censum episcopalem nimium imminuisset» (si veda anche *Storia*, I, p. 280). Ne risulta, quindi, per Fiesole – e, come si vedrà dalle pagine seguenti, anche per Firenze – una sostanziale contraddittorietà nell'azione dei vari presuli, una mancanza di coerenza che porterà alla diffamazione del ricordo da parte degli enti di volta in volta colpiti dai ripensamenti dei vescovi.

[47] G. Tellenbach, *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, Oxford, Blackwell, 1948 [ed. or.: *Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Leipzig, Kohlhammer, 1936], pp. 89-97; con maggiore dettaglio sulle chiese private e citazione della bibliografia specifica: Id., *The Church in Western Europe from the Thenth to the Early Twelfth Century*, Cambridge, University Press, 1993 [ed. or.: *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprech, 1988], pp. 75-90.

[48] Su questo aspetto: E. Faini, *Firenze* cit., pp. 236-238.

[49] A. D'Addario, *Alessandro* cit.; AA. SS., *Iunii*, I, Anversa 1695, pp. 749-751.

[50] Sul matrimonio degli ecclesiastici e sul tema, distinto, della loro coabitazione con donne (concubinato), ampiamente tollerata, questa, fino ai primi decenni del secolo XI, si veda: G. Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1977, pp. 473-567.

[51] R. Davidsohn, *Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz*, Berlin, S. Mittler und Sohn, 1896-1908, 4 voll.: I, pp. 39. Sulla famiglia si veda ora anche E. Faini, *Aspetti delle relazioni familiari nel Fiorentino. Il mutamento tra i secoli XI e XIII*, «Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Age», 121-1 (2009), pp. 137-157: 145-146.

[52] *Canonica*, n. 11 (941 agosto).

[53] *Badia*, n. 7 (986 luglio 29).

[54] *Badia*, n. 7 (986 luglio 29); *Canonica*, n. 14 (964 luglio).

[55] *Canonica*, n. 12 (955 febbraio), n. 14 (964 luglio).

[56] «Ut isti canonici [...] ad refectionem unusquisque veniant Illam ecclesiam S. Mariae [...] et in ipsa mansione descendant et cum dilectione Dei cibum sumere valeant et cum refecti fuerint, laudes Deo referant»: F. Ughelli, *Italia Sacra* cit., III, coll. 216-217. Sul vescovo Zenobio vedi *Storia*, I, pp. 163-164; nel documento appena citato si fa riferimento a un «pessimus Vuinizones» che avrebbe agito contro la Chiesa Fiesolana «modo desolata et in ruinis posita». Di Guinizone, però, non si dice mai che è stato vescovo, anche se i canonici dicono a Zenobio che la situazione tragica del patrimonio ecclesiastico si deve a «gravem intentionem, et malignam inustamque ordinationem, quam ille pessimus Vuinizones egit contra te».

[57] F. Ughelli, *Italia Sacra* cit., III, col. 226. Il nome – considerando anche le varianti – nei documenti rogati a Firenze compare raramente e spesso in relazione con famiglie di chierici. Presentiamo qui una rassegna completa delle occorrenze fino al 1050, escludendo, ovviamente, i documenti che sono palesemente riferibili alla famiglia del vescovo di Fiesole e segnalando i casi nei quali c'è un riferimento a una famiglia di chierici o alla chiesa di San Martino: *Badia*, n. 9 (995 novembre) («Raimbaldo», testimone in un livello che ha come destinatario un chierico); ivi, n. 12 (998 giugno) («Petrus bone memorie Raimbaldi» testimone in un atto che riguarda beni vicini alla chiesa di San Martino del Vescovo); ivi, n. 14 (1001 gennaio) («Regembaldus clericus»); *San Miniato*, n. 12 (1011 aprile); *Badia*, n. 23 (1013 settembre); *San Miniato*, n. 21 (1045 gennaio 2).

[58] *Canonica*, n. 16 (967 giugno 25).

[59] Per la cronotassi vescovile fiorentino-fiesolana dei secoli IX-X Anna Benvenuti (*Stratigrafie* cit., p. 113 e *Fiesole* cit., p. 230, da cui traggo la citazione) parla di una «tradizione di reciprocità» tra le due diocesi visibile anche nel nome dei presuli: stessi nomi, talvolta con una regolarità rintracciabile in alcune genealogie note; cito per tutte quella dei fondatori di Passignano alla fine del secolo IX (Zanobi e Sichelmo, fratelli, il primo vescovo di Fiesole. Zanobi è il nome di un altro vescovo di Fiesole a fine secolo X, contemporaneo di un vescovo di Firenze di nome Sichelmo). Per una possibile spiegazione: A. Benvenuti, *Il* bellum fesolanum cit., p. 33.

[60] *Canonica*, n. 6 (893 marzo 1).

[61] G. Ammannati, *La scrittura dei notai fiorentini nei secoli X e XI. Con un* excursus *su due documenti del notaio Lamberto (S. Pier Maggiore, 1067 febbraio 27; S. Maria di Rosano, 1045 febbraio 18)*, «Medioevo e Rinascimento. Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell'Universita di Firenze», XX (2009), pp. 33-70: 34.

[62] *Ibidem*.

[63] Pur nella assoluta sporadicità della documentazione anteriore al X secolo è degno di nota che un diploma di Ludovico II menzioni nell'854 un «Ragimbaldus» come destinatario ultimo di un livello della Chiesa romana riguardante un monastero e una *curtis* in Mugello (MGH, *Diplomata Karolinorum*, IV, hrsg. von K. Wanner, München 1994, n. 15).

[64] C. Violante, *L'immaginario e il reale. I 'da Besate': una stirpe feudale e 'vescovile' nella genealogia di Anselmo il Peripatetico e nei documenti*, in C. Violante (a cura di), *Nobiltà e Chiese nel Medioevo e altri saggi. Scritti in onore di Gerd Tellenbach*, Roma, Jouvence, 1993, pp. 97-157: 140-2.

[65] *Die Briefe* cit., I, n. 40, p. 439.

[66] MGH, DD, IV, hrsg. von H. Bresslau, Hannoverae et Lispiae 1909, n. 78, p. 102, 21-23.

[67] H. Bresslau, *Manuale di diplomatica per la Germania e l'Italia*, trad. di A.M. Voci-Roth, Roma, Ministero per i Beni culturali e Ambientali, 1998 [ed. or. Leipzig 1912-1931, 2 voll.], pp. 699-704.

[68] MGH, DD, IV cit., p. 102, 20.

[69] MGH, DD, III, hrsg. von H. Bresslau, Hannoverae 1900-1903 (Enrico II e Arduino); MGH, DD, V, hrsg. von H. Bresslau, P.F. Kehr, Hannoverae 1931 (Enrico III). L'avverbio *infeliciter* compare ancora nella medesima arenga di due documenti, il primo di Corrado II, l'altro di Enrico III (MGH, DD, IV cit., p. 49 e MGH, DD, V cit., p. 57). Nei documenti di Enrico II ritroviamo l'aggettivo *infelix* nella *minatio* di un privilegio (MGH, DD, III cit., p. 120) e nel dispositivo di un altro (ivi, p. 93), peraltro in quest'ultimo caso qualifica la *paupertas*, non una persona.

[70] Per tutte le varianti si veda: Ch. Du Fresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Graz, Akademische Druck – U., 1954, voce *Conquestare*, v. II, p. 510. Si tenga conto, però, che nel vocabolario della cancelleria si trova declinato il medio *conqueri* («conquestus est») in contesti che fanno pensare al significato di querelarsi presso un'autorità: MGH, DD, V cit., pp. 39: 11 e 325: 13, 24.

[71] Ch. Du Cange, *Glossarium* cit., voce *Conquestare*, v. II, p. 510.

[72] MGH, DD, IV cit., p. 102: 31, 33, 37.

[73] MGH, DD, III cit., p. 330: 16; MGH, DD, IV cit., pp. 77: 19, 118: 19; MGH, DD, V cit., pp. 225: 5, 260: 26 («conquisitio»).

[74] MGH, DD, IV cit., p. 102: 23-24.

[75] F. Ughelli, *Italia Sacra* cit., III, coll. 219-220.

[76] La cultura del *magister cantorum* Rozo - certamente di matrice ecclesiastica, secondo Luciana Mosiici - ci è nota anche attraverso i documenti che egli stese per il suo vescovo Atto: *San Miniato*, n. 14 (1038 febbraio) e 22 (datazione incerta); *Canonica*, n. 38 (1036 novembre). Su Rozo cfr. l'introduzione al documento *San Miniato*, n. 14.

[77] A. Ambrosioni, *Niccolò II*, in M. Bray (a cura di), *Enciclopedia dei papi*, Roma, Istituto dell'enciclopedia italiana, 2000, 3 voll. (si fa riferimento alla versione disponibile *on line* [07/12]: http://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-ii_(Enciclopedia-dei-Papi)/).

[78] *Canonica*, n. 53 (1050 luglio 13) e n. 148 (1097 ottobre 20).

[79] C. Violante, *II vescovo Gerardo - papa Niccolo II e le communità canonicali nella diocesi di Firenze*, «Bolletino storico pisano», XL-XLI (1971/72), pp. 17-22: 17. Nella nota Violante fa riferimento alle decisioni del concilio lateranense della quaresima del 1059.

[80] *Die Briefe* cit., I, n. 40, p. 439, 440. Si veda anche *Storia*, I, p. 228-229.

[81] *BHL 7334*, la *Passio* in AA.SS., *Iulii*, 2, Venezia 1747, pp. 258-262.

[82] Si veda sopra la nota 24.

[83] Si veda nota 25.

[84] C. Violante, *Il vescovo Gerardo* cit.

[85] *Die Briefe* cit., I, n. 40, p. 445.

[86] *Ibidem.*

[87] *Badia*, n. 92 (1073 genaio).

[88] Resta aperta la questione del motivo del racconto agiografico. Sebbene io propenda per una integrazione di questo racconto nel contesto della fiorente agiografia episcopale contemporanea, non posso escludere che il diacono Rozo abbia voluto difendere la tradizione locale del clero ammogliato contro le ambizioni riformatrici del neoeletto Gerardo. Su casi simili di difesa della tradizione milanese espressi attraverso racconti di taglio storiografico si veda la nota 103.

[89] Il documento al quale si fa riferimento è edito sia in *Badia*, n. 59, sia in *Lettere originali del Medioevo latino (VII-XI sec.). I. Italia*, a cura di A. Petrucci, G. Ammannati,

A. Mastruzzo, E. Stagni, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2004, n. 9 (da questa edizione le citazioni nel testo).

[90] Sull'«abusive» si veda la nota filologica al testo corrispondente: *Lettere originali* cit., p. 84 e ivi, p. 77.

[91] Si trattava, peraltro, di Ugo, figlio di Regembaldo (si veda il commento all'edizione del testo in *Lettere originali* cit., p. 77), che rimarrà tranquillamente al suo posto di rettore della chiesa almeno fino al 1070 (*ibidem*).

[92] *Badia*, n. 38 (1034 maggio) e n. 39 (1034 agosto).

[93] F. Salvestrini, Disciplina caritatis cit., pp. 307-314. Sulla cronologia dell'ingresso del monastero nella congregazione si veda P. Licciardello, *Il culto dei santi nei manoscritti medievali dell'abbazia di San Fedele di Strumi-Poppi*, «Hagiographica», XVIII (2011), pp. 135-195: 139.

[94] *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulus eius anonymo* cit.

[95] F. Ughelli, *Italia Sacra* cit., III, col. 220. Anche l'atto del 1017 - *Badia*, n. 24 (1017 gennaio 4), con il quale Regembaldo ordinava suo nipote rettore della chiesa di famiglia - è sottoscritto da Ildebrando.

[96] Vedi sopra la nota 33.

[97] E. Faini, *Firenze* cit., pp. 235-238.

[98] Qui e sotto da *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulus eius anonymo*, p. 1106.

[99] *Canonica,* n. 31 (1025 agosto 2).

[100] E. Faini, *Firenze* cit., pp. 236-237.

[101] G.W. Dameron, *Episcopal Power* cit., pp. 33-37, M.E. Cortese, *Signori* cit., pp. 210, 213.

[102] Rimando ancora a M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali* cit., pp. 3, 14-15.

[103] Sui Vallombrosani: F. Salvestrini, Disciplina caritatis cit., pp. 303-326 e Id., *I conti Cadolingi* cit. Su Pier Damiani: N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1999, in particolare (relativamente al nostro contesto) si ricorda l'epistola indirizzata a un membro della famiglia Guidi intorno agli anni '40 (pp. 17-20). Utile anche il più agile lavoro di Id., *L'aristocrazia del* regnum Italiae *negli scritti di Pier Damiani*, in A. Spicciani (a cura di), *Formazione e strutture dei ceti dominanti nel medioevo. Marchesi conti e visconti nel regno Italico (secc. IX-XII)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 2003, pp. 321-342 (in appendice alcune tabelle che segnalano le occorrenze notevoli di laici nelle lettere damianee). Sull'ambiguo rapporto dell'aristocrazia laica con i riformatori – interpretato come atteggiamento opportunistico per giustificare la ribellione al potere marchionale, specie al tempo del Mezzabarba – si vedano: Y. Milo, *Dissonance between Papal and Local Reform Interests in Pre-Gregorian Tuscany*, «Studi medievali», XX (1979), pp. 69-86 e Id., *Political Opportunism in Guidi Tuscan Policy*, in *I ceti dirigenti in Toscana nell'età precomunale*, Pisa, Pacini, 1981, pp. 208-223.

[104] Sulla forte tradizione di autonomia del clero milanese e sul suo legame con l'episcopato: A. Ambrosioni, *Vescovo e città nell'alto Medioevo: l'Italia settentrionale*, in G. Francesconi (a cura di), *Vescovo e città nell'alto Medioevo* cit., pp. 17-33: 29.

[105] M. Ronzani, *Pietro Mezzabarba e i suoi confratelli. Il reclutamento dei vescovi della «Tuscia» fra la morte di Enrico III e i primi anni del pontificato di Gregorio VII (1056-1078)*, in S. Balossino, G.B. Garbarino (a cura di), *L'organizzazione ecclesiastica nel tempo di San Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI*, Atti del convegno (Acqui Terme 2004), Acqui Terme, Editrice Impressioni Grafiche, 2007, pp. 139-186: 141.

[106] C. Violante, *Arnolfo di Milano*, in DBI, IV (1962) e P. Chiesa, *Landolfo Seniore*, in DBI, LXIII (2004). Si vedano anche O. Capitani*, Storiografia e riforma della Chiesa in Italia (Arnolfo e Landolfo seniore di Milano)*, in *La storiografia altomedievale* cit, pp. 557-630 e J.W. Busch, *Die Mailänder Geschichtsschreibung zwischen Arnulf und Galvaneus Flamma. Die Beschäftigung mit der Vergangenheit im Umfeld einer oberitalienischer*

Kommune vom späten 11. bis zum frühen 14. Jahrhundert, München, Fink, 1997, alle pp. 39-41.

[107] Un esempio di quello che Kai Sprenger ha chiamato *damnatio in memoria* (Damnatio memoriae cit., p. 87).

[108] M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali* cit., p. 14. Si veda anche N. D'Acunto, *Mezzabarba Pietro*, in DBI, LXXIV (2010). Sull'episcopalismo si veda: C. Violante, *Le istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centro-settentrionale durante il Medioevo: province, diocesi, sedi vescovili*, in Id., *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel Medioevo*, Palermo, Accademia nazionale di Scienze, Lettere ed Arti, 1986, pp. 25-62.

[109] *Die Briefe* cit., II, n. 57, pp. 187-188.

[110] Ivi, p. 1081, 23-26.

[111] G. Ammannati, *La scrittura* cit., p. 11, n. 84.

[112] A partire da R. Davidsohn: *Storia*, I, p. 249.

[113] Il documento in *Die Briefe* cit., II, n. 44, pp. 7-33 (la data di composizione dovrebbe collocarsi tra 1055 e 1057). Sulla lettera e sulla personalità di Teuzone si veda N. D'Acunto, *I laici* cit., pp. 158-168.

[114] *Die Briefe* cit., II, n. 44, p. 27 e nota 59.

[115] Su questo testo, indirizzato ai «religiosis fratribus sanctae Florentinae ecclesiae clericis», si veda N. D'Acunto, *I laici* cit., p. 161: si tratta di una violenta invettiva contro la «peregrina doctrina» insegnata da certi che «sub monachice professionis nomine plebibus imperant»: difficile non scorgere in costoro i vallombrosani, accesi dalla predicazione del Gualberto e di Teuzone (*Die Briefe* cit., II, n. 45, p. 36).

[116] N. D'Acunto, *I laici* cit., p. 165.

[117] Andreae Strumensis, *Vita Iohannis Gualberti* cit., p. 1082 e S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione* cit., pp. 154-155.

[118] *San Miniato*, n. 22 (datazione incerta).

[119] *San Miniato*, n. 14 (1038 febbraio).

[120] *San Miniato*, n. 22 (commento al documento, p. 142); *Storia*, I, p. 256.

[121] Sulla personalità di Oberto si vedano le brillanti considerazioni di Capitani: *Imperatori e monasteri in Italia centro-settentrionale (1049-1085)*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Atti della settimana di studio (Mendola 1968), Milano, Vita e Pensiero, 1971, pp. 423-487: pp. 445-447; un'analisi del profilo socio-culturale del suo abbaziato in Ammannati, *La scrittura*, p. 13.

[122] *Canonica*, n. 38 (1036 novembre). Sul testo, in parte ripreso da quello usato per l'istituzione della canonica fiesolana nel 1032, e sulla vita canonicale nel contesto toscano: M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali* cit., alle pp. 13-16 per i casi di Firenze e Fiesole.

[123] *Canonica*, n. 40 (1038 marzo 24), n. 40. Sull'usurpatore si veda anche *Storia*, I, pp. 225-227.

[124] *Canonica*, n. 31 (1025 agosto 2). Sulla questione della 'badiola' di Sant'Andrea e sui suoi passaggi tra canonica e San Miniato si veda anche: A. Puglia, *La marca di Tuscia tra X e XI secolo. Impero, società locale e amministrazione marchionale negli anni 970-1027*, Pisa, Campano, 2003, pp. LXIV-LXXVII, su cui si tornerà più avanti.

[125] *Storia*, I, p. 224.

[126] «Ibique prope ipse ecclesia iusta casa habitationis tue qui supra Petrus priimicerius» e «decimationem illa quam tu ipse Petrus priimicerius ad iura de ipsa ecclesia detines de loco Quinto»: *Canonica*, n. 31 (1025 ag 2), p. 88.

[127] *San Miniato*, n. 5 (1018 aprile 27).

[128] *Canonica,* n. 38 (1036 novembre), p. 105.

[129] *Canonica*, n. 40 (1038 marzo 24), p. 112.

[130] È questa l'opinione dell'editore di entrambi gli atti, Renato Piattoli (introduzione

al documento in *Canonica*, n. 40, 1038 marzo 24, pp. 111-112). Il documento del 1050 è pubblicato in *Canonica*, n. 54 (1050 luglio 15).

[131] *Canonica*, n. 38 (1036 novembre), pp. 106-107.

[132] Ivi, p. 107.

[133] Il documento è edito in F. Ughelli, *Italia Sacra* cit., coll. 231-234 e in *Acta imperii selecta. Urkunden deutscher Koenige und Kaiser, mit einem Anhang von Reichssachen, gesammelt von J.F.B. Herausgegeben aus seinem Nachlasse*, hrsg. von J.F. Boehmer, Innsbruck, 1870, pp. 594-595, n. 881. Per la datazione della copia si è confrontato il nome dei giudici sottoscrittori con il periodo della loro attività: il giudice Beniamino è attestato tra 1095 e 1142 (ASF, D, *Sant'Apollonia*, 1095 febbraio e G. Lami, *Sanctae Ecclesiae Florentinae Monumenta*, Firenze, Ab Angelo Salutatae, 1758, I, p. 73, 1142 novembre 12), Ugo de Bella nel 1142 *(ibidem)*, Corbizzo tra 1153 e 1166 (entrambi gli atti in *Le carte del monastero di Santa Felicita di Firenze*, a cura di L. Mosiici, Accademia toscana di Scienze e Lettere La Colombaria, Firenze, Olschki, 1969, n. 45 e n. 48).

[134] *San Miniato*, n. 14 (1038 febbraio). Il documento è commentato in *Storia*, I, pp. 265-266.

[135] Sulla questione della provenienza di Itta e sul contesto politico della donazione: F. Salvestrini, Disciplina caritatis cit., pp. 307-309.

[136] *San Miniato*, n. 5 (1018 aprile 27), p. 71: «Concedo locum videlicet et montem in quo positum est ipsum monasterium, qui antiquitus Florentinus vocabatur, nunc vero Mons sancti Miniatis».

[137] *San Miniato*, n. 22 (1038 febbraio-1045 gennaio 9)

[138] *San Miniato*, n. 14 (1038 febraio).

[139] C.D. Fonseca, *Lavoro agricolo e tempo liturgico*, in G. Musca (a cura di), *Uomo e ambiente nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Bari, Dedalo,1989, pp. 67-87: 84.

[140] *San Miniato*, n. 38 (1077 agosto 28).

[141] Si veda *San Miniato*, n. 13 (1034 novembre 27) e *Canonica*, n. 59 (1057 settembre 15).

[142] *Canonica*, n. 14 (1038 febbraio), p. 117.

[143] Il privilegio di Lamberto in *San Miniato*, n. 9 (1028 luglio); sulla dipendenza del documento di Atto da quello di Lamberto si veda l'introduzione diplomatitistica a quest'ultimo: *Canonica*, n. 14 (1038 febbraio).

[144] Sul ruolo sempre più invadente dei canonici nella gestione delle oblazioni alla chiesa vescovile tra secolo X e XI si veda M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali* cit., p. 11.

[145] *San Miniato*, n. 22 (datazione incerta), p. 144.

[146] Il documento è pubblicato in *Canonica*, n. 24 (datazione incerta); si veda la discussione in A. Puglia, *Il marchese* cit., p. LXXVI.

[147] *Canonica*, n. 53 (1050 luglio 13), p. 143 e ivi, n. 54 (1050 luglio 15), p. 148.

[148] A. Ambrosioni, *Niccolò II* cit.

[149] *Canonica*, n. 164 (1121 maggio).

[150] *Canonica*, n. 53 (1050 luglio 13); il privilegio per San Miniato è citato nella bolla di papa Alessandro II in favore del monastero dell'aprile 1065: *San Miniato* n. 28 (1065 aprile 16).

[151] Per i quali rimando al breve articolo di C. Violante: *Il vescovo Gerardo* cit.

[152] ASF, D, *Strozziane Uguccioni*, 1054 ottobre 25. L'atto era ignoto a Violante (*Il vescovo Gerardo* cit.).

[153] Su questo tentativo, che non è possibile discutere in questa sede, mi permetto di rimandare a E. Faini, *Firenze* cit., pp. 238-243.

[154] Il riferimento è alle pagine di I. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997 [ed. or. München 1992], pp. 26-30; per la distinzione tra 'figure del ricordo' e 'figure della storia': ivi, pp. 13-17. Si veda anche: Id., *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano, Adelphi, 2000 [ed. or. München-Wien 1998], p. 18.

[155] G. Tabacco, *La città vescovile nell'Alto Medioevo*, in P. Rossi (a cura di), *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 327-345.

[156] P. Santini, *Studi sull'antica costituzione del Comune di Firenze*, «Archivio storico italiano», s. V, XXV (1900), pp. 25-86: 54-56.

[157] Sanzanominis Iudicis, *Gesta Florentinorum*, in O. Hartwig, *Quellen und Forschungen zur ältesten Geschichte der Stadt Florenz*, I/2, Halle 1880, pp. 1-34: 5, ll. 1,2.

[158] Sulla questione della cattività fiesolana a partire dal 1228 circa si veda ora l'introduzione di Riccardo Chellini alla *Chronica de origine civitatis Florentiae* cit., opera scritta, secondo Chellini, proprio negli anni immediatamente precedenti alla definitiva perdita dell'autonomia fiesolana.

Francesco Salvestrini

La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)

1. La tradizione letteraria e la documentazione coeve, unitamente alla memorialistica erudita e alla storiografia ecclesiastica di epoca successiva, hanno evidenziato come la storia del cristianesimo fiorentino a cavallo fra XI e XII secolo sia stata improntata, in larga misura, dall'azione moralizzatrice di alcuni monaci benedettini, figure che condizionarono anche i modelli della santità[1]. Sappiamo, inoltre, che Firenze fu uno tra i centri principali della riforma ecclesiastica di orientamento imperiale almeno dalla Pentecoste del 1055, anno nel quale il pontefice Vittore II (1055-57) convocò una sinodo che riunì in città oltre un centinaio di prelati e da cui uscì una ferma condanna della simonia, del nicolaismo e delle altre piaghe che allora gravavano il corpo della Chiesa[2].

Scopo del presente contributo è il tentativo di evidenziare il ruolo svolto dagli ambienti regolari nel delinearsi della coscienza religiosa e dell'identità civica fiorentine durante questo difficile ma cruciale periodo. Particolare attenzione verrà prestata alle dinamiche innescate dal nuovo cenobitismo che in seguito farà capo all'abbazia di Vallombrosa, guida della lotta contro la corruzione del clero. Al riguardo si proporrà una nuova lettura della celebre prova del fuoco voluta da tali monaci presso il chiostro di Settimo (1068), un episodio che assurse a simbolo della riforma ecclesiastica ben oltre i confini delle diocesi toscane. Si analizzeranno, dell'evento, le caratteristiche e le implicazioni, sia alla luce della cultura monastica e clericale, sia nell'ottica di una definizione dell'identità municipale, allorché il popolo dei fedeli fu chiamato per la prima volta a giudicare la condotta e la moralità del proprio vescovo. In questo senso cercheremo anche di confrontare ciò che venne emergendo dal contesto locale con quanto si verificò negli stessi anni a Milano, dati gli stretti rapporti che il monachesimo fiorentino instaurò con alcuni esponenti della pataria lombarda.

2. Prima, però, di passare all'esame degli eventi occorre fornire alcuni ragguagli circa il contesto ecclesiologico, la compagine religiosa e l'ambiente sociale in cui essi presero forma. A Firenze si trovavano già nel IX secolo antichi istituti di perfezione e dipendenze di importanti cenobi padani quali Nonantola, San

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 51-79
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

Pietro in Ciel d'Oro di Pavia e San Zeno di Verona[3]. Tuttavia il monachesimo si stagliò con nettezza nel panorama storico della città medievale soprattutto dagli ultimi decenni del secolo X. La sua affermazione fu determinata dal favore della corte marchionale – soprattutto all'epoca del marchese Ugo (ca. 950-1001) –, nonché dall'episcopato di orientamento filoimperiale.

Ugo e sua madre Willa fondarono e protessero numerose istituzioni regolari. Fra queste emerse senza dubbio la Badia Fiorentina (Santa Maria), sorta lungo il perimetro orientale delle mura urbiche (978) e in seguito nobilitata dal sepolcro del marchese[4]. Sulla base di schemi collaudati[5], il vertice politico della Tuscia trovò nei chiostri un saldo punto di riferimento per la difesa delle sue prerogative. Essendo, infatti, privo di eredi, Ugo fece di alcune abbazie regie i nuclei di consistenti proprietà fondiarie, in grado di contrastare l'erosione del proprio allodio e quella del fisco di pertinenza marchionale ad opera dell'emergente aristocrazia dei *comites*[6]. D'altro canto la promozione di una perfetta vita monastica conferì al *dominus* i tratti del novello Salomone e del perfetto principe cristiano che in seguito gli furono riconosciuti dalla retorica di Pier Damiani[7]. La Badia divenne, quindi, fin dalle sue origini, la prima fondazione monastica intesa come deposito memoriale delle tradizioni politiche e religiose locali, centro di culto e di assistenza (si pensi all'ospedale attivo presso l'edificio)[8], nonché elemento fondamentale per l'autocoscienza cittadina.

Ma, come dicevamo, il monachesimo si avvalse anche dell'appoggio vescovile. Il presule Ildebrando (1008-24), prelato filoimperiale alla ricerca di autonomia dall'autorità del margravio[9], dette origine al monastero suburbano di San Miniato al Monte (1018), che venne così a delinearsi come un particolare tipo di *Eigenkloster*[10]. Che l'intento di tale pastore fosse quello di avvicinarsi alle istanze dell'aristocrazia devota al martire Miniato[11], oppure che egli mirasse a consolidare il proprio ruolo di fronte alla crescita della città e all'abbraccio soffocante dei ceti eminenti urbani attraverso l'erezione di una nuova cattedrale[12], appare comunque chiaro come il rafforzamento dell'episcopio, che si avviava a subire attacchi e forme di delegittimazione, potesse passare efficacemente dalla dotazione di un monastero[13].

3. Tuttavia, se l'azione delle autorità laiche ed ecclesiastiche impresse un nuovo impulso alla vita regolare seguendo schemi sostanzialmente tradizionali, le peculiarità del monachesimo fiorentino non tardarono a manifestarsi nel più intenso rapporto che alcuni suoi esponenti portatori di radicali istanze religiose instaurarono, nel tempo, con la collettività cittadina. Risulta di particolare interesse la figura dell'eremita Teuzzone, vissuto fra X e XI secolo presso la Badia Fiorentina, di cui era stato monaco. Forse in rotta col proprio abate (stando ai suoi detrattori), ma implicitamente col suo consenso (è, infatti, interessante il tentativo di dialogo che il superiore cercò di instaurare con lui per il tramite di

Pier Damiani), Teuzzone aveva scelto la vita solitaria, sia pure all'interno dello spazio abitato[14]. Occorre subito precisare che di questo personaggio ci parlano due testimonianze diametralmente opposte. Nella *Vita* di Giovanni Gualberto dettata da Andrea di Strumi (ca. 1092) Teuzzone è definito «magnum et famosissimum senem»[15]; e l'autore precisa come egli godesse di un notevole seguito popolare. Fu proprio in considerazione della sua fama che Giovanni, monaco di San Miniato ormai in contrasto col proprio superiore per il peccato di simonia di cui quest'ultimo si era macchiato, si rivolse a lui come a un padre spirituale, e da lui fu esortato ad accusare pubblicamente sia l'abate Uberto che il vescovo Attone (ca. 1032-36) per aver acquisito col denaro le loro dignità. Il fatto che, come riferisce l'agiografo, Teuzzone si sia spinto fino a provocare indirettamente lo sdegno dei cittadini, i quali non credettero alle denunce di Giovanni esposte loro dai banchi dell'affollato Mercato Vecchio[16], nulla toglie all'ammirazione che quell'uomo di santa vita suscitava nella comunità laicale fiorentina[17].

Di segno ben diverso risultano due lettere composte da Pier Damiani, la numero 44 dell'edizione Reindel, databile al periodo 1055-57, indirizzata a Teuzzone, e la numero 45 inviata intorno al 1055 al clero e al popolo fiorentino[18]. In esse il celebre cardinale dimostrò di non aver accolto l'ossimorico accostamento di «urbici eremitae, forenses videlicet solitarii», e valutò la scelta compiuta da Teuzzone come un atto di disprezzo verso i suoi stessi confratelli. Ricorrendo a un'esortazione retorica che non possiamo escludere ricalcasse un dialogo reale, Pier Damiani rimproverò al religioso di essersi accostato di rado ai sacramenti e di non averlo fatto tramite i sacerdoti del monastero cui apparteneva. Egli, inoltre, censurò l'eremita, così come farà in seguito con i seguaci di Giovanni Gualberto, per la mancanza di discrezione, di ubbidienza e di umiltà[19].

Una rilettura di questi testi suggerisce che le critiche avanzate dal priore di Fonte Avellana fossero soprattutto il frutto della sua preoccupazione circa il consenso di cui Teuzzone godeva all'epoca in città. Anche qualora vi fosse un effettivo contrasto tra l'abate della Badia e il monaco fuoriuscito, non è detto che l'intera comunità regolare censurasse il comportamento di quel singolare eremita. Non è neppure da escludere che il giudizio del locale superiore non coincidesse del tutto con quello di Pier Damiani, considerato il fatto che proprio la presenza di Teuzzone aveva garantito al monastero prestigio e notorietà. Basti ricordare in proposito la donazione compiuta nel 1038 dall'imperatore Corrado II in favore del cenobio «pro Dei amore animaeque nostrae remedio et pro orationibus Teuzonis ceterorumque fratrum», che non evidenzia alcun dissidio fra il solitario e la comunità[20].

L'ammirazione e la devozione verso questo personaggio dovettero permanere anche negli anni successivi. Se ciò non fosse, quando il dissidio tra i riformatori e il marchese, alleato del nuovo vescovo Pietro Mezzabarba, si fece più serrato, ossia a partire grosso modo dai tardi anni Cinquanta, forse le due autori-

tà non avrebbero esitato ad eliminare una così scomoda figura, come cercarono di fare (stando sempre agli agiografi del Gualberto) in rapporto a quest'ultimo, con il celebre assalto al monastero di San Salvi[21]. Per altro verso l'immagine di Teuzzone quale emerge dalle fonti di parte monastica appare meno sovversiva rispetto a quella descritta e condannata da Pier Damiani. Infatti l'Anonimo biografo di Giovanni Gualberto (primo secolo XII), la cui testimonianza risulta per certi aspetti più vicina ai fatti narrati e meno ideologicamente connotata di quella che fornisce il patarino Andrea di Strumi, lascia intendere che Teuzzone non aveva consigliato al giovane transfuga di San Miniato di denunciare pubblicamente la condotta del proprio abate, bensì di adoperarsi affinché la comunità lo allontanasse. Solo di fronte all'impossibilità di conseguire questo obiettivo Giovanni e i suoi seguaci avrebbero dovuto lasciare il loro chiostro, rompendo platealmente il voto di stabilità[22]. Inoltre l'altro biografo antico del Gualberto, Attone da Pistoia, riferisce come Teuzzone avesse esortato i confratelli ormai riuniti nelle selve di Vallombrosa affinché conferissero a Giovanni il titolo di abate, favorendo in questo modo la normalizzazione della loro esperienza[23].

Per altro verso, ammesso che Teuzzone possa essere ritenuto e si considerasse lui stesso un eremita sul modello dei padri del deserto – cosa di cui le fonti non ci danno notizia[24] –, egli non costituiva l'unico esempio di solitario ritiratosi nei recessi dei contesti urbani. Basti ricordare, con riferimento ai secoli in esame, il siciliano Simeone († 1035), pellegrino fra Oriente e Occidente, che finì i suoi giorni come recluso nella *Porta Nigra* di Treviri[25]; oppure il venerabile Gualfardo († 1127), vissuto per un periodo in prossimità del monastero vallombrosano della Santissima Trinità di Verona[26].

Al di là delle censure avanzate da Pier Damiani, l'esame dei testi fa emergere un personaggio all'avanguardia nel movimento riformatore fiorentino; movimento che non esitò a fare della scelta monastica ed eremitica occasioni concrete di edificazione per i laici. In questo senso Teuzzone, padre spirituale di Giovanni Gualberto, incarnava quella che sarebbe presto diventata la forma più estrema e allo stesso tempo più sentita della religiosità cittadina, pronta a denunciare la corruzione del clero non di fronte alla cattedrale, espressione del vertice ecclesiastico, bensì sulla pubblica piazza che ospitava il periodico mercato. Teuzzone fu eremita fiorentino vicino ai fiorentini («cunctis salubria dabat monita et salutifera nemini negabat consilia»)[27]. Il solitario urbano emerge dalle fonti coi connotati del saggio al servizio della comunità, che accettava di buon grado la mortificazione e la penitenza non mirando esclusivamente alla remissione dei propri peccati, ma al fine di garantire la salvezza dei fedeli.

Oltre a Teuzzone l'ambiente monastico fiorentino espresse un altro personaggio destinato ad incidere profondamente sulle scelte compiute da Giovanni Gualberto. Si trattava di Guarino abate di Settimo (superiore fra 1011 e 1034), che scagliò i suoi strali contro il vescovo Ildebrando per essere quest'ultimo am-

mogliato e simoniaco. Anche Guarino costituisce un elemento nuovo nel panorama dei religiosi locali, in virtù del suo impegno diretto contro la corruzione della Chiesa. Le accuse che egli rivolse alla curia fiorentina appaiono più esplicite dalle pagine di Andrea di Strumi; laddove la testimonianza dell'Anonimo e quella di Attone da Pistoia sottolineano maggiormente come il nucleo dei riformatori mai indulgesse in comportamenti che potevano essere interpretati quali aperte violazioni della disciplina canonica[28]. In ogni caso Guarino presenta alcuni tratti che ritroveremo fra i rigoristi della generazione successiva, ossia il coraggio della denuncia, la grande attenzione alla dimensione etico-religiosa, l'organizzazione e la difesa delle comunità regolari.

Quest'ultimo dato emerge con chiarezza dai privilegi che l'imperatore Enrico III (1047) e i pontefici Benedetto VIII (testo perduto composto fra 1012 e 1024) e Leone IX (1049) concessero al monastero di Settimo, garantendo ad esso un'ampia esenzione dall'autorità dell'ordinario diocesano[29]; ed è attestato dalla protezione che offrì il conte Guglielmo Bulgaro dei Cadolingi (ca. 1034-75), patrono di Settimo, definito da Andrea di Strumi «catholicus […] adiutor»[30]. Ricordiamo, infine, che il legame di Guarino coi successivi protagonisti del movimento riformatore venne accentuato dall'anonimo agiografo di Giovanni Gualberto, forse un monaco vissuto nel cenobio di Guarino, il quale volle sottolineare come gli eremiti Paolo e Guntelmo trovati da Giovanni presso il sito di Acquabella, laddove egli fondò la comunità di Vallombrosa, provenissero da Settimo col consenso del loro abate[31].

4. Ma è tempo di giungere a quelli che abbiamo definito i protagonisti della riforma ecclesiastica cittadina, e quindi, in primo luogo, a Giovanni Gualberto (fine sec. X-1073). Stando agli agiografi questo religioso, forse proveniente da una famiglia della media aristocrazia rurale, prese i voti nel monastero di San Miniato a seguito di un semioforo miracolo indotto dal perdono che, rompendo il susseguirsi della faida familiare, egli aveva accordato all'assassino di un suo congiunto[32]. Possiamo al riguardo precisare che tale circostanza, lungi dal configurarsi come un semplice *topos* agiografico, può aver costituito il frutto di un compromesso tra la volontà del giovane *miles* e quella di suo padre. Quest'ultimo, infatti, forse accolse la clausura cercata dal figlio perché essa si compiva in un monastero prestigioso cui il ceto signorile era particolarmente devoto.

La vicenda di Giovanni a Firenze e la lotta da lui intrapresa fra 1065 e 1068 contro l'eresia simoniaca incarnata dal presule Pietro Mezzabarba (ca. 1062-68) risulta ben nota ed è stata ampiamente analizzata da un'importante storiografia[33]. Non è, quindi, il caso di ripercorrerla in dettaglio. Ci limitiamo a sottolinearne alcuni elementi forse non evidenziati a sufficienza dalla messe di studi finora condotti. In primo luogo, sebbene la battaglia dei monaci riformatori sia stata combattuta contro un episcopato di parte imperiale, Giovanni e i suoi se-

guaci non disdegnarono l'appoggio del sovrano e dei signori a lui variamente legati. Corrado II (imperatore dal 1027 al 1039) e il figlio Enrico, di passaggio a Firenze, avevano guardato con favore alla piccola comunità rifugiatasi nel folto delle selve di Vallombrosa, ed avevano inviato un vescovo del loro seguito a consacrare la mensa del suo semplice altare[34]. Occorre, quindi, non disgiungere in via pregiudiziale l'azione riformatrice di Giovanni e dei suoi alleati da quella intrapresa a Firenze per opera del clero cittadino e dei potentati laici protettori dei monasteri. Lo scontro avverrà sul piano del giudizio morale e religioso, ma non avrà implicazioni di carattere strettamente politico.

In seconda istanza vorrei precisare come appaia forse improprio indicare il transfuga di San Miniato ed i suoi primi *sodales* col termine normalmente in uso di 'Vallombrosani'. È ben vero che almeno dal 1037 Giovanni aveva fondato nella *Vallis Ymbrosa*, a circa venti chilometri da Firenze, una comunità cenobitica. Tuttavia il gruppo di radicali che in seguito capeggiò la rivolta contro il vescovo accusato di simonia non viene identificato nelle fonti coeve con riferimento esplicito al luogo di provenienza. Infatti il più antico impiego del termine 'vallombrosano' come aggettivo qualificante una fondazione monastica che riconosceva il magistero di Giovanni Gualberto risale, per quello che la documentazione ha finora restituito, solo al 1084, e non si riferisce all'ambiente fiorentino, bensì al monastero di Forcole presso Pistoia[35].

Ricordiamo, infine, che l'accusa di simonia rivolta al vescovo Pietro di origine pavese da Giovanni e dai suoi seguaci, con l'appoggio di quella parte dei canonici fiorentini che si era distaccata dal presule per il suo atteggiamento spregiudicato verso i beni del capitolo – ad esempio con l'alienazione della chiesa cittadina di San Procolo che apparteneva alla mensa canonicale[36] –, fu avanzata a più riprese e con un crescendo di intensità che denotano la volontà perseguita dai religiosi di ottenere in via preliminare l'assenso della Santa Sede. Giovanni, come aveva a suo tempo ben sottolineato il Miccoli, mirava alla purezza del clero in virtù del grande rispetto con cui guardava ai ministri del culto e alla loro funzione di indispensabile intermediazione soteriologica («circa omnes ecclesiasticos gradus reverentiam semper habuit, ut nullatenus aliquando potuerit cogi nec etiam hostiarius fuit»)[37]. Quanto egli fosse uomo della tradizione desideroso di veder sempre legittimate le proprie scelte lo dimostra il fatto che accettò di essere eletto abate di Vallombrosa, nonché *archimandrita* dei monasteri da lui riformati[38].

Il primo passo verso l'accusa del vescovo fu pertanto compiuto in occasione della sinodo romana del 1067, durante la quale Rodolfo, seguace di Giovanni, illustrò di fronte al pontefice riformatore Alessandro II (1061-73) le convinzioni dei suoi confratelli circa l'invalidità dei sacramenti amministrati da sacerdoti simoniaci. Come è noto i monaci fiorentini subirono l'aperta censura di Pier Damiani e di molti altri illustri prelati. Lo stesso Alessandro non accolse le loro rigide posizioni passibili di derive donatiste[39], impose ai religiosi, richiamandosi

al canone del concilio di Calcedonia, di non lasciare la clausura, e autorizzò l'azione nel secolo solo al fine di favorire l'ingresso dei laici nella vita regolare[40]. Fu dopo il fallimento di tale appello e in seguito all'irrigidimento della Sede Apostolica che Giovanni decise di ricorrere ad uno strumento più efficace per raggiungere l'obiettivo della deposizione del presule, ossia a quella prova del fuoco tenutasi, secondo la tradizione, il 13 febbraio del 1068 presso il monastero di Settimo, allora vicinissimo alle istanze dei rigoristi; una prova che Rodolfo aveva proposto a Roma ma che Alessandro II aveva decisamente ricusata.

Fatte dunque queste premesse, veniamo ad osservare più da vicino la 'sfida' che i riformatori proposero ai fedeli, ossia: qualora Pietro, poi appellato Igneo[41], discepolo di Giovanni, avesse attraversato indenne una pira ardente, i monaci avrebbero 'dimostrato' la veridicità delle loro accuse e quindi la colpevolezza di Pietro Mezzabarba, da loro ormai ritenuto indegno pastore di Firenze. L'episodio è riferito da varie fonti. La principale di esse risulta la lettera che il *clerus et populus florentinus* diressero al pontefice per informarlo circa l'esito della prova. Questo testo sembra configurarsi come una risposta alle epistole che i fiorentini avevano ricevuto da Pier Damiani nel 1055 e nel 1067 (anno del suo ritorno a Firenze), con le quali egli aveva cercato di convincerli che lo sradicamento della piaga simoniaca doveva essere condotto nel seno e dal seno della Chiesa, e che i sacramenti impartiti da sacerdoti simoniaci, concubinari o nicolaiti non perdevano per questo la loro intrinseca validità[42].

La lettera dei fiorentini è riportata per esteso in due delle *Vitae* di Giovanni Gualberto, ossia nella più antica, redatta da Andrea di Strumi, e in quella di Attone da Pistoia[43], nonché in alcuni codici miscellanei dei secoli XII-XIII accuratamente escussi dal Miccoli, il quale sottolineava come questi fossero di provenienza soprattutto francese, forse a causa della lunga presenza di Pietro Igneo come cardinale in tale paese. Sempre Miccoli ha evidenziato che l'epistola non menziona il nome di Pietro e che l'identificazione di questi col protagonista della prova di Settimo compare solo in alcune intitolazioni e nella vita di Gregorio VII composta da Paolo di Bernried. I differenti esemplari della lettera sembrano essere derivati da almeno tre antigrafi, a loro volta generatori di autonome tradizioni, ossia la *Vita* di Andrea di Strumi, nella quale forse confluì la stesura conservata presso la comunità di Vallombrosa, l'esemplare giunto alla curia pontificia, e quello depositato presso il capitolo della cattedrale fiorentina. Tali 'copie', al di là delle possibili forme di interdipendenza, dettero comunque vita a due diversi 'aspetti' – per usare la terminologia di Miccoli – di trasmissione del testo, uno definibile 'vallombrosano' ed uno esterno alla famiglia regolare, rappresentato dai codici che hanno conservato la lettera isolatamente segnalandola per lo più come *miraculum* di Pietro Igneo[44]. L'episodio narrato destò un grande interesse e fu largamente conosciuto. Lo ritroviamo, infatti, citato da Desiderio di Montecassino[45] e, in riferimento alla deposizione di Pietro Mezzabarba, da Bernoldo di Costanza[46].

Non intendiamo tornare sulla questione relativa alla fondatezza e alla veridicità delle accuse formulate dai monaci contro il presule, questione anch'essa largamente discussa dalla storiografia[47]. Quelle che ci interessano sono piuttosto le modalità attraverso le quali i religiosi ottennero lo scopo di dimostrarla e, soprattutto, quali poterono essere le fonti di ispirazione per l'operato di Giovanni e dei suoi consiglieri. L'evento è stato talora interpretato come un'ordalia, ossia una prova del fuoco di tradizione classica e germanica; scelta compiuta in aperta sfida alle decretali pseudoisidoriane che non consentivano ai fedeli di giudicare i propri pastori. Andava in questo senso, ad esempio, la lettura di Robert Davidsohn[48]. Il Quilici, dal canto suo, sembrava accogliere questa interpretazione, pur accentuandone il significato religioso[49]. Giovanni Miccoli, Sofia Boesch, Giovanni Spinelli, Nicolangelo D'Acunto, Paolo Golinelli e Anna Benvenuti – solo per richiamare gli autori che più di altri hanno dedicato pagine all'episodio in questione – non si sono dilungati sulla natura della prova, preferendo illustrare e interpretare nel dettaglio il rilievo di quelli che furono i suoi drammatici effetti[50]. Resta dunque da chiarire, a mio avviso, quale sia stata la matrice culturale dell'operato monastico e quali le ragioni che spinsero Giovanni a scegliere questa particolare azione dimostrativa. Dobbiamo al riguardo precisare che, sebbene nessuna sinodo si fosse fino ad allora pronunciata contro il ricorso all'ordalia nella risoluzione dei casi giudiziari, e per quanto le collezioni canoniche, come il *Decretum* di Burcardo di Worms (composto fra il 1008 e il 1012), la contemplassero, fino almeno dal IX secolo la Chiesa non ne aveva incoraggiato l'impiego[51]. Alessandro II – lo abbiamo già osservato – la rigettò, come già implicitamente aveva fatto in una lettera del 1063, riservando al pontefice il diritto di giudicare i ministri colpevoli[52]. Successivamente essa venne confermata come pratica illecita da Graziano, nonché, in via definitiva, da Innocenzo III nel XVIII canone del Concilio lateranense IV (1215)[53]. Data la difficile posizione in cui Giovanni Gualberto e i suoi seguaci vennero a trovarsi dopo la sinodo romana del 1067, esposti alla censura della Santa Sede ed attaccati da alcuni dei suoi ministri più stimati, appare poco probabile che essi accettassero di sollevare il popolo fiorentino tentando rozzamente il giudizio di Dio. Giovanni sapeva di compiere un'azione dirompente, qualcosa che violava non solo l'ingiudicabilità dei vescovi, ma la stessa tradizione patristica per cui solo nell'unità col proprio pastore la comunità dei fedeli si ricongiungeva a Cristo. Egli era ben consapevole di avere pochi alleati come Umberto da Silva Candida[54] o Ildebrando di Sovana, il solo, novello Gamaliele, che aveva parlato in favore dei suoi seguaci nell'assise romana[55]. Per di più Pietro Mezzabarba, al pari degli altri vescovi toscani, dipendeva dalla provincia ecclesiastica dell'Urbe, agiva da una posizione di forza grazie alla protezione del marchese e aveva cercato di consolidare il proprio prestigio favorendo alcuni importanti enti ecclesiastici cittadini, per esempio tramite la cessione della chiesa di San Procolo al superiore della Badia Fiorentina

(1065), con un contributo alla riedificazione dell'ospedale dipendente dalla medesima, e attraverso la fondazione, sull'esempio del predecessore Ildebrando e con l'appoggio della media aristocrazia rurale, del monastero femminile di San Pier Maggiore, che ricevette la protezione apostolica e divenne uno dei più significativi chiostri di giurisdizione episcopale. E tutto questo, sebbene fosse stato in origine vicino all'imperatore e forse dalla parte dell'antipapa Cadalo[56]. Inoltre, il fatto che avesse versato del denaro per ottenere la sua dignità costituiva un dato all'epoca quasi normale e non censurato dal popolo dei fedeli.

Le ragioni della scelta compiuta da Giovanni devono, pertanto, essere cercate altrove rispetto alla pur consolidata tradizione delle ordalie, ossia nel richiamo a un modello legittimante molto più nobile della semplice prassi giudiziaria. Tale modello, a mio avviso, poteva essere solo la Sacra Scrittura; alla quale, del resto, rinviava la contrapposizione semantica tra Simon Pietro e il corrotto Simon Mago, laddove l'apostolo illuminava l'operato di Pietro Igneo, contrapponendosi a colui che indegnamente portava il suo nome e altrettanto indegnamente sedeva sul soglio episcopale[57].

Per meglio chiarire questa diversa interpretazione occorre rifarsi alla cultura di Giovanni e a quella dei chierici fiorentini che lo appoggiarono nella sua lotta contro il presule simoniaco. La *Vita* dettata da Andrea di Strumi afferma che il transfuga di San Miniato non aveva ricevuto alcuna particolare formazione («inscius litterarum et quasi idiota erat»). Tuttavia il biografo riferisce anche come il futuro santo avesse compensato questa sua giovanile impreparazione con l'ascolto incessante della Sacra Scrittura. Costretto, infatti, al riposo da una infermità, «die noctuque sanctos coram se fatiebat libros legere, ut peritissimus divinae legis et divinarum sententiarum efficeretur»[58]. Per altro verso sempre lo Strumense racconta che Itta, badessa del monastero di Sant'Ilario in Alfiano (Valdarno superiore), la quale aveva concesso a Giovanni l'uso del «loco solitario» su cui sorse il primitivo insediamento vallombrosano[59], fece pervenire ai santi uomini alcuni libri, forse una Bibbia e i testi liturgici necessari all'officiatura («librorum et victuum quantulumcumque subsidium»)[60]. Non è da escludere che l'insieme di tali opere abbia costituito il nucleo originario della 'biblioteca' vallombrosana. Ad esso si aggiunsero pochi codici provenienti dalle abbazie benedettine che avevano aderito alla riforma gualbertiana, come in primo luogo San Michele Arcangelo a Passignano in Chianti, che nella seconda metà dell'XI secolo inviò libri a Vallombrosa e agli inizi del successivo procurò alcuni manoscritti alla comunità dipendente di San Michele a Poggio San Donato in Siena[61]. Qualora, poi, sia da attribuire all'epoca di Giovanni l'*exemplar* della raccolta di preghiere attribuita al IX secolo e all'ambiente di Nonantola, copia che va sotto il nome di *Manuale precum sancti Ioannis Gualberti*[62], appare chiaro che il fondatore di Vallombrosa si era dotato di alcuni scritti devozionali a suo parere necessari per una corretta *lectio divina*[63]. Va infine sottolineata la pur margina-

le testimonianza offerta dall'annalista Bertoldo di Reichenau, che nel riferire i suddetti fatti fiorentini parla di «scriptis quibusdam publice protestati» da parte dei monaci, ossia di una campagna di predicazione attuata dai medesimi anche tramite alcuni scritti i quali, nell'opinione di D'Acunto, potrebbero essere identificati con l'*Adversus simoniacos* di Umberto da Silva Candida o con altre opere da questo derivate; tutti elementi che fanno pensare ad una buona preparazione da parte di Giovanni e degli altri radicali fiorentini[64].

Studi recenti condotti da Donatella Frioli sullo *scriptorium* e sulla più antica biblioteca di Vallombrosa hanno accertato la presenza in essa di opere consuete per la tradizione monastica, come i *Moralia in Iob* e le *Homiliae in Evangelia* di Gregorio Magno[65], alcuni esemplari dell'esegesi biblica agostiniana[66] e ambrosiana, Cassiano, vari omeliari patristici, *Vitae* di santi orientali, testi delle regole antiche (fra cui la *Regula pastoralis* di Gregorio Magno, la 'regola' basiliana, la poco diffusa *Regula Pauli et Stephani* e il *Preceptum* di Agostino), oltre a un codice del tardo secolo XI contenente l'*ordo romanus* unito a frammenti ed estratti da Cromazio di Aquileia, Venanzio Fortunato, Isidoro di Siviglia, Rabano Mauro, Amalario di Metz, Alcuino e Walafrido Strabone. La Frioli ha anche sottolineato – e questo dato risulta per noi particolarmente significativo – che presso il primitivo insediamento si trovavano la *Expositio in Danielem* di Girolamo e una copia del *Decretum* di Burcardo di Worms in uno dei più antichi esemplari toscani[67]. Questa seconda opera, cui la critica riconosce un grande rilievo per l'ambiente dei riformatori[68], figurava anche nella raccolta libraria voluta a Fonte Avellana da Pier Damiani[69]. Occorre ricordare come tale collezione canonistica contempli due brani tratti dal *Prognosticum futuri saeculi* di Giuliano arcivescovo di Toledo (VII sec.), nel secolo XI attribuito a Isidoro di Siviglia[70]. Tali *excerpta* presentano un evidente richiamo al passo di Daniele relativo ai tre fanciulli Sadrac, Mesac e Abdènego gettati nella fornace per volontà di Nabucodònosor e salvati dall'angelo di Dio perché pronti a morire tra le fiamme piuttosto che rinnegare la loro fede nell'Eterno (Dn 3,13-97)[71]. Dunque dalla lettura dell'ermeneutica girolamiana[72] e da quella del *Decretum* ispirata ai fanciulli *in camino ardenti*, ossia, in buona sostanza, dal libro di Daniele, Giovanni avrebbe potuto trarre argomenti, magari con l'aiuto dei chierici fiorentini che si erano distaccati dall'obbedienza di Pietro Mezzabarba, per l'immagine dei giusti che non subiscono l'ingiuria del fuoco quando questo è privato da Dio della sua potenza distruttrice[73]. L'ipotesi del riferimento alla storia haggadica veterotestamentaria viene poi avvalorata dall'esplicito richiamo a questo passo contenuto nella lettera del clero e popolo fiorentino, allorché essa evoca Pietro Igneo («sacerdos et monachus») il quale, prima di attraversare il rogo in preghiera, invoca il Padre affinché lo conservi «illesum sine aliqua combustionis macula […] sicut quondam illesos salvasti tres pueros in camino ignis ardentis»[74]. La stessa citazione figura in Desiderio da Montecassino[75].

Possiamo aggiungere che, sebbene l'epistola presenti la prova come *Dei iudicium*, essa non evidenzia, se non in minima parte, riferimenti alle formule più di frequente impiegate, a partire almeno dal V secolo, per la composizione degli *iudicia Dei*, come ad esempio l'espressione *iudicare aequitatem*, così come i richiami alla rimozione, per il corretto giudizio, di ogni presenza diabolica o magica[76], oppure l'invocazione della pietà divina nei confronti dell'accusato. In realtà il passo dei tre fanciulli figura in alcuni formulari, come l'orazione tradita dal *codex Paris. Lat. 11589* del secolo X, ma nel contesto di una preghiera pronunciata a favore dell'eventuale innocente calunniato e sottoposto alla prova del ferro rovente, ossia in riferimento a circostanze molto diverse rispetto a quelle descritte nell'epistola fiorentina[77]. Qui, del resto, Pietro Igneo non è l'accusato, ma lo strumento di cui la Provvidenza si serve allo scopo di far trionfare la conoscenza della verità[78]; e il ricorso non è al ferro incandescente, bensì direttamente al fuoco, elemento primordiale che forse più di ogni altro evocava con immediatezza l'immagine dei monaci, definiti da Pietro il Venerabile figli della luce[79]. Per di più la lettera non contiene riferimenti ad altri passi biblici, come ad esempio il roveto ardente (Es 3,2), la colonna luminosa che guidava gli ebrei nella notte (Es 13,21; 14,24) o l'effondersi dello Spirito sugli apostoli il giorno di Pentecoste in forma di lingue di fuoco (At 2,1-4), che risultano più ricorrenti nelle raccolte degli *iudicia Dei*[80]. In altre parole la prova, quale ci viene raccontata dalla lettera, manifesta solo parzialmente i caratteri formali dell'ordalia. Essa non fu del tutto estranea a tale modello, interiorizzato dalla società del tempo. Ritengo, tuttavia, che non abbia avuto in quella tradizione il proprio fondamento. Alla base dell'azione condotta dai monaci vi fu un diretto e più originale approccio al testo biblico, evocato dai religiosi per raggiungere uno scopo diverso, indubbiamente più alto della 'verità giudiziaria'.

Sebbene il suo nome non venga menzionato nelle fonti, Giovanni Gualberto è il protagonista dell'episodio («certamen monachorum contra simoniacam heresim»), e gli agiografi che riportano il testo dell'epistola accostano questi fatti ad altre immagini della sua vita, laddove egli appare costantemente ispirato da Dio e per questo in grado di controllare gli elementi (il fuoco, come l'aria e l'acqua). Si pensi, per esempio, alla punizione inferta al citato Rodolfo, colpevole di aver costruito un monastero troppo sontuoso e bello a Moscheta, le cui strutture furono colpite da un'alluvione; oppure alla tempesta invocata da Giovanni al fine di non raggiungere papa Leone (Stefano secondo Attone) di cui non apprezzava la tiepida difesa della disciplina ecclesiastica; oppure ancora la pioggia che sventò il tentativo del suo rapimento da parte della marchesa Beatrice di Toscana; senza contare la cristomimetica pesca dei lucci in uno stagno d'acqua morta e il comando al vento di soffiare per consentire ai confratelli di ricevere un po' di frescura[81].

Inoltre è possibile avanzare anche un'altra ipotesi per spiegare le ragioni del riferimento scritturistico. Abbiamo detto che la prova del fuoco si configurò, al-

meno in parte, come una risposta alle missive di Pier Damiani. Non è dunque implausibile che Giovanni e i canonici fiorentini suoi alleati abbiano voluto far vedere al cardinale e alla scettica curia romana che sui campi di Settimo si era verificato qualcosa di simile a quanto alcuni decenni avanti Dio aveva concesso a Bonifacio, ossia Bruno di Querfurt, discepolo di Romualdo da Ravenna, a sua volta riferimento ideale e spirituale del giovane Pier Damiani, allorché il prelato sassone aveva seduto illeso tra le fiamme con la sua cattedra vescovile di fronte al principe pagano Nethimer signore delle terre del Baltico, il quale, novello Nabucodònosor, aveva fatto erigere una pira per sfidare la potenza dell'Altissimo[82]. In fondo i monaci dimostravano di aver appreso la lezione e le strategie di Teuzzone che, alle censure oppostegli da Pier Damiani aveva risposto ricordandogli l'apostolato e la vicinanza ai fedeli che sempre Romualdo aveva perseguito[83].

In ogni caso l'accostamento al libro di Daniele trova a mio avviso conferma nel tenore di vari passi che compongono l'epistola. Essa, infatti, fa capire che la prova allestita nella prima settimana di Quaresima non era stata resa necessaria allo scopo di sancire chi, fra i monaci e il vescovo, avesse ragione, ma perché la presenza di un pastore simoniaco avrebbe provocato la dannazione dell'intera città. Il testo lascia intendere come i regolari non avessero incitato allo 'sciopero liturgico' (una difesa del loro operato e dell''ecclesialità' di Giovanni necessaria nel clima incandescente di quegli anni). Erano stati i fiorentini ad astenersi spontaneamente dai sacramenti che impartiva un clero corrotto ed eretico, in piena saldatura fra il piano disciplinare e quello dogmatico. Giovanni e i suoi alleati avevano agito con prudenza e per impulso divino («signa enim et mirabilia Dominus noster in nobis fecit»)[84]. La lettera sottolinea in più punti come fossero stati il clero e il popolo fiorentino a richiedere al Mezzabarba la prova quale atto di riconciliazione con Dio che aveva distolto il Suo sguardo dalla città dominata da Simon Mago.

I monaci offrirono il loro aiuto e accettarono di compiere un gesto che non potevano lasciare ai chierici, vincolati all'obbedienza verso il loro superiore. Questi ultimi, infatti, si limitarono ad esortare il vescovo affinché si sottoponesse a un giudizio che non promanava da loro ma dal Signore («nec tibi [al presule] meum [del rappresentante del clero] molestum sit iter, quia te hodie qualis sis sententia Dei recte ostendet»)[85]. Quando poi la folla si raccolse presso Settimo, nelle plaghe acquitrinose della piana prossima al corso dell'Arno, la 'regia' dell'evento passò completamente ai monaci, che rivolsero alla moltitudine una serie di domande retoriche: «perché siete venuti?». I fedeli chiesero di essere illuminati e risposero «ut copioso probetur igne quod de Papiensi Petro dicitis». Dunque l'accusa fu avanzata dai monaci, ma il popolo astante invocò, ispirato da Dio, la prova del fuoco; e furono i fedeli che elevarono le due pire («duae strues lignorum») attraverso le quali «monachus intraturus»[86].

Possiamo dunque immaginare i fatti di Settimo come una vera e propria sinassi liturgica (Miccoli parlava di «sacra rappresentazione»)[87], profondamente

connotata dalla simbologia della Croce[88]. Si pensi, in proposito, alla menzione del crocifisso dipinto accompagnato da dodici ceri e condotto da un confratello di fronte alla pira; o a Pietro che, nel nome della Croce, dopo aver celebrato la messa, benedice solennemente il fuoco purificatore e lo invoca affinché tenga lontana dal gregge la lebbra simoniaca, delitto a paragone del quale gli altri sono nulla[89]. Non è, infine, da escludere che i passi tratti dal libro di Daniele siano stati letti proprio nel corso degli eventi («interea fiunt pro hac re psalmodiae letaniae supplicationes»)[90].

La diretta ispirazione scritturistica emerge, a mio avviso, da vari brani dell'epistola. Come i tre fanciulli rifiutarono il culto idolatrico imposto dall'arroganza e dall'empietà del tiranno, così i monaci si opponevano all'eresia simoniaca difesa dal marchese. La superbia punita del vescovo appariva, poi, la stessa di Nabucodònosor; e la cieca fiducia di Pietro, pronto ad attraversare il cammino ardente, richiamava quella dei *pueri*, certi della protezione divina. Inoltre la descrizione dei tre giovani che «passeggiavano in mezzo alle fiamme, lodando Dio» (Dn 3,24) mentre il fuoco non osava toccare i loro corpi, i loro capelli e i loro abiti («in loro non era odor di fuoco», Dn 3,94) si avvicinava a quella di Pietro, il quale

> […] con animo intrepido e con volto ilare, con passo lento e solenne [attraversava il rogo] rimanendo illeso nel corpo e in tutto ciò che portava con sé, [poiché] le fiamme […] radunandosi e alzandosi tutt'intorno, penetravano come nella bianca tunica di lino e, riempiendola, la gonfiavano, ma, immemori della loro natura, non potevano arrecarle nessuna bruciatura [la carne e i peli dei suoi piedi, così come i suoi capelli restavano intatti, sicché non si sentiva neppure] l'odore del fuoco[91].

Se la fornace biblica assumeva i connotati di un altare preposto agli olocausti, la pira di Settimo diventava tempio del sacrificio compiuto da Pietro.

Per altro verso, la preghiera di Azaria (Abdènego) in mezzo alle fiamme, che evocava Gerusalemme sottomessa per i suoi peccati a un sovrano empio e scellerato (Dn 3,26-45)[92], orazione volta ad implorare il Signore affinché non abbandonasse i propri figli incapaci di tributarGli dall'esilio il culto dovuto, potevano essere intesi come precisi riferimenti alla Firenze marchionale condotta sulla via della perdizione dai suoi ministri e dal suo pastore. Infine la gloria dei tre fanciulli scampati alle fiamme (Dn 3,95-97) richiamava il giusto Pietro che «in virtute Ihesu Christi mirabiliter ignem pertransiit»[93], e quindi il trionfo dei monaci sui loro avversari, preparando l'intervento del pontefice, che fu obbligato, onde evitare un eccessivo discredito dell'autorità gerarchica fiorentina, ad accogliere l'esito della prova e a deporre il presule incriminato[94].

Il fuoco sembra divenire, nel racconto, metafora di Dio stesso, della Sua forza e della Sua grazia[95], e sancisce la piena legittimità di quanto operato dai regolari, i quali, come vedremo, cercheranno di ripetere le gesta anche in altre

occasioni[96]. La prova del fuoco, divenuta ierofanica cerimonia lustrale ed esegesi della Sacra Pagina disvelatrice della verità, pare aver acquisito un nuovo rilievo. Essa, intesa non come azione giudiziaria, ma quale sublime espressione della volontà divina, verrà in seguito celebrata – solo per fare due esempi – allo scopo di confermare la validità di alcune ordinazioni sacerdotali impartite dall'antipapa Clemente III durante lo scontro fra Gregoriani e Vibertisti alla fine del secolo XI, oppure, in epoca ancora più tarda, da San Francesco, che ammansì il fuoco col segno della Croce, impedì alle fiamme di corrodere il cappuccio del suo confratello, lo pregò affinché non gli arrecasse dolore quando dové subire una cauterizzazione, e invocò il dominio di Dio su quell'elemento distruttore quale atto di sfida ai 'sacerdoti' del sultano[97].

La chiave di lettura che abbiamo proposto può aiutare a spiegare e a giustificare il dirompente impatto che la prova ebbe sulla compagine religiosa ed ecclesiastica fiorentina. I fatti apparvero talmente sconvolgenti che un cronista come Bertoldo di Reichenau li ripercorse cercando di sottolineare l'accordo di Giovanni col pontefice e arrivando a sostenere che l'episodio si era svolto col consenso di quest'ultimo[98]; mentre Bernoldo di Costanza li ricondusse unicamente alla facoltà pontificia di deporre i presuli indegni[99]. L'azione dei monaci apparve tollerabile solo perché aveva assunto i connotati di una battaglia per la verità combattuta da Cristo stesso (cfr. 1 Gv 5,6), a prescindere dalle sottili argomentazioni degli intellettuali circa la giustificazione delle ordinazioni simoniache o intorno alla distinzione tra chierici uxorati e concubinari. Giovanni, grazie all'intervento celeste, poteva ormai dimostrare di non aver violato le norme canoniche, anche perché nessun laico era stato chiamato a svolgere un ruolo che non fosse quello di semplice comparsa nella lotta contro il vescovo, mentre l'unico colpevole, macchiato dalla piaga dell'eresia simoniaca, risultava Pietro Mezzabarba, insediatosi illecitamente sulla cattedra episcopale[100].

Infine la cittadinanza fiorentina acquisì da tali eventi una più forte coscienza di sé che forse è stato azzardato collegare direttamente all'embrionale progettualità la quale, nell'arco di alcuni decenni, condusse alle prime forme dell'autogoverno comunale[101], ma che certamente determinò un'evoluzione di grande momento nel rapporto fra i potenti della città e del territorio, col successivo rafforzamento di quell'aristocrazia comitale schieratasi ufficialmente, sia pure in via strumentale, dalla parte dei riformatori nemici del presule sconfitto, e che condizionò profondamente il potere marchionale, nonché l'autorità e il prestigio del vescovo[102].

5. La prova del fuoco sancì il successo dei religiosi più intransigenti e favorì l'affermazione del monachesimo vallombrosano a partire dalle diocesi della Tuscia settentrionale (in particolare Firenze, Fiesole e Pistoia)[103]. Nella memoria degli agiografi gli eventi fiorentini si configurarono come l'esito di nobilissime premesse

che il movimento riformatore aveva espresso con minor fortuna anche in altre realtà dell'Italia medievale, soprattutto attraverso l'azione dei patarini lombardi[104]. Le strette connessioni fra le istanze promosse da una parte del clero e del popolo milanese e quelle perseguite da Giovanni Gualberto sono, non diversamente dai fatti di Settimo, circostanze ben note in sede storiografica[105]. La consonanza dei due movimenti si nutrì delle stesse istanze religiose, comportò identiche forme di accorata denuncia e previde un analogo ruolo riservato ai fedeli laici[106]. I legami della città toscana con l'ambiente padano, annunciati fin dall'età di Ambrogio, venuto a consacrare la prima metropolitana fiorentina e ad unire le sedi del Nord e del Centro Italia nella lotta contro l'eresia ariana[107], furono riproposti dal partito riformatore combattendo la nuova piaga dell'eresia simoniaca.

Per comprendere le ragioni che portarono al contatto diretto tra le citate realtà geografiche ed ecclesiali occorre ricordare quanto a suo tempo sottolineato da Cinzio Violante e da altri studiosi, ossia che il monachesimo ambrosiano partecipò ben poco, salvo alcune eccezioni evidenziate da Giorgio Picasso, al movimento promosso dagli esponenti della pataria[108]. Il rapporto diretto tra le due punte del partito riformatore è in primo luogo testimoniato dall'emblematica figura di Andrea di Strumi, che abbiamo già ricordato come biografo di Giovanni Gualberto. Egli, presbitero di possibile origine parmense nato nei primi decenni del secolo XI e forse ordinato simoniacamente, canonico a Milano agli inizi degli anni Sessanta, quindi convertito al rigorismo dell'ambiente patarinico e seguace del chierico riformatore Arialdo, narrò anche la vita e l'uccisione di quest'ultimo, a seguito della richiesta avanzatagli da Rodolfo, successore di Giovanni alla guida dei 'Vallombrosani' (1073-76). Di lui sappiamo poco, e quel poco lo ricaviamo soprattutto da alcune lettere che scambiò con un prete patarino di nome Siro, parimenti seguace di Arialdo. Tale esigua corrispondenza risulta estranea alla sua opera agiografica, ma è stata accorpata ad essa a livello di trasmissione codicologica; ed è da queste lettere che ci viene rivelato come egli in seguito aderisse al nuovo monachesimo toscano. Infatti nel 1085 l'agiografo lombardo compare quale abate di San Fedele di Strumi in Casentino e per l'ultima volta, sempre nella documentazione di questo monastero vallombrosano, figura l'8 giugno 1100, mentre nel gennaio 1106 abbiamo testimonianza di un altro superiore, per cui è nel torno di questi sei anni che deve essere collocata la sua morte[109].

Andrea non solo narrò la vicenda biografica del riformatore milanese subito dopo la scomparsa del suo compagno e successore Erlembaldo († 1075), ossia nel momento in cui si pensava che la lotta dei radicali milanesi fosse condannata all'estinzione e che occorresse preservarne il ricordo, ma celebrò Arialdo in quanto fulgido campione di passione martiriale da additare quale esempio ai figli spirituali di Giovanni Gualberto[110]. In tal senso egli presentò Giovanni e la famiglia monastica che ne aveva raccolto il testimone come eredi ideali dei riformatori padani[111]. Pertanto è proprio Andrea che riferisce il modo in cui l'abate

di Vallombrosa entrò in contatto coi seguaci del chierico ambrosiano. Egli spiega, infatti, come alcuni devoti milanesi, cremonesi e piacentini si fossero rivolti al monaco fiorentino per avere il suo aiuto nella difficile lotta che stavano conducendo contro la corruzione delle chiese cittadine[112]. Vi sono posizioni diverse fra gli studiosi circa il periodo in cui l'abate toscano, su richiesta degli stessi fedeli lombardi, avrebbe inviato nella città insubre e forse anche in altre comunità alcuni sacerdoti non simoniaci e non nicolaiti per sostituire il corrotto clero locale e assicurare, così, il conforto dei sacramenti all'accolita dei fedeli che ne era rimasta priva. Soprattutto si è discusso se questo intervento di Giovanni fosse stato antecedente o posteriore alla prova di Settimo. La testimonianza di Andrea lascia intendere che fra i chierici partiti dalla Tuscia ve ne fossero alcuni di origine padana giunti a Vallombrosa forse in un periodo anteriore all'assassinio di Arialdo e ordinati dal vescovo Rodolfo di Todi, un amico di Giovanni destinato a succedere per un breve periodo al Mezzabarba come pastore di Firenze[113]. Quindi non è escluso che i contatti tra i riformatori milanesi e quelli fiorentini risalissero ad un periodo precedente, magari agli inizi degli anni Sessanta, e che del primo gruppo di lombardi giunti in Toscana facesse parte lo stesso Andrea.

Se si accoglie, come ritengo giusto, l'opinione di coloro che sostengono possibili alcune relazioni tra i riformatori del Nord e quelli toscani già durante gli anni in cui Arialdo era ancora in vita e iniziava a predicare contro la compravendita delle dignità ecclesiastiche (1060-61)[114], subito dopo la legazione a Milano di Pier Damiani (1059)[115], viene da pensare che proprio sul terreno della prima lotta alla simonia sia maturato l'incontro fra le due esperienze radicali, forse grazie alla mediazione di Umberto da Silva Candida. In questa prospettiva la richiesta di aiuto ai monaci toscani non nascerebbe dalla ricerca di un rifugio per i confusi testimoni del martirio di Arialdo, ma sarebbe il frutto dell'azione caritativa di quest'ultimo, che cercò nell'unico luogo in cui era certo di trovare ministri non simoniaci, non nicolaiti o non concubinari e neppure ordinati da vescovi indegni, i sacerdoti da far giungere per il bene dei propri concittadini; una richiesta fatta in nome della salvezza dei milanesi cui con spirito di carità degno del suo interlocutore rispose prontamente l'abate di Vallombrosa.

Certamente sull'aiuto prestato dai radicali fiorentini incise anche il fatto che il clero padano nemico di Arialdo aveva dato appoggio al vescovo Pietro Mezzabarba fino almeno dai primi anni Sessanta, quando egli si era avvicinato alla corte tedesca e ad essa aveva versato il denaro necessario alla sua elezione; senza contare che nella sinodo quaresimale del 1067 proprio da un vescovo lombardo di parte imperiale, Rainaldo di Como, era giunta una delle principali censure alle denunce presentate dai seguaci del Gualberto[116]. Questi elementi sembrano trovare espressione narrativa nel parallelismo che l'autore introduce fra gli episodi salienti della vita di Giovanni e quelli relativi alla vicenda di Arialdo. Sia a Milano che a Firenze, infatti, vi erano presuli accusati di simonia (Guido

da Velate e il Mezzabarba). In entrambe le città i riformatori fecero appello al popolo e i fedeli risposero alla loro chiamata. I fatti, poi, si disposero in netta continuità cronologica: nel 1066 Arialdo subì il martirio e il suo corpo fu gettato nelle acque del Lago Maggiore. Durante lo stesso anno Pietro Mezzabarba e il marchese Goffredo cercarono inutilmente di far uccidere Giovanni assalendo i monaci riuniti nel chiostro fiorentino di San Salvi. Nel 1068 la prova di Settimo realizzò a Firenze quanto non era stato possibile fare a Milano, ossia cacciare definitivamente il pastore indegno[117].

Ma vi sono anche altre importanti coincidenze. L'agiografo sembra voler evidenziare, a difesa dei due santi uomini dalle accuse avanzate contro di loro, la piena consonanza delle azioni che essi compirono con la lettera della Sacra Scrittura e con le tradizioni della Chiesa romana. Non a caso sottolinea come entrambi i riformatori avessero inteso ristabilire la consuetudine relativa alla celebrazione della veglia pasquale nella notte e non durante il pomeriggio della vigilia, secondo quanto, in dissonanza con gli usi d'età patristica, si era ormai generalizzato sia a Milano che a Firenze[118]. Del resto Giovanni e Arialdo erano stati chiamati ad affrontare l'opposizione della folla sobillata dai loro avversari: per primo il fiorentino, cacciato dai concittadini dopo la sua denuncia del vescovo Attone e dell'abate di San Miniato; per secondo il milanese, abbandonato dai fedeli e tradito da alcuni membri del clero ambrosiano. I due personaggi avevano presentato delle differenze, soprattutto perché uno era monaco e l'altro chierico. Tuttavia entrambi avevano saputo aggiungere qualcosa al loro status, ossia la sublime aspirazione al martirio, la ricerca e il trionfo della verità, la lotta per la riforma fino al sacrificio della vita.

Infine occorre gettare uno sguardo sulla più volte richiamata simbologia della Croce. Infatti il simbolo trinitario, che diverrà contrassegno identificativo (insieme alla cosiddetta 'gruccia')[119] dell'iconografia di Giovanni Gualberto, più di ogni altro richiamava l'impegno indefesso contro l'eresia simoniaca, la quale offendeva l'onnipotenza della terza Persona. Non a caso esso ricorreva anche presso i patarini, sulla scia della rinnovata attenzione posta alla festa dell'esaltazione della Croce, introdotta nel calendario liturgico ambrosiano a partire dal 1053[120].

6. Andrea di Strumi non menziona le ripercussioni di carattere teologico ed ecclesiologico che produssero le scelte compiute dai riformatori, né ovviamente ricorda quanto la prova del fuoco si sia in seguito rivelata un'arma a doppio taglio per quelli stessi religiosi che l'avevano invocata. Infatti il tentativo forse compiuto da Pietro Igneo di ripeterla contro il vescovo fiesolano Transmundo, reo di essersi dissociato dalla condanna inferta al collega fiorentino, si risolse con l'assoluzione del presule garantita proprio dal 'giudizio' delle fiamme[121]. D'altro canto Andrea non accennò neppure alla progressiva perdita di incisività che lo strumento evidenziò quando i monaci cercarono di dirigerlo contro Pietro epi-

scopo lucchese, parimenti accusato di simonia (1084)[122], o addirittura contro Daiberto, arcivescovo di Pisa e poi patriarca della Gerusalemme liberata[123] protetto da papa Urbano II, dato che per questi casi i roghi non vennero neppure accesi. I Vallombrosani stessi (dopo il 1080, circa, possiamo definirli come tali) si erano ormai allontanati dal rigorismo delle origini. In rapporto a Pietro, vescovo vallombrosano di Pistoia, insediato in tale sede da Matilde di Canossa con metodi che richiamavano quelli usati dal marchese Goffredo, appare chiaro che gli intransigenti monaci fiorentini avevano accolto in pieno le strategie della *Reichskirche* (al punto che la posizione di tale presule dovette essere regolarizzata nel 1088 da Urbano II tramite una riordinazione)[124].

Resta il fatto che la predicazione e l'azione a favore del laicato, coronata dal grande evento costituito dalla prova del fuoco, conferirono ai riformatori un prestigio duraturo. Questo fu senza dubbio garantito dall'appoggio di Gregorio VII e dalla fortunata coincidenza tra la vittoria di Settimo e la morte del marchese Goffredo (1069), che aprì la strada al favore incondizionato espresso da sua moglie Beatrice di Lorena e da Matilde di Canossa per i successori di Giovanni Gualberto. Tuttavia i monaci contarono soprattutto sulla loro capacità di inserirsi nell'ambiente urbano (fiorentino, milanese, pistoiese e poi di molte altre città dell'Italia comunale)[125]; capacità anticipatrice delle scelte compiute dai Mendicanti, che rese i Vallombrosani gli esponenti più significativi della tradizione benedettina presente a Firenze, ove sorsero, fra XI e XVI secolo, ben otto chiostri appartenenti a questa famiglia regolare[126].

Appare, quindi, evidente quale impatto abbiano avuto la vicenda di Settimo e, in prospettiva più ampia, l'azione dei monaci riformatori sulla religiosità e sulla coscienza collettiva dei *cives* fiorentini. I fedeli furono spinti a deporre il loro pastore e ad invocare ministri non simoniaci. I regolari portarono la riforma in mezzo al popolo di Dio e di esso si servirono per farla trionfare condizionando la volontà delle gerarchie ecclesiastiche. La prova del fuoco, pertanto, non fu una spettacolare rievocazione di tradizioni giudiziarie da tempo diffuse e consolidate, bensì si configurò come uno strumento nuovo forgiato per il raggiungimento di due scopi sacrosanti, quali erano la riforma del clero e la salvezza dei fedeli.

Quanto, poi, longevo sia stato il rilievo dei Gualbertiani sulle sponde dell'Arno basti ad evidenziarlo il ruolo da essi svolto nello sviluppo della letteratura agiografica e omiletica locali, pur ampiamente permeate dalla cultura francescana e domenicana. Ne è un chiaro esempio il leggendario databile alla prima metà del Trecento[127] che riunisce in forma di epitome ventuno vite di santi per lo più toscani (diciannove), nonché legati in gran parte alle diocesi fiorentina (sei figure) e fiesolana (otto). La raccolta, come spiega l'estensore, fu realizzata al fine di produrre uno strumento utile alla predicazione nella cattedrale[128]. Secondo quanto sottolineato da Paolo Tomea e Antonella Degl'Innocenti[129], che hanno analizzato il manoscritto, non si tratta di un leggendario tradizionale,

bensì di un compendio organico e per così dire programmatico rientrante nella ben nota tipologia delle *abbreviationes*, ossia dei leggendari abbreviati composti a fini omiletici e diffusi a partire dal secolo XIII soprattutto per impulso degli Ordini mendicanti. Sebbene l'autore del codice non sia noto con certezza, vari indizi sottolineati dagli studiosi e da chi scrive[130] suggeriscono che si trattasse di un monaco dell'Ordine gualbertiano[131]. Ebbene questo religioso dovette godere di una posizione eminente all'interno della basilica metropolitana, dato che a lui era stata affidata la predicazione del 25 maggio, giorno della festa del patrono Zanobi, e poiché fu lui a rielaborare anche la vita di quest'ultimo.

Sebbene il manoscritto citato risulti senza dubbio un masso erratico, appare indice importante dell'apporto che i Vallombrosani dettero al recupero della memoria agiografica cittadina, nonché alla 'legittimazione' di vecchie e nuove devozioni (verso alcuni eremiti, cellane o santi 'novellini') espresse dall'ormai compiuta civiltà comunale, lasciando in eredità al cristianesimo fiorentino il ricordo dei gloriosi fatti occorsi nel secolo XI, il cui rigore morale e l'elevazione spirituale incisero profondamente sulle stagioni successive.

Note

[1] Cfr. P. Prezzolini, *Storia politico-religiosa del popolo fiorentino dai primi tempi fino a noi*, Firenze, Ducci, 1865, I, pp. 432-439, 480-496; G. Miccoli, *Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1960; W. Goez, *Reformpapsttum, Adel und monastische Erneuerung in der Toscana*, in J. Fleckenstein (hrsg. von), *Investiturstreit und Reichsverfassung*, Sigmaringen, Thorbecke, 1973, pp. 205-239; Y. Milo, *Tuscany and the Dynamics of Church Reform in the Eleventh Century*, Ph.D., Stanford University, Stanford, Calif., 1979; Id., *Dissonance between Papal and Local Reform Interests in Pre-Gregorian Tuscany*, «Studi medievali», XX (1979), pp. 69-86, in particolare pp. 69-70; H. Leyser, *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150*, London-New York, Macmillan, 1984, in particolare cap. 3; K. Elm, *La congregazione di Vallombrosa nello sviluppo della vita religiosa altomedievale*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*, Atti del I colloquio vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa 1993), Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 1995, pp. 13-33: 23-30; M. Ronzani, *Il monachesimo toscano del secolo XI: note storiografiche e proposte di ricerca*, in A. Rusconi (a cura di), *Guido d'Arezzo monaco pomposiano*, Atti dei convegni (Abbazia di Pomposa 1997, Arezzo 1998), Firenze, Olschki, 2000, pp. 21-53; O. Zumhagen, *Religiöse Konflikte und kommunale Entwicklung. Mailand, Cremona, Piacenza und Florenz zur Zeit der Pataria*, Köln-Weimar-Wien, Bohlau, 2002, pp. 93-201; K.G. Cushing, *Of* Locustae *and Dangerous Men: Peter Damian, the Vallombrosans, and Eleventh-century Reform*, «Church History», LXXIV (2005), pp. 740-757; M. Ronzani, *Pietro Mezzabarba e i suoi confratelli. Il reclutamento dei vescovi della "Tuscia" fra la morte di Enrico III e i primi anni del pontificato di Gregorio VII (1056-1078)*, in S. Balossino, G.B. Garbarino (a cura di), *L'organizzazione ecclesiastica nel tempo di San Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI*, Atti del convegno (Acqui Terme 2004), Acqui Terme, Impressioni Grafiche, 2007, pp. 139-186; E. Faini, *Firenze nell'età romanica (1000-1211). L'espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il territorio*, Firenze, Olschki, 2010, pp. 5-6. Cfr. anche M. Adriani, *Firenze sacra*, Firenze, Nardini, 1990, pp. 67-76; Ph.G. Jestice, *Wayward Monks*

and the Religious Revolution of the Eleventh Century, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, pp. 213-214; F. Salvestrini, *Religious Orders and Cities in Medieval Tuscany (Tenth to Fourteenth Centuries)*, forthcoming in *International Medieval Meeting* (Lleida-E 2011), «Imago Temporis. Medium Aevum».

[2] Cfr. A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto e Firenze*, in *I vallombrosani nella società italiana* cit., pp. 83-112: 99-100; W. Huschner, *Vittore II*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2008, II, pp. 162-166: 164.

[3] Cfr. B. Quilici, *La Chiesa di Firenze nell'Alto Medioevo*, in *Studi in memoria di A.V. Crocini*, Firenze, Le Monnier, 1938, pp. 7-87: 34, 49-50, 58; R. Vettori, *Lineamenti di storia religiosa fiorentina*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1972, p. 42; E. Faini, *Firenze* cit., p. 292.

[4] A. Falce, *Il marchese Ugo di Tuscia. Ricerche*, Firenze, Bemporad, 1921, pp. 48, 60, 70-71; G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, nuova ed. a cura di A. Tilatti, Roma, Herder, 1999, pp. 48-54; M. Lopes Pegna, *Le più antiche chiese fiorentine*, Firenze, Libreria editrice Del Re, 1972, pp. 95-96; A. Guidotti (a cura di), *Ugo di Toscana*, Firenze, SP44, 1985; W. Kurze, *Scritti di storia toscana. Assetti territoriali, diocesi, monasteri dai longobardi all'età comunale*, a cura di M. Marrocchi, Pistoia, Società pistoiese di Storia patria, 2008, p. 239. Cfr. anche A. Calamai, *Ugo di Toscana. Realtà e leggenda di un diplomatico alla fine del primo millennio*, Firenze, Semper, 2001, pp. 171-177. Si consideri, inoltre, la posizione più critica nei contronti dell'intento riformatore di fondatori e patroni laici espressa da O. Capitani, *Imperatori e monasteri nell'Italia centro-settentrionale (1049-1085)*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, Atti della settimana di studio (Mendola 1968), Milano, Vita e Pensiero, 1971, pp. 423-489: 433-436, 447 e da M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit., pp. 23-24, 29-34, 48-53.

[5] G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma, Donzelli, 1994, pp. 17-23.

[6] Cfr. in proposito N. D'Acunto, *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli, Liguori, 2007, pp. 11-12.

[7] *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. von K. Reindel, München, Monumenta Germaniae Historica, 1988, II, n. 68, pp. 289-297. Cfr. in proposito E. Sestan, *Il «Gran Barone» Ugo marchese di Tuscia*, in *La Badia Fiorentina*, Firenze, Giunti, 1982, pp. 5-12: 10-11; N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1999, pp. 316-322, 324-326.

[8] *Le carte del monastero di S. Maria in Firenze (Badia)*, I: *secc. X-XI*, a cura di L. Schiaparelli, Roma, Ermanno Loescher, 1913, rist. anast. Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1990, n. 35, pp. 86-93 (1031, novembre 2). Cfr. anche M. Adriani, *La Badia fiorentina. Appunti storico-religiosi*, in *La Badia Fiorentina* cit., pp. 15-46: 19.

[9] A. Benvenuti, *Fiesole: una diocesi tra smembramenti e rapine*, in *Vescovo e città nell'Alto Medioevo: quadri generali e realtà toscane*, Atti del convegno (Pistoia 1998), Pistoia, Centro italiano di Studi di Storia e d'Arte, 2001, pp. 203-239: 235; E. Faini, *Firenze* cit., pp. 234-238.

[10] Cfr. *Le carte del monastero di S. Miniato al Monte (secoli IX-XII)*, a cura di L. Mosiici, Firenze, Olschki, 1990, *Introduzione*, pp. 5-6, e n. 5, pp. 67-76; M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit., pp. 45-46.

[11] Cfr. G.W. Dameron, *The Cult of St. Minias and the Struggle for Power in the Diocese of Florence, 1011-24*, «The Journal of Medieval History», XIII (1987), pp. 125-141; Id., *Episcopal Power and Florentine Society 1000-1320*, London-Cambridge MA, Harvard University Press, 1991, pp. 32-34; F. Salvestrini, *Proprietà della terra e dinamismo del mercato fondiario nel basso Valdarno superiore (seconda metà dell'XI-prima metà del XIII secolo). Riflessi di un'evoluzione politica e sociale*, in G. Pinto, P. Pirillo (a cura di), *Lontano dalle città. Il Valdarno di Sopra nei secoli XII-XIII*, Atti del convegno (Montevarchi-Figline Valdarno 2001), Roma, Viella, 2005, pp. 141-189: 162-163.

[12] A. Benvenuti, *«Secondo che raccontano le storie»: il mito delle origini cittadine nella Firenze comunale*, in *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350)*, Atti del convegno (Pistoia 1993), Pistoia, Centro italiano di Studi di Storia e d'Arte, 1995, pp. 205-252: 239-240; Ead., *Il* Bellum fesulanum *e il mito delle origini fiorentine*, in M. Borgioli (a cura di), *Un archivio, una diocesi. Fiesole nel Medioevo e nell'età moderna*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 23-39: 36-38. Cfr. in proposito anche il contributo di E. Faini nel presente volume.

[13] Cfr. M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit., p. 25.

[14] G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 17-21; Ph.G. Jestice, *Wayward Monks* cit., pp. 218-223; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 93-94; U. Longo, *Pier Damiani* versus *Teuzone: due concezioni sull'eremitismo a confronto*, in A. Volpato (a cura di), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Roma, Viella, 2008, pp. 63-77; E. Faini, *Firenze* cit., p. 4.

[15] Andreae Strumensis *Vita s. Iohannis Gualberti* (BHL 4397), edidit F. Baethgen, in Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores*, XXX/2, Lipsiæ, 1934, rist. anast. Stuttgart, Hiersemann-Kraus, 1976, pp. 1076-1104: cap. 8, p. 1081.

[16] Strumensis *Vita* cit., cap. 8, p. 1082. L'episodio, sul quale pesano dubbi circa l'effettiva autenticità o la sua natura di prefigurazione degli eventi di Settimo, potrebbe risalire al 1035 (cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, trad. it. Firenze, Sansoni, 1956, I, p. 250; N. D'Acunto, *L'età* cit., p. 135).

[17] Cfr. B. Quilici, *Giovanni Gualberto e la sua riforma monastica*, Firenze, Bibliopolis, 1943, pp. 48-49; U. Longo, *Pier Damiani* cit., pp. 65-66. Cfr. anche A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto* cit., pp. 93-94.

[18] *Die Briefe des Petrus Damiani* cit., II, nn. 44 e 45, pp. 7-39. L'epistola 45 viene datata da P. Golinelli (Indiscreta Sanctitas. *Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1988, p. 167, cfr. anche p. 163), al 1067. Per N. D'Acunto (*L'età* cit., p. 87) e per il curatore dell'edizione sono entrambe degli anni Cinquanta. Cfr. in proposito anche S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, in A. Degl'Innocenti (a cura di), *Vallombrosa. Memorie agiografiche e culto delle reliquie*, Roma, Viella, 2012 (prima ed. 1964), pp. 15-115: 57-61; P. Golinelli, Indiscreta cit., pp. 175, 182-184; N. D'Acunto, *I laici* cit., pp. 158-168; U. Longo, *Pier Damiani* cit., p. 64.

[19] Cfr. P. Golinelli, Indiscreta cit., pp. 163-165.

[20] *Le carte del monastero di S. Maria* cit., n. 42, p. 112. Cfr. P. Golinelli, Indiscreta cit., pp. 183-184; N. D'Acunto, *I laici* cit., p. 158; Id., *L'età* cit., p. 87. A lui si rivolse anche Enrico III di passaggio a Firenze, come ci informa l'agiografia gualbertiana (*Vita auctore Iohannis discipulo anonymo*, BHL 4399, in Baethgen, pp. 1104-1110: cap. 1, p. 1105).

[21] Strumensis *Vita* cit., capp. 70-72, pp. 1094-1095.

[22] *Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* cit., cap. 1, p. 1105. Cfr. in proposito N. D'Acunto, *Un eremita in movimento. Il Romualdo di Pier Damiani*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità*, Verona, Gabrielli, 2002, pp. 97-129: 126-128.

[23] Attonis Ep. Pistoriensis *Vita altera S. Joannis Gualberti* (BHL 4398), in Baethgen, pp. 1076-1104: cap. 19, p. 1084. Cfr. S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 73-74; O. Capitani, *Attone*, in *Dizionario biografico degli italiani*, IV, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1962, pp. 560-563: 562.

[24] Cfr. in proposito S. Boesch Gajano, *Storia* cit., p. 57.

[25] É. Brouette, *Simeone di Treviri*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Roma, Città Nuova, 1968, coll. 1157-1160. Cfr. in proposito anche P. Golinelli, Indiscreta cit., pp. 177-178, 180.

[26] G. Monzio Compagnoni, *Il «rythmus» di Maginfredo di Astino e l'espansione vallombrosana in Italia settentrionale durante la prima età comunale*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LI (1997), 2, pp. 341-420: 368-369. Cfr. anche P. Golinelli, *Antichi e nuovi culti cittadini al sorgere dei Comuni nel nord-Italia*, «Hagiographica», I (1994), pp. 159-180: 178. P. L'Hermite-Leclercq, *La réclusion dans le milieu urbain français au Moyen Âge*, in A. Vauchez (sous la dir. de), *Ermites de France et d'Italie (XI^e^-XV^e^ siècle)*,

Actes du colloque (Siena 2000), Rome, École Française de Rome, 2003, pp. 155-173; A. Benvenuti, *Eremitismo urbano e reclusione in ambito cittadino: esempi italiani*, ivi, pp. 241-253; F. Salvestrini, *'Modelli' di eremitismo: dal monachesimo tardoantico all'esperienza francescana (III-XIII secolo)*, in N. Baldini (a cura di), *Altro monte non ha più santo il mondo. Storia, architettura ed arte alla Verna dalle origini al primo Quattrocento*, Atti del convegno (Sacro Convento della Verna 2011), Firenze, Ed. Studi Francescani, 2012, pp. 69-92: 79-82, 85-86.

[27] Strumensis *Vita* cit., cap. 8, p. 1081.

[28] L'accusa venne, infatti, rivolta da Guarino alla concubina del presule delegata a riceverlo, che egli apostrofò come «maledicta Zezabel» in riferimento non tanto all'empia moglie del re biblico Achab (1 Re 16,31; 18,4; 2 Re 9,22), ma forse alla profetessa citata nell'Apocalisse quale seduttrice dei servi di Dio (Ap 2,20), dichiarandola degna di essere arsa viva per aver profanato col suo corpo una creatura consacrata al ministero sacerdotale (*Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* cit., cap. 2, p. 1105). Cfr. in proposito G. Spinelli, G. Rossi (a cura di), *Alle origini di Vallombrosa. Giovanni Gualberto nella società dell'XI secolo*, Novara, Europía, 1984, p. 23; G. Cremascoli, *Le* Vitæ *latine di Giovanni Gualberto. Analisi dell'*ars scribendi, in *I Vallombrosani nella società italiana* cit., pp. 159-177: 163-164; E. Faini, *Firenze* cit., p. 236.

[29] *Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* cit., cap. 2, p. 1105; R. Pescaglini Monti, *I conti Cadolingi e le origini dell'abbazia di San Salvatore di Settimo*, in A. Guidotti con G. Cirri (a cura di), *Dalle abbazie, l'Europa. I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII)*, Atti del convegno (Badia a Settimo 1999), Firenze, Maschietto, pp. 283-301: 294; M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit., pp. 38-41.

[30] Strumensis *Vita* cit., cap. 76, p. 1100. Cfr. anche *Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* cit., cap. 4, p. 1106. Sull'appoggio dei Cadolingi al primo movimento gualbertiano rinvio a F. Salvestrini, *I conti Cadolingi e le origini del monachesimo vallombrosano*, in *I Cadolingi, Scandicci e la viabilità francigena*, Atti del convegno (Badia a Settimo 2010), «De strata Francigena. Studi e ricerche sulle vie di pellegrinaggio nel Medioevo», XVIII (2010), 2, pp. 71-80.

[31] Strumensis *Vita* cit., cap. 10, p. 1082; *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo* cit., 3, p. 1105.

[32] Attonis Ep. Pistoriensis *Vita altera* cit., cap. 2, p. 1080.

[33] Rinvio in proposito alla disamina di questa letteratura che ho condotto in F. Salvestrini, Disciplina caritatis. *Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, pp. 161-165.

[34] Strumensis *Vita* cit., cap. 23, p. 1086.

[35] Cfr. F. Salvestrini, Disciplina cit., p. 210.

[36] Cfr. G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 13-14, 24-27; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 101-109, 121-123, 145; e anche E. Faini, *Firenze* cit., pp. 241-242.

[37] Strumensis *Vita* cit., cap. 24, p. 1086. Cfr. G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 8-9; S. Boesch Gajano, *Storia* cit., p. 79; D'Acunto, *L'età* cit., pp. 140-141.

[38] Cfr. F. Salvestrini, Disciplina cit., pp. 196, 219-220.

[39] Strumensis, *Vita* cit., cap. 73, p. 1095.

[40] *Monachis* […] *intra claustrum morari precipimus* […] *nisi forte quis, de suae animae salute sollicitus, ut eorum habitum assumat, eos intra claustrum consulere voluerit* (*Alexandri II papae epistolae et diplomata*, in *Patrologia Latina*, 146, Parisiis, Apud J.-P. Migne, 1853, n. CXX, col. 1406). Della sinodo romana ci parlano solo le biografie di Giovanni, riferendo come in quell'occasione Pier Damiani, opponendosi ai metodi di lotta impiegati dai monaci fiorentini, enunciò la celebre definizione: «locustae, quae depascuntur viriditatem sanctae ecclesiae» (cfr. *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo* cit., cap. 5, pp. 1106-1107).

[41] Sui cui scarni dati biografici anteriori all'evento di Settimo rinvio ovviamente a G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 1-3.

[42] *Die Briefe des Petrus Damiani* cit., II, n. 45, pp. 34-39; III, n. 146, pp. 531-542.

[43] Strumensis *Vita* cit., cap. 75, pp. 1096-1099; cfr. anche p. 1078. Si veda, inoltre, R. Davidsohn, *Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz*, Berlin, Mittler und Sohn, 1896, pp. 55-60: 58 (Anonimo della Nazionale, che definì la prova «ignis examen»).

[44] Cfr. Strumensis *Vita* cit., p. 1078; G. Miccoli, *Pietro* cit., pp 139-146.

[45] Desiderii *Dialogi de miraculis sancti Benedicti*, edidit G. Schwartz, A. Hofmeister, in Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores* XXX/2, Lipsiæ, 1934, rist. anast. Stuttgart, Hiersemann-Kraus, 1976, pp. 1111-1151: lib. III, cap. 4, pp. 1146-1148.

[46] *Libelli Bernaldi presbyteri monachi*, XII, *De solutione iuramentorum*, in Monumenta Germaniae Historica, *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*, II, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1892, pp. 146-149.

[47] Rinvio in proposito a quanto osservano N. D'Acunto, *I laici* cit., p. 169; Id., *L'età* cit., pp. 101-102; M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit., pp. 48-53; Id., *Pietro Mezzabarba* cit., pp. 145-147, 148-155, 158-159.

[48] R. Davidsohn, *Storia* cit., I, pp. 350-356; cfr. anche Id., *Forschungen* cit., pp. 50-54.

[49] B. Quilici, *Giovanni* cit., pp. 100-103.

[50] Hanno parlato di 'ordalia': L.F. Smith, *A Vallombrosan Inscription*, «Speculum», XXI (1946), 4, pp. 496-497; Ph.G. Jestice, *Wayward Monks* cit., pp. 238, 241; P. Golinelli, *I Vallombrosani e i movimenti patarinici*, in *I Vallombrosani nella società italiana* cit., pp. 35-56: 55; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 120, 145; A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto* cit., p. 107; M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit., p. 50; Id., *Pietro Mezzabarba* cit., pp. 145, 150, 158, 159, 163, 164; E. Faini, *Firenze* cit., p. 5. Ho usato tale definizione in F. Salvestrini, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Firenze, Olschki, 1998, p. 3 e in Disciplina cit., p. 11. Al contrario non ricorre mai a questo termine Miccoli, che preferisce impiegare la denominazione «prova del fuoco» o «giudizio di Dio».

[51] Cfr. F. Patetta, *Le ordalie. Studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Torino, Bocca, 1890, pp. 322-385; J. Gaudemet, *Les ordalies au Moyen Âge: doctrine, législation et pratique canoniques*, in Id., *La société ecclésiastique dans l'Occident médiéval*, London, Variorum, 1980, pp. 99-135: 105-111; C. Morris, Judicium Dei. *The Social and Political Significance of the Ordeal in the Eleventh Century*, «Studies in Church History», XII (1975), pp. 95-111; Ch.M. Radding, *Superstition to Science: Nature, Fortune, and the Passing of the Medieval Ordeal*, «The American Historical Review», LXXXIV (1979), 4, pp. 945-969, in particolare 945-946, 965-969; D. Barthélémy, *Diversité des ordalies médiévales*, «Revue historique», CXII (1988), n. 280, pp. 3-25; F. Bougard, *Il fuoco come condanna e come sistema di prova giudiziaria*, in *Il fuoco nell'alto Medioevo*, Atti della settimana di studio (Spoleto 2012), in corso di stampa. Sulla matrice preromana e romana dell'ordalia in Gallia cfr. S. Kerneis, *Le chaudron des parjures. Rome, les barbares et l'ordalie*, in B. Lemesle (sous la dir. de), *La Preuve en Justice de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 23-47. Cfr. quanto scrive riguardo a Roberto d'Arbrissel e alla sua 'prova del fuoco' come pratica penitenziale contro la pulsione della carne J. Dalarun, *La prova del fuoco. Vita e scandalo di un prete medievale*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2001, prima ed. 1986, pp. 52-55.

[52] *Alexandri II papae epistolae et diplomata*, cit. XII, coll. 1289-1290. Cfr. N. D'Acunto, *L'età* cit., p. 145.

[53] Cfr. Gratiani *Concordia discordantium canonum* dist. XXV, pars III, n. 5; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consulenza di H. Jedin, Bologna, Ed. Dehoniane, 1991[3], c. 18, p. 244. Cfr. anche J. Gaudemet, *Les ordalies* cit., p. 125; J.W. Baldwin, *The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals*, «Speculum», XXXVI (1961), pp. 613-636; G. Ortalli, *Dall'ordalia al duello per punto d'onore*, in U. Israel, G. Ortalli (a cura di), *Il duello fra medioevo ed età moderna. Prospettive storico-culturali*, Roma, Viella, 2009, pp. 17-33: 17-20.

[54] Cfr. J.T. Gilchrist, *Cardinal Humbert of Silva-Candida, the Canon Law and Ecclesiastical Reform in the Eleventh Century*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», LVIII (1972), pp. 338-349.

[55] *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo* cit., cap. 5, p. 1107.

[56] Cfr. P. Pirillo, *Firenze: il vescovo e la città nell'Alto Medioevo*, in *Vescovo e città nell'Alto Medioevo* cit., pp. 179-201: 195; N. D'Acunto, *I laici* cit., pp. 168-170; M.E. Cortese, *Signori, castelli, città. L'aristocrazia del territorio fiorentino tra X e XII secolo*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 42, 98-100, 356-364; G.E. Solberg, *Bild und Zeremoniell in San Pier Maggiore, Florenz*, in S. Weppelmann (hrsg. von), *Zeremoniell und Raum in der frühen italienischen Malerei*, Petersberg, Imhof, 2007, pp. 194-209; G. Ammannati, *La scrittura dei notai fiorentini nei secoli X e XI. Con un* excursus *su due documenti del notaio Lamberto (S. Pier Maggiore, 1067 febbraio 27; S. Maria di Rosano, 1045 febbraio 18)*, «Medioevo e Rinascimento», XXIII (2009), pp. 33-70: 62-67; M.C. Miller, K.L. Jasper, *The Foundation of the Monastery of San Pier Maggiore in Florence*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LXIV (2010), 2, pp. 381-396. Sullo scisma di Cadalo si veda, per ultimo, G.M. Cantarella, *Pier Damiani e lo scisma di Cadalo*, in M. Tagliaferri (a cura di), *Pier Damiani l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, Atti del convegno (Firenze-Ravenna 2007), Bologna, EDB, 2009, pp. 233-257.

[57] Cfr. G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 147-149. Cfr. in proposito A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto* cit., pp. 105-107, 109.

[58] Strumensis *Vita* cit., cap. 32, p. 1087.

[59] La più recente edizione del relativo atto si trova in *Documenti per la storia dei conti Guidi in Toscana. Le origini e i primi secoli, 887-1164*, a cura di N. Rauty, Firenze, Olschki, 2003, n. XIII, pp. 314-316. Sulla donazione cfr. anche L. Eckenstein, *The Guidi and their Relations with Florence*, «The English Historical Review», XIV (1899), n. 54, I, pp. 235-249: 240-241; F. Salvestrini, *Santa Maria* cit., pp. 43-44; A. Benvenuti, *Sant'Ilario, Vallombrosa e Firenze*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *L'*Ordo Vallisumbrosæ *tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293)*, Atti del II colloquio vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa 1996), Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 1999, I, pp. 393-417: 395-398.

[60] Strumensis *Vita* cit., cap. 13, p. 1083.

[61] F. Salvestrini, *San Michele Arcangelo a Passignano nell'*Ordo Vallisumbrosae *tra XI e XII secolo*, in P. Pirillo (a cura di), *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, I: *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, Firenze, Olschki, 2009, pp. 59-127: 126-127. Cfr. anche D. Frioli, *Alle origini di Vallombrosa: Giovanni Gualberto, la* Regula Benedicti *e il monaco Geremia*, in M. Rossi, G.M. Varanini (a cura di), *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, Roma, Herder, 2005, pp. 361-376, in particolare 364.

[62] *Manuale precum Sancti Ioannis Gualberti Vallisumbrosæ fundatoris*, edidit A. Salvini, Romæ, Typis Piae Societatis Sancti Pauli, 1933.

[63] Cfr. A. Wilmart, *Le manuel des prières de saint Jean Gualbert*, «Revue Bénédictine», XLVIII (1936), pp. 259-299; G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 8-9, nota 2. Data la matrice cluniacense del *Manuale precum*, trovo non del tutto implausibile l'ipotesi del Duvernay, desunta dalla precedente erudizione vallombrosana, circa la mediazione di Sant'Ellero nell'acquisizione di consuetudini cluniacensi da parte della primitiva Vallombrosa. Cfr. in proposito S. Boesch Gajano, *Storia* cit., p. 74.

[64] Bertholdi *Chronicon*, ad. a. 1067, in *Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054-1100*, hrsg. von I.S. Robinson, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum nova series, 14, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2003, p. 204. Cfr. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 112-113.

[65] Menzionati nelle *consuetudines* come *lectiones* previste per le celebrazioni del Natale e della Pasqua (*Corpus Consuetudinum Monasticarum*, moderante D.K. Hallinger, VII, Pars altera, *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus deriva-*

tis, ed. D.K. Hallinger, 5. *Redactio Vallumbrosana, saec. XII*, rec. N. Vasaturo, comp. K. Hallinger, M. Wegener, C. Elvert, Siegburg, Schmitt, 1983, pp. 309-379: 337, 357). I più antichi esemplari vallombrosani dei *Moralia* sono: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Conventi Soppressi*, 316, 321, 330; delle *Homiliae*, ivi, 325. Per i volumi della Sacra Scrittura cfr. ivi, 338, 561.

[66] Ivi, 554, 557, 570.

[67] Rispettivamente ivi, 558; e Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, *Conventi Soppressi*, F.IV.255. Cfr. D. Frioli, *Lo* scriptorium *e la biblioteca di Vallombrosa. Prime ricognizioni*, in *L'*Ordo Vallisumbrosæ cit., I, pp. 505-568: 507-508, 517, 526-527, 542. Cfr. anche Ead., *Alle origini* cit., pp. 367, 371, 373, 376; F. Salvestrini, Disciplina cit., p. 194. Il codice vallombrosano della Biblioteca Nazionale non figura nella tradizione manoscritta del *Decretum* raccolta da G. Fransen, *Le Décret de Burchard de Worms. Valeur du texte de l'édition. Essai de classement des manuscripts*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», LXIII (1977), pp. 1-19. La presenza a Vallombrosa di questo testo, che conteneva un'esplicita condanna del cosiddetto sciopero liturgico (Burchardi Wormaciensis episcopi *Decretorum libri XX*, in *Patrologia Latina* cit., 140, Parisiis 1880, lib. X, cap. 5, col. 963) la dice lunga, a mio avviso, anche sull'effettiva adesione di Giovanni a tale scelta estrema. Essa, del resto, viene ricondotta da Andrea di Strumi, persino in rapporto alla pataria, soprattutto al contesto di una separazione dei fedeli dai sacerdoti simoniaci ritenuti immondi secondo 2 Cor 6,14-18. In tal senso ottemperava a quanto stabilito dal canone III del concilio del 1059, rinviante a precedenti disposizioni di Leone IX e Stefano IX, in merito alla proibizione di celebrare messa per i chierici concubinari non uxorati, ossia in una continua ricerca di legittimazione scritturistica e normativa. Cfr. in proposito S. Vacca, Prima sedes a nemine iudicatur. *Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Roma, Gregoriana, 1993, p. 190; P. Golinelli, *I vallombrosani* cit., pp. 49-51; N. D'Acunto, *I laici* cit., pp. 92-94.

[68] Cfr. O. Capitani, *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI*, Roma, Jouvence, 1990, pp. 31-32. Sulle fonti di Burcardo e sulla presenza del *Decretum* in ambiente monastico, G. Picasso, Sacri canones et monastica regula. *Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 2006, pp. 73, 375-376. Sulle collezioni canoniche monastiche cfr. T. Kölzer, *Mönchtum und Kirchenrecht. Bemerkungen zu monastischen Kanonessammlungen der vorgratianischen Zeit*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», LXIX (1983), pp. 121-142.

[69] Cfr. G. Picasso, *La tradizione libraria di Fonte Avellana*, in *Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII*, Atti del convegno (1978), Fonte Avellana, Arti Grafiche, 1979, pp. 345-366: 350-351.

[70] *Contra eos qui dicunt si post factum iudicium erit conflagratio mundi, ubi tunc esse potuerint sancti, qui non contingantur flamma incendii* (Burchardi Wormaciensis episcopi *Decretorum libri* cit., lib. XX, cap. 110, col. 1058). Cfr. Iuliani archiepiscopi Toletani *Prognosticum futuri saeculi*, edidit J.N. Hillgarth, Turnhout, Brepols, 1976, 3, 49, p. 117.

[71] Cfr. V. Hamp, אֵשׁ (*'ēš*), in G.J. Botterweck, H. Ringgren (a cura di), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, ed. it., I, Brescia, Paideia, 1988, coll. 918-932: 930.

[72] Hieronymi *Commentarii in Danielem*, a cura di S. Cola, Roma, Città Nuova, 1966, Visione terza, pp. 52-65.

[73] Cfr. inoltre: «se dovrai passare in mezzo al fuoco non ti scotterai, la fiamma non ti potrà bruciare» (Is 43,2). «Il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno» (1 Cor 3,13). «Questo fuoco […] non inghiottirà l'anima uscita da qui purificata, ma quella che da qui esce in peccato» (Giovanni Crisostomo, *La vera conversione*, a cura di C. Riggi, Roma, Città Nuova, 1980, *Omilia* VI, 3, p. 162).

[74] G. Miccoli, *Pietro* cit., p. 154; Strumensis *Vita* cit., cap. 75, p. 1098. Cfr. anche *Manuale precum Sancti Ioannis Gualberti* cit., p. 27: *ymnus videlicet quo tres dilecti pueri inter medias edaces flammas tripudiantes tulerunt, id est, Benedicite omnia opera domini*

dominum, pp. 26-27. Sulle fonti bibliche dei più antichi testi agiografici vallombrosani cfr. G. Cremascoli, *Le* Vitæ cit., pp. 162-167.

[75] *Ut laetando miror et mirando laetor, quod mediocritatis nostrae tempore illud antiquum et gloriosum trium puerorum miraculum intueor, cum de camino aestuantis incendii integri et incorrupti toto corpore prodierunt* (Desiderii *Dialogi* cit., lib. III, cap. 4, p. 1148).

[76] Cfr. *Ordines iudiciorum Dei*, edidit K. Zeumer, Monumenta Germaniae Historica, *Legum sectio V*, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1886, pp. 601-726: n. I, pp. 638, 640; n. IV, p. 649. Cfr. in proposito A. Prosperi, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 16-17, 26.

[77] *Tuam pietatem oramus, Domine, ut si de obiecto crimine innoxius est et immunis, sicut liberasti Iosep a fraterno odio et invidia, et eripuisti Susannam a falsa criminis suspitione, et tres pueros in camino ignis ardentis inlesos conservasti, ita inlesum et incolumem eum ab ardore huius igniti ferri custodire digneris* (*Ordines iudiciorum Dei* cit., n. II, p. 641). Gli altri riferimenti biblici sono: Gn 37,12; Dn 13,1-64. Per il ricorso al ferro rovente cfr. M.H. Kerr, R.D. Forsyth, M.J. Plyley, *Cold Water and Hot Iron: Trial by Ordeal in England*, «Journal of Interdisciplinary History», XXII (1992), 4, pp. 573-595, in particolare 579-582, 589-592.

[78] Secondo R. Bartlett, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 64, l'ordalia veniva «only used in the absence of a specific accuser against men […] ill-famed, when clear evidence [was] lacking».

[79] Sui monaci come figli della luce cfr. J. Sonntag, Tempus fugit? *La circolarità monastica del tempo e il suo potenziale di rappresentazione simbolica*, in G. Andenna (a cura di), *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, Milano, Vita e Pensiero, 2009, pp. 221-242: 228-229. Per il rapporto tra fuoco e santità in ambiente monastico, U. Longo, *«Come un ferro messo al fuoco». Il fuoco, i santi e l'anima tra desiderio e purificazione*, in C.D. Fonseca, E. Fontanella, C. Strinati (a cura di), *Anima del Fuoco. Da Eraclito a Tiziano, da Previati a Plessi*, Milano, DNART, 2010, pp. 78-90.

[80] Per queste formule cfr. G. Cremascoli, *Sulle formule degli "Iudicia Dei"*, in L. Borgia, F. De Luca, P. Viti, R.M. Zaccaria (a cura di), *Studi in onore di Arnaldo D'Addario*, Lecce, Conte, 1995, II, pp. 353-365, in particolare 359-362.

[81] Strumensis *Vita* cit., capp. 28, 35, 38, 43, 45, pp. 1087-1090.

[82] *Historia de praedicatione episcopi Brunonis cum suis capellanis in Pruscia, et martirio eorum* (BHL 1471), edidit A. Bielowski, in Monumenta Poloniae Historica, I, Lwów, Academii Umiejętnoci, 1864, pp. 229-230.

[83] Cfr. in proposito N. D'Acunto, *Un eremita* cit., pp. 126-127.

[84] G. Miccoli, *Pietro* cit., p. 147.

[85] Cfr. ivi, p. 151.

[86] Ivi, pp. 151-152.

[87] Ivi, pp. 31-32.

[88] La Croce fu un riferimento costante nella vita di Giovanni. Infatti il Cristo crocifisso di San Miniato al Monte aveva annuito al gesto del perdono compiuto dal giovane cavaliere destinato alla vita monastica; e la Croce egli brandì di fronte al demonio, la visione del quale tormentava un confratello, per cacciare lo spirito maligno e dissolverlo in fumo (Attonis Ep. Pistoriensis *Vita altera* cit., cap. 3, p. 1080; Strumensis *Vita* cit., cap. 50, pp. 1090-1091).

[89] G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 152-154. Pietro «haec dicens et sanctae crucis se signaculo muniens per medias flammas constanter ingressus est» (Desiderii *Dialogi* cit., lib. III, cap. 4, p. 1147).

[90] G. Miccoli, *Pietro* cit., p. 152.

[91] Ivi, p. 155. Il fuoco immemore della sua natura e preservante gli indumenti intatti veniva posto in particolare rilievo nel commento a Daniele di Girolamo: «che fuoco sapiente! E com'è infallibile la potenza di Dio! I corpi sono stretti da lacci, bruciano i lacci e i corpi non riportano ustioni» (Hieronymi *Commentarii* cit., p. 63).

[92] Nel contesto storico della sacra pagina non Nabucodònosor, ma Antioco IV Epifane re dei Siri (cfr. *Daniele*, a cura di G. Bernini, Roma, Ed. Paoline, 1984, p. 136).

[93] G. Miccoli, *Pietro* cit., p. 155.

[94] Ivi, p. 5.

[95] Cfr. Zc 2,9.

[96] La ricerca della conferma da parte delle *auctoritates* è elemento ricorrente nella lettera del clero fiorentino, come dimostra il generico riferimento a Gregorio Magno («Gregorius, urbis praesul, ut ad suas verificandum properet sanctiones») e alla sua condanna della simonia (G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 34, 152-153).

[97] Cfr. in proposito F. Cardini, *Frate Foco. Dalla* creatura ignis *al serafino fiammeggiante*, in Id., *Nella presenza del soldan superba. Saggi francescani*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2009, pp. 283-295: 289-292; C. Frugoni, *Francesco e la prova del fuoco*, «Studi francescani», CVIII (2011), 3-4, pp. 525-536; U. Longo, *A Saint of Damned Memory. Clement III, (Anti)Pope*, in U. Longo, L. Yawn (ed. by), *Framing Clement III, (Anti)Pope, 1080-1100*, «Reti medievali Rivista», XIII (2012), 1, p. 7.

[98] Bertholdi *Chronicon* cit., pp. 204-206. Cfr. In proposito anche quanto osservano Ph.G. Jestice, *Wayward Monks* cit., pp. 243-244 e N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 119-120, 144.

[99] *Libelli Bernaldi presbyteri monachi* cit., pp. 147, 149.

[100] Alla luce delle considerazioni fatte finora non mi sento di avallare il giudizio di Miccoli circa l'assenza di «una chiara dottrina ecclesiologica» per le rivendicazioni e le accuse dei monaci riformatori, mossi soprattutto «da una esasperata accentuazione delle caratteristiche di perfezione morale reclamate per chi fosse rivestito della *dignitas* sacerdotale» (*Pietro* cit., p. 15). Del resto il richiamo al testo biblico per superare o evidenziare la contraddittorietà di quello meramente canonistico era stato un metodo impiegato anche da Pier Damiani (cfr. N. D'Acunto, *I laici* cit., p. 90).

[101] Cfr. R. Davidsohn, *Storia* cit., I, pp. 431-432, 517; cfr. anche P. Villari, *I primi due secoli della storia di Firenze. Ricerche*, I, Firenze, Sansoni, 1893, pp. 67-71, 77. Si valuti in proposito lo scetticismo espresso da N. D'Acunto, *L'età* cit., p. 109.

[102] Sui limiti di un appoggio, comunque innegabile, concesso dalle famiglie comitali al movimento riformatore cfr. Y. Milo, *Political Opportunism in Guidi Tuscan Policy*, in *I ceti dirigenti dirigenti in Toscana nell'età precomunale*, Atti del convegno (Firenze 1978), Pisa, Pacini, 1981, pp. 207-221; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 97-101; F. Salvestrini, Disciplina cit., pp. 303-326.

[103] Cfr. N. Vasaturo, *L'espansione della congregazione vallombrosana fino alla metà del secolo XII*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XVI (1962), 3, pp. 456-485; F. Salvestrini, Disciplina cit., pp. 12, 366-371.

[104] Cfr. in proposito O. Capitani, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Medioevo ereticale*, Bologna, Il Mulino, 1983^2, pp. 7-28: 11.

[105] Ho ripercorso e segnalato questa letteratura in F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia. Storia di una presenza e di una plurisecolare interazione*, in Id. (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, Milano-Lecco, ERSAF, 2011, pp. 3-51.

[106] Cfr. Ch. Dartmann, *Wunder als Argumente. Die Wunderberichte in der* Historia Mediolanensis *des sogenannten Landulf Senior und in der* Vita Arialdi *des Andrea von Strumi*, Frankfurt a.M., Lang, 2000.

[107] Cfr. E. Giannarelli, *Ambrogio a Firenze: cronaca di una visita*, in A. Benvenuti, F. Cardini, E. Giannarelli, con la collaborazione di F. Bandini (a cura di), *Le radici cristiane di Firenze*, Firenze, Alinea, 1994, pp. 33-43: 36-43; ivi si vedano anche M. Niccolucci Cortini, *Il flagello di Ambrogio: la memoria dell'ortodossia fiorentina*, pp. 45-75: 45-48, C. Nardi, *La fortuna di Ambrogio nelle memorie medioevali di Zanobi, vescovo di Firenze*, pp. 77-116 (in particolare 77-83, 99-102, 115-116) e A. Benvenuti, *San Lorenzo: la cattedrale negata*, pp. 117-133 (in particolare 122-124, 126-127).

[108] C. Violante, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, I: *Le premesse (1045-1057)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1955; G. Picasso, *Monachesimo a Milano nel secolo XI*, in *Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana*, nel XV centenario della nascita di San Benedetto (480-1980), «Archivio ambrosiano», IX (1980), pp. 30-54: 50-53; S. Boesch Gajano, *Giovanni Gualberto e la vita comune del clero nelle biografie di Andrea da Strumi e di Atto da Vallombrosa*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Atti della settimana di studio (Mendola 1959), Milano, Vita e Pensiero, 1962, II, pp. 228-235: 232-233.

[109] Cfr. G. Miccoli, *Per la storia della Pataria milanese*, in *Medioevo ereticale* cit., pp. 89-151: 92-94; S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 19-21, 26-27; M. Navoni, *Sant'Arialdo e San Giovanni Gualberto, Milano e Vallombrosa. La* Vita Arialdi *di Andrea di Strumi nel volgarizzamento di Giustiniano Marsili*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *«In vice Iohannis primi abbatis». Saggi e contributi per il Millenario gualbertiano in onore del Rev.mo don Lorenzo Russo in occasione del* XXV *anniversario di ministero abbaziale*, Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 2002, pp. 121-204: 122-123; A. Degl'Innocenti, *Da Andrea di Strumi a Sante da Perugia: l'agiografia su Giovanni Gualberto fino al XV secolo*, in *Vallombrosa. Memorie* cit., pp. 117-140: 119; F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia* cit., pp. 10-11.

[110] Cfr. P. Golinelli, *I vallombrosani* cit., p. 39.

[111] Cfr. S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 22-23; F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia* cit., pp. 13-14.

[112] Strumensis *Vita* cit., 68, p. 1094. Cfr. in proposito P. Golinelli, *I vallombrosani* cit., pp. 40-42; ed anche Id., Indiscreta cit., pp. 157 sgg. Per quanto riguarda la predicazione antisimoniaca in ambiente patarino cfr. C. Violante, *I laici nel movimento patarino*, in Id., *Studi sulla cristianità medioevale. Società, istituzioni, spiritualità*, raccolti da P. Zerbi, Milano, Vita e Pensiero, 1972, pp. 145-246.

[113] Cfr. A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto* cit., pp. 111-112; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 141-142.

[114] P. Golinelli, *I vallombrosani* cit., pp. 41-42; Andrea da Strumi, *Arialdo. Passione del santo martire milanese* (BHL 673), a cura di M. Navoni, Milano, Jaca Book, 1994, *Introduzione*, p. 30; M. Navoni, *Sant'Arialdo* cit., pp. 129-131. Di opinione diversa G. Miccoli, *Per la storia* cit., pp. 134-135; S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 23-25.

[115] Sulla quale cfr. N. D'Acunto, *I laici* cit., pp. 143-154.

[116] Cfr. N. D'Acunto, *L'età* cit., p. 142.

[117] Cfr. S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 83-84; A. Degl'Innocenti, *Da Andrea* cit., p. 120; P. Golinelli, *I vallombrosani* cit., pp. 44-45; N. D'Acunto, *L'età* cit., p. 116; F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia* cit., pp. 12-14.

[118] Cfr. Strumensis, *Vita* cit., cap. 32, p. 1087; Andrea da Strumi, *Arialdo* cit., pp. 110-111, 204-205. Cfr. M. Navoni, *Sant'Arialdo* cit., pp. 127-128.

[119] Cioè il pastorale a tau, emblema della congregazione.

[120] Cfr. C. Violante, *I laici* cit., pp. 217-218; A. Lucioni, *L'età della pataria*, in A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro (a cura di), *Storia religiosa della Lombardia, Diocesi di Milano*, I, Brescia-Varese, la Scuola, 1990, pp. 167-194: 168-169.

[121] Cfr. P. Jaffé (edidit), *Regesta pontificum romanorum*, Berolini, Veit et Socius, 1851, p. 417, n. 3695, 5 marzo 1075; R. Davidsohn, *Storia* cit., I, pp. 369-370; A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto* cit., pp. 110-111. Dubbiosa in merito all'influenza vallombrosana sull'episodio e alla sua effettiva natura di prova del fuoco S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 27-28.

[122] Rangerii Lucensis *Vita metrica S. Anselmi lucensis episcopi*, ediderunt E. Sackvr, G. Schwartz, B, Schmeidler, in Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores*, XXX/2, Lipsiæ, 1934, rist. anast. Stuttgart, Hiersemann-Kraus, 1976, pp. 1152-1307: 1264. Cfr. S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 28-31; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 149-150.

[123] S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 31-44; L. Carratori, B. Hamilton, *Daiberto*, in *Dizionario biografico degli italiani* cit., XXXI, 1985, pp. 679-684: 680; M. Ronzani, *Chiesa e «Civitas» di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropolita di Corsica (1060-1092)*, Pisa, Gisem, 1997, pp. 19-21, 229, 246; Id., *Vescovi e città a Pisa nei secoli X e XI*, in *Vescovo e città* cit., pp. 93-132: 132; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 153-154.

[124] Cfr. in proposito N. D'Acunto, *L'età* cit., p. 152.

[125] Cfr. F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Roma, Viella, 2010; Id., *Il monachesimo vallombrosano e le città. Circolazione di culti, testi, modelli architettonici e sistemi organizzativi nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, in *Circolazione di uomini e scambi culturali tra città (Secoli XII-XIV)*, Atti del convegno (Pistoia 2011), Centro italiano di Studi di Storia e d'Arte, Roma, Viella, 2013, pp. 433-470; E. Sartoni, *Le fondazioni vallombrosane della regione Lombardia. Repertorio*, in *I Vallombrosani in Lombardia* cit., pp. 52-159.

[126] F. Salvestrini, *Forme della presenza benedettina nelle città comunali italiane: gli insediamenti vallombrosani a Firenze tra XI e XV secolo*, in C. Caby (a cura di), *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Atti della tavola rotonda (Roma 2009), «Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge», 124-1, 2012, <http://mefrm.revues.org/327>.

[127] Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XX.6. Cfr. *Un leggendario fiorentino del XIV secolo*, ed. critica a cura di A. Degl'Innocenti, Firenze, SISMEL, 1999.

[128] *Decrevi eius* [di San Zanobi] *legendam <scribere>, necnon aliorum plurium [sanctorum], resecatis superfluis, corruptionibus summotis, aliquibus, non mutatis substantialibus, superadditis ad ornatum, que ipsius non dubitavi congruere sanctitati* (*Un leggendario* cit., *Prologus*, p. 3; cfr. anche ivi, *Introduzione*, pp. XV-XVII).

[129] P. Tomea, *Agiografia vallombrosana medioevale. Stato delle ricerche e prospettive di indagine*, in *L'*Ordo Vallisumbrosæ cit., I, pp. 419-446: 440-441; *Un leggendario* cit., *Introduzione*, pp. XV-XVIII, XXXIII.

[130] Come ad esempio il fatto che il compilatore collochi fra le prime *Vitae* del compendio quella di Giovanni Gualberto, e soprattutto che egli menzioni due abati generali dell'Ordine, ossia Bernardo degli Uberti (ca. 1050-1133), primo codificatore delle *consuetudines* vallombrosane, consigliere di Matilde di Canossa e vescovo di Parma vissuto nella prima metà del secolo XII (*Un leggendario* cit., pp. 33-39. Su Bernardo cfr. ora F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia* cit., pp. 43-46); e poi Benigno († 1236), personaggio molto noto all'interno della congregazione, ma certamente figura di rilievo minore nell'ambito della Chiesa fiorentina del Trecento, che forse solo un Vallombrosano avrebbe pensato di inserire in una raccolta destinata ai sacerdoti della cattedrale (*Un leggendario* cit., pp. 101-106. Su Benigno, Archivio di Stato di Firenze, *Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese*, 260, 243, ff. 52r.-53r.; F. Salvestrini, *San Michele* cit., pp. 118-124).

[131] Rinvio in proposito alla disamina della questione che ho condotto in F. Salvestrini, *'Furti' di identità e ambigue semantizzazioni agiografiche. Verdiana da Castelfiorentino santa vallombrosana*, in A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti (a cura di), Hagiologica. *Studi per Réginald Grégoire*, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 2012, II, pp. 1143-1185.

Lorenzo Tanzini

Il vescovo e la città. Interessi e conflitti di potere dall'età di Dante a Sant'Antonino

Tra gli elementi peculiari della tradizione cristiana di Firenze, e tra i fattori che la memoria collettiva percepisce come fondanti della vita religiosa fiorentina, la figura del vescovo non riveste una rilevanza prioritaria. Quantomeno non nella misura in cui quella rilevanza si manifesta in altri contesti cittadini – quello milanese è il più evidente. A Firenze i fattori dell'autorappresentazione dell'identità cristiana nel corso dei secoli si incentrano su spazi (si pensi alle grandi chiese mendicanti), persone (Savonarola, La Pira) o eventi (il Concilio del 1439) che sono indipendenti dalla figura episcopale, se non addirittura ad essa apertamente alternativi.

Questo elemento di comune percezione è il precipitato di diverse stratificazioni storiche, che rimandano a momenti anche molto lontani. Come hanno mostrato gli studi degli anni '80 e '90, in occasione di un primo ripensamento della storia generale della Chiesa cittadina[1], l'episcopato fiorentino è stato a lungo un'istituzione priva di un centro simbolico unico e indiscusso. La più antica chiesa cattedrale, in età ambrosiana, fu sicuramente la basilica di San Lorenzo, legata all'operato di San Zanobi, prima grande figura storica del cristianesimo cittadino; solo in età carolingia la sede venne traslata dal vescovo Andrea nel complesso di San Giovanni, poi Santa Reparata. Ma anche allora, vuoi per il perdurante prestigio della più antica basilica, vuoi per la vicenda tormentatissima della creazione anche materiale della nuova cattedrale, restò una certa dualità nella percezione del centro di gravità della vita religiosa urbana, tutt'altro che risolta ancora nel tardo medioevo[2]. E a un'immagine di dualità riconduce anche il singolare rapporto con Fiesole, sede teoricamente extraurbana ma assolutamente 'fiorentina' per reclutamento, politica e proiezione territoriale fin dal XII secolo. A queste circostanze originarie si sarebbero aggiunte nel corso dei secoli dinamiche ulteriori, che hanno a che fare con la storia propriamente istituzionale dell'episcopio, e con i rapporti tra il ceto dirigente cittadino e la vita religiosa nell'età moderna, qui approfonditi dai saggi di Maria Pia Paoli e di Pietro Giovannoni. Dinamiche in virtù delle quali ancora nel XVIII secolo l'autorità del vescovo giungeva a controllare solo in minima parte la vita religiosa dello stesso clero cittadino: la maggior parte delle parrocchie risultavano di collazione laica o conventuale, così come la formazione dei sacerdoti restava

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 81-111
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

quasi esclusivamente nelle mani di istituti esenti dalla giurisdizione del vescovo. È comprensibile, in questo senso, come non si sia potuta creare a Firenze quella sovrapposizione tra storia dell'episcopato e storia dell'identità cristiana della città che invece è avvenuta in altre realtà cittadine.

Una spiegazione del genere però resterebbe molto insoddisfacente, se non si ponesse attenzione alla peculiare storia dei rapporti tra l'episcopato e l'identità politica cittadina. Nella città che forse più di qualunque altra nell'Occidente ha saputo costruire prassi e miti politici (la *libertas* comunale, il governo delle arti, il repubblicanesimo, fino alla sacralizzazione dell'identità politica nell'ideologia savonaroliana), il ruolo del vescovo a livello concreto e sul piano delle rappresentazioni non poteva non restare condizionato dal rapporto con i poteri pubblici e le loro iniziative. Anche perché, come è stato osservato ancora recentemente, le proprietà e le dinamiche di potere incentrate sulla Chiesa cittadina, intesa nelle sue componenti di episcopato e capitolo, hanno avuto a loro volta un ruolo non secondario nel decollo economico e politico-territoriale di Firenze in Toscana[3]: e questo rende fondamentale sciogliere il nodo storico dei rapporti tra Comune e gerarchie ecclesiastiche. Ed è in questa prospettiva che ci si propone qui di indagare le peculiarità fiorentine in quella densa fase storica che va dalla Firenze di Dante a quella di Cosimo il Vecchio, o se si preferisce, dagli anni del dantesco Andrea dei Mozzi a quella del santo-vescovo Antonino[4].

Per tener fede all'impegno assunto nelle note introduttive di questo volume, non si vuol correre qui il rischio in cui la storiografia cittadina è caduta non di rado, quello cioè di attribuire a Firenze una originalità su fenomeni che sono invece propri di molte città nell'Italia dei regimi comunali. Nella maggior parte di esse i poteri secolari attuarono politiche molto ambiziose per fare delle istituzioni ecclesiastiche e dei luoghi stessi della devozione religiosa un'occasione di legittimazione e glorificazione dell'identità politica cittadina[5].

In questo senso si possono individuare alcuni modelli di azione politica, nella pur complicata e multiforme fenomenologia dell'Italia dei Comuni tra XIII e XIV. Un primo modello è quello che vede le autorità del Comune impegnate nella creazione di un polo di identità religiosa cittadina concorrente rispetto a quello episcopale, quasi a costituire una sorta di sostituto della chiesa episcopale come simbolo della città. L'esempio più emblematico è forse quello di Venezia, dove San Marco si presenta anche fisicamente come la chiesa del doge e della Repubblica, mentre l'autorità vescovile si trova in uno spazio simbolicamente periferico, San Pietro in Castello. Una 'Chiesa del Comune', frutto delle iniziative delle autorità secolari e apertamente concorrente con la gerarchia episcopale è il San Petronio bolognese, sorta per volontà del regime comunale 'restaurato' di fine Trecento, non presso la chiesa vescovile di San Pietro ma di fronte ai palazzi pubblici; una dinamica questa che si trova riprodotta seppur in tono minore nella concorrenza tra 'duomo vecchio' e cattedrale urbana nella storia

comunale di Arezzo. Ma anche a prescindere da questo sdoppiamento dei poli dell'identità religiosa, si instaurano un po' ovunque meccanismi politici di condizionamento del Comune sull'episcopato. In una città repubblicana come Siena la serie dei vescovi trecenteschi si compone per almeno tre quarti del secolo di presuli appartenenti a una sola famiglia cittadina, quella dei Malavolti, che per il loro profilo di schiatta magnatizia, quindi esclusa dalle cariche pubbliche del Comune, ben si prestavano a giocare un ruolo di complementarietà ma non di sovrapposizione con il regime politico in carica[6]. Un episcopato esplicitamente 'cittadino', insomma, ma non non coincidente con il gruppo di potere che reggeva le sorti del Comune.

Meno raffinata è la dinamica che si instaura invece nelle città signorili, del XIII e soprattutto nel XIV secolo, dove l'obiettivo della famiglia dominante è con ogni evidenza quello di ottenere la nomina di membri della famiglia stessa nella cattedra episcopale. Quello che accade a Milano è un caso limite, visto che l'egemonia dei Visconti nella Chiesa ambrosiana precede e in qualche modo prepara la loro ascesa al potere politico; in termini più ordinari l'identità familiare di signori e vescovi si osserva in molte città venete e lombarde, ma anche a Lucca nel primo Quattrocento, mentre un fenomeno del genere resta in forma incoativa a Pisa, dove le brevi signorie trecentesche riescono soltanto ad abbozzare il disegno di controllo della chiesa episcopale[7].

Se queste sono le coordinate essenziali del rapporto tra cattedrale e Comune nel tardo medioevo, Firenze non rientra appieno in nessuna di esse, configurando piuttosto un singolare e interessantissimo ibrido. Per capirne i caratteri, il nostro punto di partenza saranno gli anni cruciali della lotta di parte e degli Ordinamenti di Giustizia.

1. *L'età di Dante*

La storia dell'episcopato fiorentino alla fine del Duecento è dominata dalla figura sinistra di Andrea de' Mozzi, rimasto sulla cattedra di San Zanobi dal 1286 al 1295. L'immagine di questo vescovo sprofondato da Dante nel girone dei violenti è emblematica della percezione che si aveva del potere episcopale in quella fase tumultuosa di lotte cittadine. Uomo di potere e competente giurista, magnate e membro della famiglia che forse più di qualsiasi altra aveva gestito il rapporto di Firenze con il papa – i Mozzi avevano ospitato nel loro palazzo il cardinale Latino durante il celebre soggiorno del 1280 – Andrea mise a frutto nel suo breve episcopato l'appartenenza a quell'entourage politico-finanziario che stava facendo la fortuna dei fiorentini nella Curia romana, e in particolare la vicinanza col fratello Tommaso, a capo della banca più importante della cristianità, incaricata di gestire la tesoreria della Camera apostolica[8]. Un profilo del genere

non poteva che dar luogo ad un episcopato profondamente immerso nelle feroci lotte di potere che animavano la città: e proprio in connessione con quelle lotte l'esperienza di governo del Mozzi venne forzatamente interrotta per volontà del papa, che nel 1296 lo volle trasferire fuori dall'agone politico toscano, a Vicenza. Sarebbe però un errore immaginare una Chiesa cittadina così brutalmente 'politica' solo per effetto della personale tracotanza di un suo esponente. Sta di fatto che, a Firenze come in altri contesti urbani di quegli anni, le gerarchie ecclesiastiche e la sede episcopale rappresentano molto spesso un punto nodale per l'identità storica della Chiesa cittadina con tutte le sue dinamiche, nonché per l'amministrazione di corposi interessi patrimoniali e giurisdizionali, ben più che una sede di vita religiosa. Una Chiesa che, è bene ricordarlo, se non vantava un'autorità pubblica sullo spazio cittadino (come accadeva negli stessi anni ad Arezzo, e in qualche caso a Pistoia o Volterra), disponeva comunque di una rete di domini signorili nel territorio (specialmente nel Mugello), meno estesi di quelli dei vescovi senesi ma comunque sufficienti ad animare ambizioni assai concrete[9].

Ancora negli anni del Mozzi la scelta dei vescovi era affidata al capitolo della cattedrale; istituzione assai antica[10], il collegio dei sacerdoti della cattedrale era un ambiente d'elezione delle famiglie della vecchia aristocrazia cittadina, o comunque di consorterie che avevano assunto attitudini marcatamente cavalleresche, alcune delle quali proprio in quegli anni le leggi del Comune avrebbero bollato come magnatizie: Adimari, Buondelmonti, Bardi, Frescobaldi. Al cuore di questo novero di grandi famiglie, custodi gelose degli illustri contrassegni di nobiltà della Chiesa cittadina, stava il circuito ancora più ristretto dei patroni dell'episcopato, di coloro cioè ai quali spettava il ruolo cruciale di assicurare la continuità dell'istituzione episcopale (e del suo patrimonio) nelle ricorrenti fasi di vacanza tra un vescovo e l'altro. A Firenze questo nucleo più interno coincideva con la tradizione dei *Vicedomini*, cioè l'antico entourage dei *milites* fedeli dell'episcopio, dai quali ebbe origine la consorteria familiare dei Visdomini con le loro ramificazioni Della Tosa (Tosinghi) e Aliotti. Il potere episcopale è insomma gestito da questa ristretta componente magnatizia della società politica cittadina, con modalità nelle quali gli interessi di potere delle famiglie che la componevano avevano un ruolo fondamentale. Nel canto XVI del Paradiso (vv. 112-113) Dante sintetizzò icasticamente questa dinamica raffigurando i Visdomini come gli avidi profittatori dell'istituzione episcopale, «che sempre che la nostra Chiesa vaca / si fanno grassi stando a consistoro». Andrea de' Mozzi, dunque, non era che la versione estrema per brutalità politica di un tipo di gestione assolutamente abituale nella Firenze di quegli anni. Prova ne sia il fatto che ancora negli anni di Bonifacio VIII venne eletto Lottieri della Tosa (vescovo dal 1302 al 1309), figura perfettamente interna alle dinamiche familiari magnatizie a cui si è fatto cenno[11].

L'elemento dinamico del quadro è invece rappresentato dalle trasformazioni politiche in atto nel Comune, soprattutto dopo l'istituzione del priorato delle arti, e con gli Ordinamenti di Giustizia del 1295. La legislazione antimagnatizia degli Ordinamenti accentuava l'alterità socio-politica del capitolo e quindi dell'istituzione episcopale rispetto al regime politico del Comune: nella Firenze governata dal popolo e dalla sua aggressiva politica della pacificazione e della giustizia pubblica, l'episcopato restava una roccaforte aristocratica, tanto più chiusa in quanto le famiglie magnatizie vi cercavano percorsi di ascesa politica ormai loro preclusi nelle istituzioni del Comune.

Per sanare a proprio vantaggio questa stridente alterità il Comune avrebbe introdotto una norma statutaria con la quale si vietava agli esponenti delle famiglie dei grandi signori del contado (Guidi, Pazzi, Ubertini) di assumere l'incarico di vescovo di Firenze o Fiesole, e contestualmente si estendeva il divieto a tutte le famiglie fiorentine[12]. Malgrado l'incertezza sul contesto e la datazione della legge, si trattava con ogni evidenza del tentativo di separare il potere episcopale da quelle famiglie magnatizie che l'avevano controllato fino ad allora. L'operazione aveva avuto una sorta di prova generale con l'elezione nel 1295 di Francesco Monaldeschi, un orvietano estraneo ai tradizionali giochi di potere del capitolo[13].

Le intenzioni del regime andavano verso una sorta di versione 'in negativo' di quella strategia di controllo comunale delle nomine che abbiamo visto in atto nei regimi signorili (e non solo) dell'Italia del tempo: anche se il Comune non era in grado di orientare la scelta del vescovo, per lo meno questa sarebbe caduta su candidati forestieri, non pregiudizialmente ostili al regime in carica. Nei fatti però un obiettivo del genere si sarebbe rivelato al di sopra delle capacità del Comune. Innanzitutto, la norma era oggettivamente lesiva delle norme canoniche di *libertas* ecclesiastica nell'elezione del presule, secondo le quali né la libera collazione da parte del capitolo cattedrale, né un eventuale intervento centrale del pontefice avrebbero potuto essere impediti da un'autorità secolare. E in secondo luogo, anche in seno al regime popolare la reale volontà di guerra aperta contro il ben munito ridotto oligarchico dell'episcopio era poco diffusa, a maggior ragione nei primi anni del Trecento, che videro una recrudescenza della lotta di parte e un ritorno alla ribalta politica di personaggi di ambito magnatizio come il celeberrimo Corso Donati.

Fu in effetti in ossequio all'egemonia guelfa di parte nera che venne scelto a reggere la Chiesa fiorentina Antonio degli Orsi, già vescovo di Fiesole, legato pontificio in Toscana negli anni di Bonifacio VIII ed esponente delle consorterie ostili ai Della Tosa[14]: la scelta fu politicamente tanto interessata da essere considerata simoniaca da Dino Compagni, che giudicò l'Orsi «di vile nazione, animoso in parte guelfa e nel vulgo del popolo, ma non di santa vita»[15]; di certo un uomo uso a tutte le durezze della politica, se è vero quanto racconta Villani,

secondo cui il vescovo avrebbe armato e condotto il suo clero negli scontri militari durante l'assedio di Arrigo VII[16]. La crisi dell'episcopato dei magnati sarebbe giunta proprio alla fine dell'episcopato dell'Orsi. Il capitolo si spaccò infatti intorno alle candidature di due suoi membri, entrambi esponenti del gruppo storico, cioè Federico de' Bardi e Guglielmo Frescobaldi, già tesoriere del clero cattedrale[17].

Prendendo spunto da questo paralizzante dissidio interno, papa Giovanni XXII colse l'occasione per avocare a sé la scelta del vescovo fiorentino, che cadde su un chierico cresciuto nella Curia pontificia, Francesco Silvestri da Cingoli. Il 1322 rappresenta quindi una data di svolta per la storia dei rapporti dell'episcopato con la società e i poteri cittadini. Già l'anno prima la morte dell'Orsi, sottoposto a un vero e proprio processo da parte del legato papale, aveva messo in luce l'atteggiamento assai disinvolto con cui le famiglie padrone del capitolo avevano disposto per decenni dei beni del vescovado[18]. Allo stesso tempo l'intervento del papa, che andava a sua volta ad estendere una sempre più pervasiva rete di controllo pontificio sulle nomine episcopali, incontrava il favore delle autorità del Comune, che vi scorgevano la possibilità di attuare quell'esclusione dei cittadini dalla carica vescovile fino ad allora rimasta tra i desiderata.

Non a caso proprio nello stesso anno 1322 la norma venne inclusa nella nuova redazione dello statuto del Capitano del Popolo, in mezzo ad una serie di rubriche antimagnatizie[19]. Come si è accennato, si trattava con ogni probabilità di un provvedimento già emanato qualche tempo prima, ma la versione del 1322 è la prima che si sia conservata: e il testo mostra alcuni caratteri che meritano attenzione. Oltre a vietare con pene gravissime fino alla morte la scelta di un fiorentino come vescovo di Firenze, e a connettere in maniera esplicita il divieto all'esclusione della presenza magnatizia[20], la rubrica stabiliva con precisione una procedura di gestione della vacanza vescovile: alla morte del vescovo i priori, quindi il governo popolare della città, avrebbero dovuto recarsi dal pontefice per supplicare di rispettare il divieto statutario di eleggere un fiorentino. Pur nella cautela formale della norma, che prevedeva appunto una supplica al papa piuttosto che un meccanismo automatico di esclusione, si tratta di un primo accenno di protagonismo del regime cittadino nelle dinamiche politico-ecclesiastiche della scelta dei vescovi, che prefigurava tutta la storia tre-quattrocentesca[21].

Nell'immediato i magnati del capitolo, messi in difficoltà dagli eventi[22], furono costretti ad una prudente strategia difensiva, di cui resta testimonianza la redazione, nel 1323, del cosiddetto «Bullettone», cioè il corposo registro pergamenaceo che raccoglieva i titoli formali dei diritti goduti dal vescovato sul territorio fiorentino, sia a carattere patrimoniale che giurisdizionale. Fonte inestimabile per la ricerca storica, il «Bullettone» è soprattutto la prima testimonianza della volontà di raccogliere e ordinare quei diritti, proprio nel momento storico in cui coloro che li avevano detenuti percepivano il pericolo di perderne il controllo.

Gli eventi degli anni '20 tuttavia si possono considerare un punto di svolta anche in senso più generale. La scelta del vescovo, rimasta in questa prima fase molto interna alle dinamiche un po' anguste dei poteri cittadini, entrava ora in un circuito di relazioni su vasta scala, in cui il Comune si trovava a giocare insieme al papato. E dentro a quelle relazioni un ruolo non secondario avrebbe avuto la collocazione del regime politico fiorentino, sottoposto ad una sorta di tutela esterna da parte della dinastia angioina dei re di Napoli.

2. *La chiesa 'angioina'*

Il lungo periodo del Silvestri, dal 1322 al 1341[23], coincise con una fase assai proficua di assestamento della politica episcopale in città, che peraltro con la solenne ricognizione delle reliquie di San Zanobi sotto l'edificio della cattedrale nel 1331 «riannodava i legami tra il vescovo e la sua chiesa»[24]. E di assestamento è legittimo parlare anche per quella vasta gamma di problematiche che movimentavano le relazioni tra l'autorità episcopale e quella secolare.

Il problema dell'elezione del presule, infatti, e della sua eventuale collocazione rispetto al regime in carica nel Comune, rappresenta soltanto il livello superficiale e palese di un complesso di problematiche ben più profondo e articolato. Problematiche innanzitutto giurisdizionali: e non stupisce in questo senso che la formazione giuridica, fin dai tempi di Andrea de' Mozzi, fosse del tutto abituale per vescovi di grandi città come Firenze, che avevano negli studi di diritto un complemento tutt'altro che esornativo rispetto all'appartenenza a vecchie famiglie aristocratiche. A chi spetta giudicare sui reati commessi da persone di *status* ecclesiastico, e soprattutto dove si deve collocare il discrimine con lo *status* secolare, in un mondo di forme di vita religiosa intermedie spesso difficili da interpretare? Qual è il profilo giuridico di comportamenti sociali come il prestito a interesse, pratica diffusa ovunque ma anche materia su cui il diritto canonico rivendica la propria competenza esclusiva? Anche da questo punto di vista tutte le città comunali furono laboratori di equilibri assai variegati tra i diritti della sede apostolica e quelli del Comune.

A Firenze la sintassi di questo dialogo tra poteri venne elaborata in larga parte nel primo Trecento, e si compose di due livelli complementari. Un primo livello era quello delle dichiarazioni di principio. Il Comune, già nel testo statutario del 1322, affermava la piena libertà dispositiva delle proprie leggi, e quindi condannava chiunque volesse mettere in dubbio la validità di un provvedimento di legge dei consigli in nome dei principi del diritto canonico[25]. Allo stesso tempo il medesimo regime cittadino non poteva né voleva mettere in discussione un principio più generale, cioè la preminenza di massima della legge canonica su quella secolare, e per cautelarsi in questo senso emanava periodicamente una delibera,

cui dichiarava nulle tutte le disposizioni di legge eventualmente lesive della libertà della Chiesa[26]. La contraddizione tra questi due principi era tutto sommato tollerabile finché si fosse restati al livello teorico: si possono considerare nulle le leggi contro la Chiesa, e insieme vietare che le leggi del Comune siano dichiarate tali, il problema si porrà piuttosto nei singoli casi concreti, per la tale o tale altra legge. A questo secondo livello, la definizione dei rapporti tra giurisdizione secolare e vescovile trovava negli anni del secondo quarto del Trecento un assetto abbastanza condiviso. Le costituzioni sinodali del 1327 furono un testo assai articolato, nel quale il vescovo Silvestri, oltre a regolare una serie di questioni interne alla disciplina del clero, entrava nel dettaglio – in ottemperanza a quanto richiesto dalla Chiesa romana fin dal II Concilio di Lione – delle cause per usura. E a tal riguardo prevedeva una procedura assai precisa, per cui i sacerdoti destinatari delle ultime volontà di fedeli dediti all'usura avrebbero dovuto ricevere una dettagliata cauzione per iscritto, con l'impegno a rendere esecutiva la restituzione delle somme illecitamente accumulate alle vittime dell'usura stessa, o in mancanza delle vittime ai poveri della città; di tutta la macchinosa operazione avrebbe dovuto essere garante il vescovo, cui giungevano anche le somme restituite destinate ai poveri, ma il passaggio non era affidato all'arbitrio del clero, perché l'apposita cauzione prevedeva un formulario standard, una sorta di atto notarile il cui testo è accuratamente riportato nelle costituzioni del 1327[27].

Norme del genere avevano senza dubbio uno spiccato tecnicismo, ma ciò non toglie la loro rilevanza nel contesto della storia che stiamo delineando. La dinamica politica che ne aveva condizionato la promulgazione è per molti aspetti emblematica delle triangolazioni che presiedevano alla gestione di materie del genere a Firenze. Negli anni dal 1323 al 1326 il clero cittadino aveva infatti manifestato fortissime resistenze contro il pagamento di un cospicuo sussidio per la costruzione delle nuove mura cittadine; tanto che il papa, dopo aver accordato il suo assenso all'imposizione, si era dovuto in parte correggere[28]. Le costituzioni del 1327, che riservavano al vescovado un terzo dei legati pii generici dei testanti cittadini, furono oggetto di tensioni e contestazioni anche presso la Curia pontificia, ma in definitiva, assicurando alla Chiesa fiorentina una cospicua fonte di rendita, consentivano di appianare la controversia fiscale sul clero, e quindi in una chiave tutta politica erano una via di soluzione anche nell'ottica delle autorità secolari[29]. Per questo il testo divenne legge del Comune, e quindi il ceto dirigente cittadino – dedito in larga parte, è appena il caso di ricordarlo, ad una pratica quotidiana e lucrativa di esercizio del credito a interesse – considerò le costituzioni come un punto d'incontro accettabile tra i principi del diritto canonico e le abituali prassi economiche e devozionali dei fiorentini. Il testo del 1327 venne trascritto e conservato negli archivi della Repubblica, di cui andò a costituire uno dei volumi dei cosiddetti *Capitoli*, la serie archivistica che raccoglieva i diritti e le prerogative giurisdizionali e territoriali del Comune stesso[30].

Si delineava qui una dinamica che si sarebbe riproposta a più riprese nella storia fiorentina: il papa era in definitiva disposto ad ampie deroghe ai principi di immunità giudiziaria e fiscale del clero, in nome dell'appoggio politico di Firenze come cardine dell'egemonia guelfa sull'Italia, mentre Firenze per parte sua accettava di mettere tra parentesi i toni più accesi del suo proto-giurisdizionalismo antimagnatizio in cambio di concessioni altrettanto generose del papa in ambito finanziario. Di questo scambio il vescovo era il tramite, in una posizione spesso di grande difficoltà politica[31].

La chiave politica di questa sorta di accomodamento tra Comune e vescovo era la salvaguardia dei regimi guelfi della prima metà del secolo. Firenze, anche se ormai non più legata alla signoria 'indiretta' di esponenti della casata d'Angiò, viveva politicamente all'ombra di un doppio legame, con la Curia avignonese da una parte e con la corte dei re di Napoli dall'altra, cardini dell'equilibrio politico dell'Italia guelfa. I grandi mercanti fiorentini, d'altra parte, trovavano negli stessi anni proprio a Napoli e ad Avignone le due sedi principali delle proprie reti d'affari mercantili e finanziari. Anche la natura del potere vescovile in città viveva dunque di questo contesto, e non a caso alla morte del Silvestri nel 1341 il papa volle sancire la collocazione angioina della Chiesa di Firenze nominando l'ex vescovo dell'Aquila, Angiolo Acciaioli[32], di nuovo contro le intenzioni del capitolo che gli avrebbe preferito Filippo dell'Antella.

Domenicano cresciuto nel convento di Santa Maria Novella, membro di una famiglia di ricchissimi mercanti cittadini investiti dai drammatici fallimenti dei primi anni '40, Angiolo era soprattutto parente stretto di Niccolò Acciaiuoli, il gran siniscalco del Regno di Napoli, tessitore della politica angioina, che aveva fortemente sollecitato al papa la nomina di un proprio congiunto alla sede fiorentina. L'Acciaioli fu così la chiave di un serrato cointeressamento tra il Comune di Firenze e la corte di Napoli. Uno dei suoi primi atti fu quello di sostenere apertamente, con vere e proprie omelie politiche, il regime di Gualtieri di Brienne, il famigerato duca d'Atene, che nella primavera del 1342 interpretò un rinnovato periodo di signoria angioina sulla città, al cui cuore politico stava non soltanto la parziale cessione di sovranità dal Comune al signore, ma anche la posizione di favore riconosciuta a famiglie quali gli Acciaiuoli stessi e i Bardi, principali protagonisti delle imprese finanziarie tra Firenze, Napoli e Avignone.

L'abbraccio tra il vescovo e i suoi potenti interlocutori dentro e fuori Firenze rischiò alla fine di rilevarsi controproducente, quando la morte del re di Napoli Roberto d'Angiò nel 1343 mise in crisi tutto il sistema di potere angioino, e con lui l'unico motivo esterno del potere del Duca d'Atene. Il vescovo ebbe allora l'accortezza di prendere in mano gli eventi che avrebbe altrimenti dovuto subire, e si fece quindi interprete della cacciata di Gualtieri e dell'istituzione di un nuovo regime[33], dai tratti fortemente oligarchici ma rispettosi della tradizione repubblicana della città. L'ondata di repubblicanesimo trasformistico che ne seguì vide

il vescovo tenersi su posizioni estremamente allineate alla politica del Comune, anche su materie da sempre parte delle rivendicazioni della Chiesa.

Proprio nei primi anni '40 era esplosa la grande controversia giurisdizionale con il papato per la competenza sui crediti dei mercanti. I fallimenti a catena delle grandi compagnie mercantili-finanziarie fiorentine dei Bardi, Peruzzi e Acciaiuoli ponevano infatti il problema dei crediti vantati dalle istituzioni ecclesiastiche, se non direttamente dal papato, nei confronti dei falliti: il problema nasceva quindi dalla volontà del papa di essere riconosciuto come creditore prevalente nelle cause di fallimento, e anzi di adoperare strumenti giudiziari straordinari (ivi compresa l'inquisizione) per rivendicare i propri, sonanti diritti.

All'opposizione del Comune di Firenze, preoccupato per una violazione della propria competenza giudiziaria e almeno altrettanto per il possibile effetto pratico su tutti gli altri creditori, lo stesso vescovo Acciaiuoli finì per fornire una sponda, assumendo una posizione assai moderata e poco incline alle rivendicazioni papali. Una situazione simile si era verificata già nel 1343, quando il Comune aveva introdotto una norma che consentiva ai tribunali laici di giudicare ecclesiastici eventualmente colpevoli di reati contro popolani; e di nuovo nel 1345, quando ai chierici che adivano ai tribunali del Comune per accusare convenuti laici venne imposto il pagamento di una cauzione, a garanzia di eventuali rimborsi nel caso di assoluzione.

Di fronte ad una offensiva giurisdizionale di questo tipo il vescovo si mostrò assai remissivo, suscitando tra l'altro il biasimo di un osservatore contemporaneo come Giovanni Villani[34]. Si spiega così come il medesimo regime cittadino abbia potuto ancora nel 1345 introdurre una legislazione restrittiva contro i cosiddetti «declinanti», cioè coloro che convenuti presso un tribunale secolare cittadino si dichiaravano esenti dalla sua giurisdizione a motivo del proprio status personale; sebbene già presente negli statuti del 1322, la figura dei «declinanti» venne meglio definita con la redazione di un apposito «libro dei declinanti», in cui venivano raccolte cause di questo tipo. Di per sé tutta la procedura era potenzialmente molto lesiva dei diritti ecclesiastici, ma ciò non parve scandalizzare il vescovo, e in definitiva le cause nelle quali l'episcopio si trovò coinvolto furono poco numerose e non decisive[35].

La contiguità quasi perfetta tra il regime cittadino e il sistema di potere su cui si reggeva il vescovo permetteva quindi al primo di portare avanti una politica che in altri tempi avrebbe scatenato conflitti feroci[36]. A questo va aggiunto peraltro il fatto che Angiolo non sembrò mai nutrire per Firenze una grande passione. Forse per via dell'atteggiamento che si era trovato a tenere di fronte al Duca d'Atene, prima osannato e poi frettolosamente liquidato e sepolto sotto un rassicurante gravame di condanna, o forse per il legame fin troppo forte con Napoli, dove il solito Niccolò gli aveva procurato il titolo di cancelliere del regno nel 1349, di molto onore e di poco impegno dal momento che le mansioni

quotidiane erano affidate a Zanobi da Strada, di nuovo un fiorentino, al tempo illustre poeta laureato. Sta di fatto che il vescovo lasciò volentieri gli affari cittadini a suoi uomini di fiducia: primo fra tutti il priore dell'antica chiesa dei Santi Apostoli, nobile sede della Firenze storica in un quartiere di torri magnatizie, Francesco Nelli, che in quegli anni era anche spenditore del gran siniscalco. A quanto pare negli anni '50 il vescovo Angiolo non faceva un passo senza l'assistenza del fidato Nelli, e d'altra parte anche Niccolò Acciaiuoli aveva tutto l'interesse ad assecondare la carriera di questo avveduto e coltissimo chierico fiorentino, perché dalla sua lunga amicizia e frequentazione con Petrarca sperava di ottenere la dedica di un'opera del poeta o almeno un suo soggiorno a Napoli, che ne avrebbe consacrato la dignità principesca[37].

Alla metà del secolo, insomma, quella fiorentina è una Chiesa 'acciaiolesca' da molti punti di vista[38]. E continuerà ad esserlo anche dopo che Angiolo, nonostante il biasimo di Petrarca, ebbe ottenuto di lasciare Firenze per la sede di Montecassino, che gli consentiva di risiedere a Napoli; il sostituto fu infatti l'ex vescovo di Montecassino, il tudertino Francesco degli Atti, che era un uomo già ampiamente inserito nella rete di poteri angioina[39].

Quando alla morte dell'Atti veniva scelto nel 1357 Filippo dell'Antella, già candidato del capitolo quindici anni prima, le sue credenziali non erano più tanto quelle di un chierico fiorentino di buona famiglia, quanto quelle di uomo di Curia, vescovo di Ferrara nei territori del papa e anche rettore di Romagna, un ecclesiastico insomma consumato nel governo italiano dei papi d'Avignone[40].

Niccolò Acciaiuoli morì nel 1365; le sue spoglie furono accolte dalla chiesa della Certosa, l'imponente monastero che si era fatto costruire nei pressi di Firenze negli anni in cui il suo congiunto sedeva nella cattedra episcopale. L'eredità che lasciava alla Chiesa fiorentina e ai suoi legami col Comune andava comunque al di là della testimonianza monumentale. Per il tramite discreto ma efficace dei suoi legami politici e delle sue frequentazioni intellettuali la contrapposizione tipicamente comunale tra potere del vescovo e regime cittadino, tra ambienti di governo e ambienti dell'aristocrazia del capitolo, si era trasformata in una compenetrazione reciproca, nella quale un regime politico spiccatamente oligarchico e un vescovo allineato al medesimo regime si legittimavano a vicenda nel quadro di una politica su vasta scala di predominio guelfo.

3. *La Chiesa degli oligarchi*

Ma proprio il predominio guelfo aveva ormai fatto il suo tempo. Morto l'Acciaiuoli, le lotte per la successione tra i due rami della famiglia angioina presero il sopravvento: e se Napoli restava uno dei punti nodali della politica italiana, era ormai un ruolo essenzialmente passivo, perché una corte ormai divisa e vulnera-

bile non aveva più la capacità di coordinare una coerente strategia. In una situazione del genere il tradizionale guelfismo di Firenze cambiava natura. La natura guelfa del regime restava una bandiera, che anzi nell'oltranzismo oligarchico della Parte Guelfa era ritenuta irrinunciabile per lo stesso godimento dei diritti politici; ma una bandiera dietro cui si celava sempre meno la fedeltà al re angioino o al papa, e sempre più un disegno fiorentino di egemonia sulla Toscana. Del resto le premesse erano ormai molto chiare: non era stato un contratto di acquisto con la regina di Napoli Giovanna che aveva consentito ai fiorentini, presente il solito Niccolò, di includere nel 1351 la prosperosa terra di Prato al proprio dominio?

Perfetto interprete di questa nuova stagione politica nella cattedra di San Zanobi fu Pietro di Tommaso Corsini, eletto vescovo nel 1363 alla morte del Dell'Antella[41]. Al momento della nomina Pietro era da appena un anno vescovo di Volterra, la sua prima sede, alla quale era arrivato dopo anni di studi giuridici e dopo una lunga permanenza presso la Curia d'Avignone. La storia e la situazione presente della sua famiglia raccontavano efficacemente l'evoluzione della vita sociale, politica e religiosa di Firenze nel Trecento. I Corsini non erano una famiglia dal passato illustre, né tantomeno munita di entrature nelle sale del capitolo: le sue fortune erano cominciate con Duccio di Corsino, che all'inizio del secolo aveva accumulato una fortuna con le sue imprese mercantili e finanziarie specialmente ad Avignone. Il figlio di Duccio, Tommaso, aveva messo a frutto una prima generazione di successi economici inserendosi al cuore del regime politico della città, e anche nelle sue strategie familiari aveva badato a diversificare accuratamente i propri investimenti. Uno dei figli, Pietro, era stato avviato alla carriera ecclesiastica, mentre l'altro, Filippo, compì studi di diritto civile, che gli consentirono di diventare uno dei giuristi più autorevoli in città: il che significava non soltanto una carriera particolarmente promettente dal punto di vista economico, ma anche una possibilità di ascesa politica, che in effetti messer Filippo percorse di successo in successo in una serie di incarichi diplomatici e di governo al più alto livello. Non mancava un corollario strettamente familiare, se è vero che per via matrimoniale i Corsini si legarono a Piero di Filippo degli Albizi, a sua volta leader di una delle consorterie più potenti della Firenze del secondo Trecento.

Quella dei Corsini sulle cariche ecclesiastiche cittadine fu per un certo periodo una vera e propria egemonia. Dal 1349 al 1377 la sede episcopale di Fiesole fu retta da due vescovi Corsini, prima Andrea (poi beatificato) e quindi Neri, per cui vi fu un breve periodo in cui la stessa famiglia 'coprì' entrambe le sedi; e l'egemonia sarebbe stata confermata nel 1411, quando divenne vescovo fiorentino Amerigo, figlio di messer Filippo e quindi nipote di Pietro. Si apriva così una fase per certi versi simile a quella del predominio acciaiolesco: una famiglia dominante, ma soprattutto un episcopato strettamente coordinato con i progetti politici del regime al governo in città; un regime che le magistrature

del Comune, ma soprattutto il potere della Parte Guelfa tenevano su posizioni decisamente oligarchiche. Il periodo dell'episcopato Corsini infatti coincise con la fase più dura di egemonia della fazione detta degli arciguelfi, che sotto la bandiera del guelfismo impresse un tono aggressivo alla politica cittadina e introdusse meccanismi assai brutali di esclusione, specialmente a danno del partito filopopolare dei Ricci; una politica di cui Piero degli Albizzi fu protagonista[42]. A differenza di qualche anno prima, però, Firenze non era più inserita in un dominio superiore come era accaduto nell'età angioina, ma era ormai capace di una politica di potenza indipendente, che guardava al mondo francese quale interlocutore privilegiato. Per tutta la seconda metà del secolo, in definitiva, le autorità della Repubblica mirarono a proseguire la politica di ingerenza negli affari della Chiesa ampiamente tollerata dall'episcopato e dai pontefici ai tempi dell'Acciaiuoli, ma senza la controparte di una politica coerentemente fioloangioina o filopapale. Il che, inevitabilmente, avrebbe generato gravi conflitti.

I legami politici internazionali erano quanto di più congeniale vi potesse essere nell'approccio di un vescovo come Corsini alla propria attività pastorale. Nel 1364 si impegnò in prima persona nelle trattative con l'imperatore Carlo IV, che aveva già conferito ai priori fiorentini il titolo di vicari d'impero; frutto di questi contatti fu il titolo di conti palatini per i vescovi di Firenze, che quindi ricevevano la facoltà di nominare notai, e soprattutto la solenne approvazione imperiale dello Studio cittadino, cui era conferita la dignità di Studio generale[43]. Quel ruolo del vescovo e della sua famiglia come promotrice degli studi nell'ambito cittadino, che era già stato assunto dalla Chiesa di Acciaiuoli e di Francesco Nelli, era ora consacrato con il vescovo Corsini, che legava a sé le sorti fino ad allora alquanto incerte dell'Università fiorentina.

Quella dello Studio non fu l'unica iniziativa vescovile che dava lustro e prestigio alla città. Pietro fu infatti uno dei protagonisti della fase trecentesca del cantiere del Duomo di Santa Maria del Fiore, al quale, una volta divenuto cardinale, donò la preziosissima reliquia del dito di San Giovanni Battista. Accanto al Duomo, il vescovo Corsini non dimenticò l'altro grande polo storico della simbologia religiosa fiorentina, cioè l'antica basilica di San Lorenzo, che proprio negli anni del suo episcopato ebbe nuove costituzioni per il capitolo, la comunità sacerdotale che come una cattedrale parallela perpetuava la tradizione collegiale della basilica[44]. Del resto proprio a San Lorenzo era dedicata la cappella di famiglia che il vescovo Corsini eresse all'interno del Duomo[45], secondo la medesima devozione laurenziana che aveva ispirato Niccolò Acciaiuoli alla Certosa, e che richiamava l'antica nobiltà della prima cattedrale ai primordi della storia cristiana di Firenze.

Pietro Corsini lasciò la sede episcopale nel 1370, per assumere la porpora cardinalizia e quindi la residenza presso la Curia di Avignone: di fatto non si trattava di un vero e proprio allontanamento dalla prospettiva politica della città, perché un cardinale fiorentino restava comunque un interlocutore privilegiato

di Firenze, e un potenziale candidato della Repubblica per la somma carica del pontificato. A sostituirlo in città, a quanto pare su suo suggerimento, fu Angelo Ricasoli, già vescovo di Aversa, che tenne la carica fino al 1383. La dinamica interna tra regime ed episcopato non cambiava, anche perché Angelo era fratello di Bettino Ricasoli, uno degli esponenti di spicco della fazione più conservatrice della Parte Guelfa. Il suo periodo di governo della Chiesa cittadina finì però per essere segnato, forse più di qualunque altro, da durissimi conflitti. Le tensioni interne tra fazioni oligarchiche e gruppi 'popolari', così come tra 'arciguelfi' e fautori di una politica ostile al papato, giunsero al loro punto di conflagrazione nel pieno dell'episcopato del Ricasoli.

Già in difficoltà dal 1372, il gruppo di potere guelfo perse definitivamente il controllo della politica cittadina nella primavera del 1375[46]. Uno dei primi effetti, prima ancora dell'apertura delle ostilità contro il papa, fu l'introduzione di una legge che rinnovava il divieto per i fiorentini di accedere alla carica di vescovo di Firenze o Fiesole. Rispetto alla vecchia formulazione si introduceva la condanna allo *status* di magnate per i consorti dei vescovi, e a quello di ribelle del Comune per coloro che eventualmente magnati fossero già. Nella stessa legge veniva formulato il proposito, a dire il vero mai realizzato, di vietare ai priori ogni contatto diplomatico volto ad impetrare in Curia la nomina di un vescovo fiorentino[47]. Se in termini molto generali il divieto ricordava quello del 1322, la ragione della sua riformulazione risiedeva nell'immediata attualità politica: non si parlava più delle minacce dei magnati, ma piuttosto della tracotanza dei consorti dei vescovi «in superbiam et potentiam elati», che quindi approfittavano dell'affinità con la curia episcopale per estendere a dismisura il proprio potere[48]. Una premessa del genere, mentre un Corsini teneva la cattedra fiesolana e un Ricasoli quella fiorentina, era un attacco più che esplicito al blocco di potere Parte Guelfa-Comune-Episcopato che si era espresso negli ultimi anni.

Poche settimane dopo, il drammatico rovesciamento di fronti politici condusse il regime fiorentino ad aprire le ostilità contro il papa Gregorio XI iniziando la cosiddetta Guerra degli Otto Santi, al culmine della quale il governo di Firenze, investito dall'interdetto nel 1376, decise di procedere al sequestro e alla vendita dei beni delle chiese cittadine per finanziare la guerra. Quella dell'interdetto fu una delle più intense esperienze di conflitto politico-religioso dell'intera storia comunale italiana: nell'impossibilità di celebrare legittimamente i sacramenti, le autorità civili si trovarono ad organizzare per proprio conto la vita religiosa della città, nel pieno di un intenso dibattito di intellettuali e uomini di Chiesa intorno alla legittimità della posizione fiorentina sul piano dell'etica cristiana[49]. Accanto ai bellicosi accenti antipapali del ceto dirigente cittadino non mancarono infatti autorevoli voci di religiosi favorevoli alla guerra e ostili all'interdetto: uomini come il celebre agostiniano Luigi Marsili o l'eremita vallombrosano Giovanni delle Celle, molto ascoltati negli ambienti di governo, ri-

tennero legittima la posizione del governo fiorentino e ne incoraggiarono apertamente le iniziative. Tanto bastava perché presso la Curia si consolidasse la fama di Firenze nel suo complesso, popolo e clero, come una città poco affidabile nella sua obbedienza al pontefice, malgrado la lunga e ancora recente tradizione di affinità guelfa. In questo senso anche il vescovo finì per essere coinvolto. Dopo aver mantenuto un profilo piuttosto basso nella vicenda dell'interdetto e dei sequestri[50], Ricasoli si trovò ad essere garante degli impegni del governo fiorentino per il risarcimento alle chiese espropriate, secondo le clausole dell'accordo di pace che la Repubblica aveva raggiunto con il papa nel 1378, grazie alla mediazione, una volta di più, del cardinale Corsini. Sembra che proprio questa sia stata l'occasione della disgrazia del vescovo presso il papa: Urbano VI volle trasferirlo nella sede non particolarmente illustre di Faenza nel 1383, contro le richieste dei fiorentini, a quanto pare come ritorsione per il mancato pagamento delle indennità previste dalla pace. È plausibile però che l'allontanamento di Ricasoli, già minacciato anche in precedenza, fosse legato ad un fattore ulteriore, cioè la sua vicinanza politica proprio a Pietro Corsini. Il quale, nel frattempo, era stato insieme a Giacomo Orsini e Simone da Brossano uno dei tre cardinali italiani che dopo l'elezione di Urbano VI, ottenuta in un contesto di violenze e intimidazioni, avevano finito per allinearsi alla scelta dei cardinali francesi, che avevano eletto Roberto da Ginevra col nome di Clemente VII. Inizialmente la scelta del Corsini suscitò preoccupazione a Firenze, e il cancelliere Coluccio Salutati gli destinò nel 1380 una lunga, accorata lettera per perorare la causa del papa romano e per persuaderlo a prestare l'obbedienza a Urbano[51]. Ma una volta assestati i due fronti, i governanti della Repubblica non tardarono a cambiare prospettiva entro circostanze radicalmente mutate. Firenze, come le altre potenze politiche italiane, non poteva esimersi dal riconoscere l'obbedienza al papa romano, Urbano VI, e quindi al suo successore Bonifacio IX; ma il fatto che il 'cardinale fiorentino' Corsini fosse invece figura di spicco dell'obbedienza avignonese, autorevole e stimato seppure in una posizione critica e circospetta, dava alla città la possibilità di negoziare per così dire sui due fronti, approfittando nel modo migliore della propria duplice relazione.

D'altra parte i trascorsi arciguelfi e oligarchici di un uomo come Corsini non erano più un impedimento politico, anzi. Nel nuovo regime cittadino sorto nel 1382 dopo alcuni anni di predominio popolare gli elementi più conservatori, coagulati intorno alla famiglia Albizzi, ebbero rapidamente il sopravvento, facendo quindi risalire le fortune anche familiari del cardinale. Tanto cruciale era il ruolo attribuito a Corsini in questi anni che nel 1391 i consigli cittadini, con una iniziativa di dubbio gusto ma comunque significativa sul piano simbolico, proposero di accogliere il suo corpo perché fosse sepolto con tutti gli onori in una cappella del Duomo. Il cardinale, che sopravvisse alla delibera dei consigli ancora tredici anni, era tutt'altro che estraneo all'idea, dal momento che già nel 1389 aveva

chiesto all'Arte della Lana, patrona del Duomo, di avere la propria sepoltura tra le volte di quella che era stata la sua chiesa; cosicché nel 1403 la Repubblica si trovò nella singolare situazione di chiedere al papa romano l'autorizzazione per seppellire in Duomo le spoglie di un cardinale che a tutti gli effetti avrebbe dovuto ritenersi scismatico[52].

Simili inziative, lungi dall'essere motivate da mere ragioni emotive, tradivano l'intento di avere un episcopato strettamente partecipe degli intendimenti del regime, ben collocato sul piano internazionale ed incline ad un rapporto anche critico se non di aperta rottura con i papi di Roma. In una prospettiva del genere il governo cittadino accettò con pochissimo entusiasmo l'arrivo, dopo il trasferimento del Ricasoli nel 1383, di un vescovo 'curiale', Angelo Acciaiuoli[53], che non aveva né il carisma né il profilo politico dei predecessori, ma si presentava piuttosto come l'interprete di una normalizzazione papale in una città fin troppo indipendente. Molto più gradita dovette essere invece la nomina di Acciaiuoli come cardinale nel 1385, perché oltre a liberare la sede cittadina metteva a disposizione dei legami curiali di Firenze un secondo porporato: Firenze avrebbe così avuto un cardinale ad Avignone e uno a Roma, vera e propria consacrazione della sua ambigua politica nei conflitti dello scisma.

Ancora nel 1385 insistenti missive furono inviate perché il papa romano accordasse alla città come nuovo vescovo un altro fiorentino, nientemeno che Luigi Marsili. Chiedere al papa di scegliere quale vescovo di Firenze un personaggio come Marsili era un tentativo audace ai limiti della provocazione: non solo l'agostiniano aveva apertamente appoggiato la politica degli Otto Santi contro Gregorio XI, ma in tempi più recenti si era rifiutato di prestare l'obbedienza al papa di Roma, mantenendosi in una posizione più che sospetta di equidistanza dai due contendenti, che gli aveva procurato gravi dissapori con le gerarchie dell'ordine[54]. Oltretutto le lettere al papa assumevano nella retorica del cancelliere un tono ulteriormente sospetto, per il richiamo neppure tanto velato alle consuetudini della Chiesa antica e all'elezione del vescovo da parte del popolo. Non doveva essere nascosto l'intento, da parte delle istituzioni della Repubblica, di appropriarsi anche simbolicamente della figura del vescovo[55].

Non stupisce quindi che il papa abbia ignorato le richieste fiorentine, destinando alla città un altro personaggio curiale di secondo piano, il padovano Bartolomeo Oliari. Ma quella del regime della Repubblica era una richiesta consapevole, come dimostrava una seconda serie di lettere al papa nel 1389, quando al trasferimento in Curia dell'Oliari Marsili tornò ad essere il candidato della città. In questo caso i tentativi del regime trovarono qualche risultato in più. Esclusa la proposta su Marsili, risultata irricevibile per il papa, Bonifacio IX accordò di nominare un candidato fiorentino, Onofrio Visdomini-Dello Steccuto, che era stato proposto dalla Repubblica nel 1385 come seconda alternativa insieme all'agostiniano, del quale peraltro condivideva l'appartenenza all'ordine.

Negli anni non facili del suo episcopato il Visdomini, pur forte di un deciso appoggio delle autorità secolari, si trovò a dover gestire l'annosa questione delle confische dei beni ecclesiastici attuate nel periodo dell'interdetto e ancora solo in parte risarcite, la cui eredità aveva già turbato gli anni del vescovo Ricasoli[56], e al cui recupero il papa chiedeva un impegno più alacre. I conflitti dello Scisma avrebbero poi ulteriormente aggravato la situazione.

Nel 1394 il papa reagì in maniera furiosa alla notizia che i fiorentini avevano accolto gli ambasciatori del pontefice avignonese, Benedetto XIII: era l'ennesima manifestazione di quella politica di ambiguità tra le obbedienze che Corsini ispirava dall'esterno e Marsili continuava ad avallare dall'interno, come aveva fatto da almeno una decina d'anni negli incontri che teneva abitualmente a Santo Spirito con i più giovani rampolli del ceto dirigente cittadino. Ne fece le spese il vescovo Onofrio, che il papa ritenne corresponsabile della decisione fiorentina: l'anno dopo il pontefice manifestò l'intenzione di trasferire il presule ad altra sede, ritornando sui propri passi solo dopo una serie insistita di suppliche da parte del governo cittadino, convinto a sostenere le ragioni del proprio vescovo[57].

Ma coll'aggravarsi della crisi del papato romano, specialmente dopo le sottrazioni d'obbedienza del 1398, Bonifacio IX inasprì il risentimento contro il vescovo, e d'altra parte il sostegno incondizionato da parte della Repubblica non fece che confermare i sospetti del papa. Nel 1400 giunse infine il trasferimento di Onofrio a Comacchio: vista la sede il provvedimento non poteva che considerarsi punitivo. Per giunta il papa scelse come sostituto un altro fiorentino di antichissima famiglia, Alamanno Adimari, già tristemente noto a Firenze perché coinvolto pochi mesi prima in un complotto per rovesciare il regime in carica,e per questo costretto a riparare a Roma[58]. Quello del papa era dunque un atto di aperta ostilità contro la città di Firenze, e come tale venne recepito. Il vecchio vescovo restò in carica con l'appoggio della Repubblica e del capitolo, al quale il pontefice rinnovò l'ordine di obbedire in una bolla del 1401[59]; ma l'Adimari non poté mai prendere possesso della sede. La vicenda giunse a un accomodamento quando il papa decise di destinare a Firenze un candidato non coinvolto nelle vicende politiche della città, Jacopo Palladini, che trascorse buona parte del suo periodo di episcopato a Roma, lasciando quindi Firenze alle sue faccende interne[60]. L'Adimari, inizialmente designato vescovo di Taranto, ottenne infine una sede toscana più che onorevole, quella arcivescovile di Pisa.

4. *Gli anni conciliari*

La soluzione del lungo braccio di ferro tra le autorità fiorentine e la Curia romana sul vescovo Onofrio può essere assunta come momento di avvio di una nuova fase per l'episcopato cittadino. I primi anni del secolo restarono segnati

dalla frattura con il papa, per cui il nuovo vescovo Palladini pronunciò la scomunica contro il capitolo, reo di aver mantenuto il sostegno al Visdomini anche dopo la sua nomina; ma nel 1407 era il papa stesso a ricomporre la controversia annullando il provvedimento del vescovo[61].

Il vento politico-ecclesiale andava decisamente verso una soluzione conciliare, che i contatti di Firenze con la Francia, a lungo propiziati dal Corsini, contribuirono a collocare in territorio fiorentino. Il Concilio di Pisa nel 1409 vide un'intensa partecipazione della Repubblica e del clero cittadino, che culminò con il solenne riconoscimento dell'obbedienza al papa eletto a Pisa, Alessandro V[62]. D'altra parte, al di là dell'esito che nel breve periodo si rivelò fallimentare, Pisa rappresentò un'esperienza significativa di governo collegiale della Chiesa, affidato alle abilità negoziali dei vescovi, degli ambasciatori e dei giuristi del Concilio. Le potenze politiche italiane come Firenze, che avevano puntato sulla crescita di un episcopato del tutto allineato alle posizioni del regime, non potevano che vedere in un'esperienza del genere un fattore di conferma e legittimazione. Non a caso già nel febbraio del 1409, prima ancora che si riunissero le sessioni del Concilio, erano state le autorità della Repubblica a riunire, presso il palazzo episcopale, il clero di tutta la città, contado e distretto: un vero e proprio sinodo della Chiesa fiorentina, riunito dal governo cittadino per decretare la sottrazione di obbedienza al papa romano Gregorio XII[63].

Ingenti erano comunque anche i problemi di ordinaria organizzazione ecclesiastica in città. Le ferite materiali e simboliche degli anni della guerra col papa restavano profonde. Se ne fece carico il primo grande vescovo dell'età pisana, Amerigo Corsini (1411-1434), figlio di messer Filippo e quindi diretto erede di suo zio, il cardinale Pietro, morto nel 1404[64]. L'eredità era in questo senso non soltanto familiare, dal momento che con il secondo Corsini, designato su esplicita richiesta delle autorità secolari cittadine, si ripristinava quella piena unità d'intenti tra vescovato e dirigenza del Comune che aveva segnato una buona parte del secondo Trecento. Proprio nell'ottica di questa sovrapposizione tra poteri secolari ed ecclesiastici Amerigo fu il primo beneficiario della politica ecclesiastica della Repubblica, tesa a far coincidere la mappa delle diocesi con il nascente stato territoriale: nel 1419 quella di Firenze divenne sede metropolitica, a seguito di una decisione papale che scorporava dalla vecchia provincia arcivescovile pisana una parte cospicua del suo territorio[65]. Il vescovo Amerigo, d'altra parte, ebbe la possibilità di amministrare la diocesi per un venticinquennio, molto più di chiunque altro in tutto il periodo tardomedievale della storia fiorentina, e per questo la sua azione emerge in maniera abbastanza coerente.

Il principale obiettivo del governo episcopale fu senza dubbio la riorganizzazione della Chiesa cittadina, impoverita materialmente e sconvolta sul piano delle relazioni sociali a seguito dell'interdetto e della secolarizzazione di una buona parte del patrimonio. Le costituzioni vescovili del 1422 furono proprio

un tentativo di rimettere ordine nelle strutture delle chiese cittadine, specie riguardo ai rapporti con la società secolare[66]. I risultati in questo senso furono però di certo meno incoraggianti di quanto Corsini avrebbe sperato. La resistenze in tal senso non venivano soltanto dalle famiglie del patriziato cittadino, ben determinate a mantenere il controllo delle chiese, ma anche dal clero stesso: le difficoltà finanziarie e il dissesto patrimoniale delle chiese rendevano assai problematica l'imposizione delle decime ecclesiastiche con cui il vescovo cercava di raccogliere risorse. In un certo senso, quindi, il vescovo si trovò a gestire relazioni più proficue con le autorità civili che con le strutture ecclesiastiche cittadine, sebbene i motivi di fondo di quelle difficoltà venissero in definitiva dalle politiche messe in atto anni prima dal governo della Repubblica.

Un risvolto ulteriore dei complessi rapporti tra episcopato e clero ebbe modo di manifestarsi nel primo decennio di governo del Corsini. A Firenze come altrove, infatti, la stagione finale dello Scisma, negli anni tra Pisa e Costanza, aveva portato alla diffusione delle dottrine ecclesiologiche conciliari, e quindi alla definizione di approcci dottrinali molto attenti alla dimensione collegiale del governo della Chiesa, come valido antidoto agli eccessi monarchici che avevano condotto allo Scisma.

Per alcuni mesi tra 1410 e 1411 era stato vescovo di Firenze il canonista Francesco Zabarella, già vicario generale al tempo di Angiolo Acciaioli e docente presso lo studio fiorentino[67]: lo stesso Zabarella sarebbe stato tra i protagonisti delle definizioni conciliari di Costanza del 1415, ed è quindi difficile non ipotizzare un suo ruolo cruciale per fare proprio di Firenze una sorta di primo laboratorio di quelle idee. Anche al di fuori del tecnicismo canonistico, una certa sensibilità in questo senso era probabilmente acuita nel contesto fiorentino: il repubblicanesimo militante di cui si facevano interpreti non solo le istituzioni cittadine ma anche i circoli intellettuali più coinvolti nella politica, e in particolare quello di Leonardo Bruni, era un tema ideologico in qualche modo affine, dal momento che poneva i meccanismi della maggioranza e della deliberazione collettiva al centro dei valori della comunità pubblica.

Un singolare impasto di conciliarismo e repubblicanesimo dovette quindi ispirare il clero cittadino, quando nel 1418, senza che vi fosse stato un intervento da parte del vescovo Corsini – che anzi guardò probabilmente con sospetto l'iniziativa – vennero deliberate le costituzioni sinodali del clero fiorentino, considerate dagli studiosi «il più stupefacente documento della tradizione sinodale del tardo medioevo»[68]. L'elemento originale in questo senso, che poneva il caso fiorentino fuori dalla prassi consueta nelle altre città italiane del tempo, era la modalità di delibera delle costituzioni, che non procedeva da un'iniziativa del vescovo ma nasceva piuttosto dall'auto-organizzazione del clero, costituitosi come *universitas* capace di emanare diritto sulle materie principali della propria gestione interna. Il modello riproponeva probabilmente a livello metropolitano

la dinamica venutasi a creare a partire dal concilio di Pisa, nel quale appunto i vescovi avevano agito collettivamente in supplenza dell'autorità papale. Ma è difficile sfuggire all'impressione che una certa misura di repubblicanesimo avesse finito per influire sulle stesse gerarchie della Chiesa, che del resto godevano di una sovrapposizione quasi perfetta con quelle della società secolare.

Tanto era innovativo il modello delle costituzioni del clero fiorentino, che il pontefice stesso volle intervenire per annullarne l'effetto. Il governo della Chiesa urbana tornò quindi nelle mani del vescovo, che come accennato iniziò di lì a poco, nel 1422, una capillare opera di revisione e riorganizzazione delle strutture ecclesiastiche, della quale fu parte anche la visita pastorale dello stesso anno[69]. Lo stesso Corsini, comunque, ebbe a che fare ancora per un decennio con le resistenze del clero cittadino, poco incline a ritirarsi in una posizione subordinata rispetto al vescovo, anche perché le imposizioni sul clero che venivano concordate tra la Repubblica e la Sede Apostolica finivano per gravare soprattutto sul tessuto delle chiese secolari, e quindi per aggravare una situazioni di disagio finanziario già pesante dopo le confische degli Otto Santi.

L'altro punto di tensione sul quale la Chiesa fiorentina si trovò coinvolta riguarda invece l'annoso problema dei rapporti giurisdizionali con il Comune. Un punto soddisfacente d'incontro era stato trovato, come abbiamo visto, negli anni alla metà del '300, ma gli interventi eversivi della Repubblica nel periodo dell'interdetto avevano introdotto elementi di forte squilibrio. A complicare il quadro erano giunte nel primo Quattrocento una serie di iniziative delle autorità pubbliche per marcare il forte predominio secolare sulla Chiesa cittadina. Si era arrivati al punto di considerare nelle disponibilità della Repubblica i beni delle chiese vacanti, e di sottoporre all'avallo delle autorità secolari la concessione di benefici ecclesiastici a sacerdoti non cittadini: un provvedimento che richiamava quel modello di 'Chiesa fiorentina' a tutti gli effetti già emerso nell'ultimo quarto del XIV secolo[70].

In questo contesto, il nuovo statuto del Comune emanato nel 1409 e quindi riformato nel 1415 aveva incluso un intero libro dedicato a temi ecclesiastici. Tra le norme del nuovo codice una aveva una storia molto lunga, la III, 46 sul divieto per i cittadini fiorentini di accedere alla dignità episcopale della loro città. Ma non era una ripetizione tralatizia di quanto abbiamo già visto per un secolo prima. La rubrica era una sorta di fusione della vecchia norma del 1322 con la provvisione del luglio 1375, entrambe pesantemente rimaneggiate. Cadeva ogni prologo sul timore dei magnati, ormai francamente anacronistico, e non veniva più suggerita la supplica al papa per ottenere l'ottemperanza del divieto, prudente cautela sulla validità della proibizione rispetto alla *libertas ecclesiae*; ma era anche cassata la clausola del 1375 sul divieto imposto ai priori di raccomandare candidati fiorentini tramite lettere al pontefice, ampiamente contraddetto da una pratica di decenni. Restava soltanto la condanna allo *status* di magnate

o sopramagnate per la persona e i familiari del vescovo. Da questa operazione di rimaneggiamento usciva insomma un testo che evitava di porre limiti espliciti all'autorità della Signoria, di cui non si fa menzione, ma ribadiva la penalizzazione alle famiglie coinvolte, in modo da scoraggiare concentrazioni di potere familiare intorno alla figura del vescovo.

Lo statuto, inoltre, aveva dato sistematicità e ribadito una serie di norme rimaste a lungo in una situazione di validità assai incerta: oltre al divieto per i fiorentini di divenire vescovi della loro città, l'obbligo di cauzione per i chierici che agissero presso tribunali laici, le forti penalità contro i declinanti la giurisdizione, i privilegi dei tribunali secolari nelle materie affini all'usura, le restrizioni ulteriori in ordine all'alienazione di beni ecclesiastici, peraltro non sparse casualmente tra le centinaia di rubriche diverse come negli statuti precedenti, ma concentrate in una coerente sezione del libro sulle cause penali, in un certo senso il più rilevante sul piano pratico dell'intera compilazione[71].

Una volta passata la temperie conciliare, il pontefice Martino V non tardò a far pressioni sulla Repubblica affinché le norme più apertamente contrarie alla *libertas ecclesiae* fossero abolite. La questione impegnò per alcuni mesi i rapporti diplomatici con Roma, e vide coinvolto il problema della tassazione sul clero in vista della nuova rilevazione del 1427, il celebre Catasto. La composizione della controversia col papa avvenne di fatto lungo una linea di compromesso politico: Firenze cancellava una parte delle norme dello statuto del 1415, e riceveva in cambio la facoltà di gravare sul clero per una somma fissata delle sue imposte.

In termini generali si trattava di un effettivo arretramento del Comune di fronte alle rivendicazioni pontificie[72]; nella sostanza era una soluzione che riproponeva un approccio ormai consolidato del ceto dirigente cittadino al problema della triangolazione Comune-vescovo-papato: un cedimento sul piano giurisdizionale e per così dire simbolico dei diritti del clero era compensato da un'acquisizione in termini finanziari. Siccome però l'acquisizione si concretizzava nella possibilità di tassare il clero, in definitiva si trattava di un colpo pesante all'immagine e all'autorevolezza politica dell'arcivescovo di Firenze, destinatario e gestore di scelte impostegli dall'esterno, e comunque oggetto di critiche e resistenze molto dure da parte del suo stesso clero. Era un meccanismo estremamente rilevante, perché oltre ad indebolire l'episcopato spingeva sempre più la Chiesa secolare sotto il controllo delle grandi famiglie del patriziato cittadino, in grado di offrire alle chiese quella sicurezza economica che le sempre più pesanti esazioni comunali, autorizzate dal papa, mettevano a repentaglio. Il cerchio si chiudeva, come è facile intendere, con una ulteriore limitazione del controllo del vescovo sulla struttura ecclesiastica cittadina.

Nella prospettiva della Repubblica, peraltro, proprio perché l'abolizione delle norme lesive della libertà del clero giungeva per effetto di uno scambio politico, non sanciva nessun cambio di rotta esplicito nelle ragioni di principio

del governo cittadino verso la Chiesa. Prova ne sia il fatto che non pochi dei giuristi quattrocenteschi che commentarono gli statuti fiorentini continuarono ad interpretare il diritto fiorentino incluse le norme del 1427[73]: quasi fossero state più sospese che effettivamente delegittimate.

5. *Epilogo: il vescovo 'nuovo'*

Il protagonista della storia della Chiesa cittadina quattrocentesca prima di Savonarola è sicuramente il vescovo Antonino Pierozzi, che tenne la cattedra di San Zanobi dal 1446 al 1459. Antonino, che la storiografia recente ha riportato alla dignità di figura di primo piano[74], interpreta il ruolo di pastore attento, zelante artefice della vita religiosa della sua città, non più soltanto uomo di potere coinvolto nei rapporti tra Comune, capitolo e curia. La beatificazione, come del resto il grande prestigio da cui fu rivestito in vita, ne confermarono un ruolo del genere, analogo a quello di altri grandi vescovi del XV secolo italiano, per i quali le preoccupazioni pastorali per una ordinata vita religiosa dei fedeli furono la principale cura di governo.

Questa fortuna della figura di Antonino non deve però mettere in ombra il fatto che il suo episcopato si colloca alla fine di un percorso molto tormentato nella lunga storia dei rapporti tra poteri secolari e autorità episcopale. La morte di Amerigo Corsini aveva visto Firenze in una situazione politico-ecclesiastica in piena trasformazione. Da circa un anno Eugenio IV si era stabilito in città, in fuga dalle turbolenze politiche dell'Urbe. Ne aveva beneficiato principalmente Cosimo dei Medici, banchiere di fiducia del papa, che proprio nel 1434, forte dell'approvazione del papa e delle armi pontificie di Giovanni Vitelleschi, aveva liquidato l'opposizione albizzesca e dato avvio alla sua egemonia politica sul reggimento[75]. Lo stretto legame politico tra il leader politico e il papa, in una posizione di presenza molto forte di quest'ultimo in città, aveva condizionato come ovvio le scelte sulla cattedra episcopale. Nel giro di pochi anni si successero vescovi del più immediato entourage pontificio, come lo stesso Vitelleschi (1435-1437), che comunque non esercitò mai, dedicandosi piuttosto alla più congeniale attività di condottiero del papa, Ludovico Scarampi (1437-1439) e Bartolomeo Zabarella (1439-1446), entrambi patrizi dell'aristocrazia veneta provenienti da diocesi della Dalmazia, quindi politicamente vicini al papa Condulmer.

La nomina di Antonino Pierozzi aprì una fase decisamente originale in questo senso. Domenicano fiorentino molto stimato per la sua autorevolezza spirituale, Antonino era già una figura di spicco dell'osservanza domenicana, e reggeva il convento cittadino di San Marco, beneficiario della generosa munificenza medicea. Nondimeno, il suo profilo era piuttosto distante da quella tradizione patrizia dell'episcopato fiorentino di fatto continuata fino al primo

Quattrocento. Non era membro di una famiglia insediata nel reggimento, come erano stati i vari Acciaiuoli o Corsini, e del resto il suo iniziale tentativo di sottrarsi alla nomina, che la tradizione agiografica avrebbe poi amplificato come nobile atto di umiltà, era anche il segnale di una effettiva estraneità alle dinamiche consuete dell'episcopato. E soprattutto, Antonino non era un candidato espresso dal gruppo di potere che reggeva la città. Cosimo, sempre più nettamente protagonista della politica fiorentina, aveva auspicato un candidato 'di famiglia', Donato de' Medici, per inaugurare una pratica di controllo diretto dell'episcopio[76]. La scelta cadde invece sullo stimatissimo priore di San Marco per volontà del papa, che volle introdurre un elemento di discontinuità tra il ceto dirigente cittadino e la figura del vescovo. Una discontinuità che sarebbe stata ancora più spiccata sul piano della concreta azione pastorale. Negli interventi di controllo della vita del clero, nella moralizzazione delle pratiche e nella preoccupazione per la vita religiosa dei laici il vescovo santo introdusse un tono di governo pastorale dal piglio per certi versi 'moderno', che anticipa alcuni temi savonaroliani di riforma della società cristiana. Di certo, comunque, un livello di coinvolgimento nelle pratiche di vita religiosa cittadina ignoto alla gran parte dei vescovi 'politici' dei decenni precedenti.

Quella di Antonino fu quindi una figura per molti versi paradossale. Il suo ruolo di vescovo *outsider*, il fatto di non poter contare sulle consuete dinamiche di potere regime-episcopato, né sull'aperto appoggio del gruppo di potere mediceo, uniti all'intensità assolutamente inedita della sua cura pastorale, fecero di Antonino in un certo senso il primo vero vescovo 'della città', e non 'del reggimento', percepito come rappresentante della comunità cittadina anche al di fuori del cerchia di governo. Come risvolto di tutto questo, gli anni di Antonino furono segnati da una serie di episodi di frizione tra le autorità cittadine e il potere episcopale. Il più celebre vide il vescovo apertamente in conflitto con il reggimento e quindi con Cosimo nel 1458, per una questione di stretta rilevanza istituzionale: le modalità di voto nei consigli della repubblica, che Antonino volle richiamare al rispetto della libertà di coscienza, quindi all'uso del voto segreto, mentre le abili strategie di manipolazione del reggimento preferivano controllare con le modalità di voto palese. In altre occasioni il vescovo cercò, non sempre con successo, di rivendicare la giurisdizione esclusiva della curia episcopale sulle cause d'usura, e quindi di far revocare le leggi fiorentine che attribuivano poteri discrezionali sui meccanismi di credito a tribunali e istituzioni di governo secolari, come la Mercanzia e l'Ufficio dei Cinque conservatori del contado. Erano interventi che non potevano certo gratificare le aspettative del ceto di governo della Repubblica. D'altra parte anche le accurate e puntigliose costituzioni sinodali di Sant'Antonino, le prime ad essere redatte in volgare per raggiungere in maniera più efficace il clero cittadino, finirono per essere ignorate dai sacerdoti fiorentini dopo il 1459, per il loro carattere fin troppo attento e prescrittivo[77].

Antonino, insomma, fu un vescovo molto venerato ma allo stesso tempo poco seguito nel suo stile di governo. Anche perché si trovò ad essere il vescovo del papa, strumento ed efficace interprete di un modello di Chiesa nato a Roma più che a Firenze, e che dalla Roma restaurata dei papi quattrocenteschi arrivava su Firenze in maniera assai invadente[78]. Quel gioco politico ormai sperimentato, di usare la Chiesa locale come laboratorio di una contrattazione continua tra Curia pontificia e Comune, risultava impossibile con un vescovo così deciso e così stabilmente romano nello stile e nel merito delle scelte.

L'esperienza di Antonino dovette in effetti insegnare molto a Cosimo, perché l'abilità politica del signore informale della città avrebbe percorso vie diverse dalla vecchia strategia degli oligarchi della repubblica. Il problema, nell'ottica del potere cosimiano, non era più tanto quella di avere un vescovo allineato alle proprie posizioni, ma quello di consolidare i legami del regime con la Curia romana, che stava prendendo sempre più il sopravvento sulle consuetudini cittadine delle chiese[79]. Il sistema di potere coagulato intorno a Cosimo era in effetti configurato fin dall'inizio come potere 'curiale', che valorizzava soprattutto il rapporto con il papa. La 'clesastica superbia' di Cosimo[80] e dei suoi colossali interessi in Curia non mancava del resto di essergli nascostamente rinfacciata come atteggiamento indegno della libertà della Repubblica. D'altra parte i primi Medici ebbero a lungo un pessimo rapporto con i vescovi di Firenze: dopo Antonino con Giovanni Neroni, che appoggiò la congiura antimedicea del 1466, e ancora peggiore con Pietro Riario, la cui famiglia sarebbe poi stata partecipe degli eventi del 1478; solo la nomina di Rinaldo Orsini avrebbe assicurato un vescovo amico per diversi decenni, sebbene si trattasse di un membro della famiglia solo per via acquisita.

Il baricentro della politica ecclesiastica del governo cittadino si spostava insomma dall'asse reggimento-vescovo a quello signori-Curia pontificia. La nomina di Giovanni di Lorenzo a cardinale di Santa Romana Chiesa nel 1489, «la maggior cosa che facessi mai nostra casa» secondo le parole del Magnifico, era in questo senso il vero esito politico di due secoli di complessi rapporti tra città e gerarchie ecclesiastiche[81]. Non a caso quando quel giovanissimo cardinale tornò solennemente a Firenze nel 1515, lo fece nelle vesti pontificie, quale papa Leone X: destinato a segnare proprio in quanto tale la storia successiva della città.

Note

[1] Si vedano in particolare i saggi di A. Benvenuti, *San Zanobi: memoria episcopale, tradizioni civiche e dignità familiari*, in Ead., *Pastori di popolo. Storie e leggende di vescovi e di città nell'Italia medievale*, Firenze, Arnaud, 1988, pp. 127-176; Ead., *San Lorenzo: la cattedrale negata*, in A. Benvenuti, F. Cardini, E. Giannarelli (a cura di), *Le radici cristiane di Firenze*, Firenze, Alinea, 1994, pp. 117-133. Sul ruolo specifico del vescovo nella

fase immediatamente precedente quella presa qui in considerazione cfr. E. Faini, *Firenze nell'età romanica (1000-1211). L'espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il territorio*, Firenze, Olschki, 2010, pp. 230-276.

[2] Su tutta la vicenda A. Benvenuti, *Stratigrafie della memoria: scritture agiografiche e mutamenti architettonici nella vicenda del "Complesso cattedrale" fiorentino*, in D. Cardini (a cura di), *Il bel San Giovanni e Santa Maria del Fiore. Il centro religioso di Firenze dal Tardo Antico al Rinascimento*, Firenze, Le Lettere, 1996, pp. 95-127; per San Lorenzo nel XIII secolo cfr. W. Bowsky, *La chiesa di San Lorenzo a Firenze nel medioevo. Scorci archivistici*, a cura di R. Nelli, Firenze, Edizioni della Meridiana, 1999.

[3] È la tesi fortemente sostenuta da G.W. Dameron, *Florence and its Church in the Age of Dante*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005, pp. 240-246.

[4] Si eviterà qui di ritornare sulle testimonianze erudite di storia generale dei singoli presuli cittadini: citiamo soltanto le opere di V. Borghini, *Discorsi di monsignore D. Vincenzio Borghini con annotazioni*, Firenze, Viviani, 1755 (vol. II, in particolare il discorso *Della chiesa e vescovi fiorentini*); F. Ughelli, *Italia Sacra*, Roma, apud Bernardinum Tanum, 1644-1662 (ma si veda la seconda edizione Venezia, Coleti, 1718, vol. III, pp. 130-169); L.G. Cerracchini, *Cronologia sacra de' vescovi e arcivescovi di Firenze*, Firenze, Guiducci & Franchi, 1716.

[5] Per una riflessione complessiva su una serie di esempi qui citati cfr. M. Ronzani, *La 'chiesa di comune' nelle città dell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, «Società e storia», XXI (1983), pp. 499-534; per l'ambiente toscano Id., *La chiesa e il clero secolare*, in F. Cardini (a cura di), *Storia della civiltà Toscana. I. Comuni e signorie*, Firenze, Le Monnier, 2000, pp. 261-292, e in generale ancora Id., *Vescovi, capitoli e strategie famigliari nell'Italia comunale*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9. La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 99-146.

[6] M. Pellegrini, *Chiesa e città. Uomini, comunità e istituzioni nella società senese del XII e XIII secolo*, Roma, Herder, 2004, pp. 240-241.

[7] Su questi casi trecenteschi fondamentali i contributi in G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F. Trolese, G.M. Varanini (a cura di), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del convegno (Brescia 1987), Roma, Herder, 1990.

[8] La figura del vescovo è ora tratteggiata nel recentissimo profilo di S. Diacciati, *Mozzi, Andrea*, in *Dizionario biografico degli italiani* (poi: DBI), LXXVII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013 [solo nella versione *on line*: www.treccani.it/biografie/].

[9] Come mostra ampiamente G.W. Dameron, *Episcopal Power and Florentine Society 1000-1320*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

[10] Un breve profilo storico è in E. Rotelli, *Il capitolo della cattedrale di Firenze dalle origini al XV secolo*, Firenze, Firenze University Press, 2005, al quale si può aggiungere la testimonianza erudita di E. Sanesi, *Canonici fiorentini dal sec. XIII al sec. XV*, Firenze, Chiari, 1929; sul periodo tra XIII e XIV secolo G.W. Dameron, *Società e devozione nella Firenze medievale. Il caso del capitolo della Cattedrale (1250-1340)*, «Ricerche storiche», XXVII (1997), pp. 39-52. Buona parte delle pergamene del capitolo si leggono nei regesti di G. Lami, *Sanctae Ecclesiae florentinae monumenta*, III, Florentiae, ex Typographo Deiparae, 1758.

[11] Sul vescovo Della Tosa cfr. E. Rotelli, *I vescovi nella società fiorentina del Trecento*, in D. Maselli (a cura di), *Eretici e ribelli del XIII e XIV sec. Saggi sullo spiritualismo francescano in Toscana*, Pistoia, Tellini, 1974, pp. 189-211: 195-200.

[12] Il testo è noto solo nella redazione che ne venne data nello statuto del 1322; è probabilmente in errore l'Ughelli, *Italia Sacra,* coll. 130-131, che colloca la legge all'anno 1295, ma confondendo (come per la verità fanno anche non pochi studiosi moderni) la versione originaria con quella sensibilmente diversa riportata negli statuti del 1415; di certo il testo come oggi lo conosciamo è successivo al 1306, perché vi si fa riferimento all'Esecutore degli Ordinamenti di Giustizia, istituito in quell'anno: ma potrebbe trattarsi

di una interpolazione successiva. Nel testo si ricorda anche che «prefuerunt et presunt» alle due sedi di Firenze e Fiesole «florentini et alii circumstantes magnates», e questo sembrerebbe restringere il periodo del provvedimento agli anni in cui entrambi le sedi erano rette da magnati, cioè il 1302-1309 (a Fiesole Antonio Orsi, che magnate non era ma dei magnati era considerato sodale e affine, e Lottieri della Tosa a Firenze) o 1312-1322 (Antonio Orsi a Firenze e Tedice Aliotti Visdomini a Fiesole).

[13] Al quale è legato l'avvio dei lavori per la nuova cattedrale: cfr. L. Riccetti, *Il vescovo Francesco Monaldeschi e l'avvio del cantiere di Santa Maria del Fiore (1295-1301)*, in T. Verdon, A. Innocenti (a cura di), *Atti del VII Centenario del Duomo di Firenze. I: La cattedrale e la città. Saggi sul Duomo di Firenze*, 2 tomi, Firenze, Edifir, 2001, Tomo I, pp. 195-226.

[14] L'Orsi era membro del capitolo fiorentino almeno dal 1297: cfr. S. Salvini, *Catalogo cronologico de' canonici della chiesa metropolitana fiorentina*, Firenze, Cambiagi, 1782, p. 14.

[15] Dino Compagni, *Cronica*, a cura di D. Cappi, Roma ISIME, 2000, § XXII, 128, p. 118. Il cronista ricorda che dopo la morte di Lottieri un altro candidato di estrazione magnatizia sarebbe stato scelto dai canonici, ma l'Orsi avrebbe finito per prevalere grazie all'appoggio interessato del papa.

[16] E. Rotelli, *I vescovi nella società fiorentina* cit., pp. 201-211.

[17] E. Rotelli, *Il capitolo della cattedrale* cit., pp. 50-52.

[18] E. Rotelli, *I vescovi nella società* cit., 207-211.

[19] G.W. Dameron, *Florence and its Church* cit., p. 223. Il testo costituisce la rubrica V, 78 dello *Statuto del Capitano del Popolo*, in *Statuti della Repubblica fiorentina, editi a cura di Romolo Caggese*, nuova edizione a cura di G. Pinto, F. Salvestrini, A. Zorzi, Firenze, Olschki, 1999, pp. 245-246.

[20] Emblematico il prologo del testo: «Cum scandala, dissensiones et scismata inter cives et comitatinos et districtuales Florentie orta fuerint in antiquo et moderno tempore occasione florentini et fesulani episcopatus, cui prefuerunt et presunt florentini et alii circumstantes magnates, ut tollantur et precludatur via ne nascantur in posterum…»

[21] Valorizza in questo senso il testo M. Ronzani, *Vescovi, capitoli e strategie* cit., pp. 140-141.

[22] I cui effetti si fecero sentire anche a livello di organizzazione interna: nel 1331, alla morte del controverso Guglielmo Frescobaldi, venne abolita la carica di tesoriere del capitolo, ritenuta foriera di conflitti.

[23] Sul quale si vedano le note di A. Benvenuti, *San Zanobi: memoria episcopale, tradizioni civiche* cit.

[24] Ead., *Stratigrafie della memoria* cit., p. 124.

[25] La stessa norma più volte citata sul divieto di eleggere vescovi fiorentini (*Capitano* V, 78) prevedeva (un po' rozzamente a dire il vero) che «si quis advocatus vel procurator aut alia quecumque persona allegaverit dixerit vel opposuerit quod predicta vel eorum aliquod sint contra libertatem Ecclesie non audiatur vel admictatur in aliquo sed incontinenti capud amputetur eidem»; un'altra sezione dello statuto, quella del *Podestà* alle rubriche V, 83-85, vietava dettagliatamente la possibilità di annullare sentenze di rettori o riformagioni dei consigli in forza di provvedimenti di scomunica da parte dell'autorità ecclesiastica.

[26] Fin dal 1300, per le pressanti sollecitazioni del legato papale, i consigli cittadini avevano ufficialmente sancito l'invalidità delle norme contro l'autorità apostolica, la libertà della Chiesa e la giurisdizione dell'Inquisizione: Archivio di Stato di Firenze (d'ora in poi ASF), *Provvisioni. Registri*, 10, c. 280r.v. (3 ottobre 1300). Un cenno in questo senso era anche nella rubrica finale dello Statuto del Capitano del 1322, V, 138; nello statuto del Podestà del 1325 la rubrica II, 83 *Quod reddatur ius clericis*, prendendo atto che «nostra municipalia iura… quandoque contra sacras leges esse facta noscuntur», stabiliva che il podestà in cause avviate da chierici contro laici presso le curie secolari fosse tenuto ad

applicare il diritto canonico. Si noti inoltre, sempre nell'ottica di un accomodamento tra Comune e gerarchie ecclesiastiche intorno allo status clericale, che nella redazione statutaria del Podestà del 1325 venne recepita una rubrica III, 110, *Quod hoc constitutum et infrascripta serventur contra clericos fictitios*, che incorporava una disposizione del capitolo fiorentino degli anni '80 del Duecento, con la quale i canonici avevano posto severi limiti all'abuso dello status ecclesiastico come mero strumento di esenzione dalla giurisdizione laica, vincolandolo all'effettivo esercizio dell'officio ecclesiastico e al rispetto di uno stile di vita alieno dalle pratiche secolari. In una fase di collaborazione tra i due centri di potere cittadino, la buona volontà dimostrata da un vecchio testo capitolare veniva accolta direttamente all'interno delle leggi del Comune, come sarebbe accaduto nel 1327 per le costituzioni sinodali di cui infra.

[27] Stando agli studi di R. Trexler, in particolare *Death and Testament in the Episcopal Constitutions of Florence*, in Id., *Church and Community 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987, pp. 245-288, le costituzioni fiorentine sono l'unico esempio noto nel Trecento italiano in cui l'obbligo dell'impegno alla restituzione come premessa indispensabile all'assoluzione *in articulo mortis* per peccati di usura si accompagnasse alla redazione di uno specifico formulario, per cui il confessore avrebbe dovuto suggerire al penitente la redazione di un impegno scritto secondo precisi standard formali.

[28] Un contributo straordinario del clero era del resto contemplato dal diritto canonico in deroga alle severe sanzioni spirituali contro le violazioni del privilegio ecclesiastico, laddove il vescovo e il clero ravvisassero casi di necessità eccezionali della comunità secolare; si vedano ad esempio i canoni del Concilio Laterano IV: «si quando forte episcopus simul cum clericis tantam necessitatem vel utilitatem perspexerit, ut absque ulla coactione ad relevandas utilitates vel necessitates communes, ubi laicorum non suppetunt facultatem, subsidia duxerit per ecclesias conferenda, praedicti laici humiliter et devote recipiant cum gratiarum actione». Il testo, recepito nel *Liber Extra* di Gregorio IX (X.3.49.7), lasciava come si vede alla valutazione del vescovo e dei suoi sacerdoti la natura della *necessitas* in specie, e quindi di fatto consegnava le singole situazioni alla varietà dei rapporti politici locali.

[29] G.W. Dameron, *Florence and its Church* cit., p. 222.

[30] Il testo è edito in *Capitoli del comune di Firenze*, II, a cura di A. Gherardi, Firenze, Cellini, 1893, pp. 4-56 (reg. 11, cc. 1-23r.).

[31] Della quale è testimone anche il processo di indebolimento degli elementi simbolici e rituali della chiesa 'vescovile', quale innanzitutto il culto del patrono San Zanobi, progressivamente marginalizzato a vantaggio della devozione civica a Santa Reparata e agli altri santi come Barnaba o Anna, che si sarebbero aggiunti nel corso del secolo: cfr. A. Benvenuti, *San Zanobi* cit., pp. 135-160.

[32] A. D'Addario, *Acciaiuoli, Angelo*, in DBI, I, 1960, pp. 75-76.

[33] Pochi giorni dopo la sollevazione antisignorile di Sant'Anna il 26 luglio 1343 furono eletti per iniziativa del vescovo quattrodici cittadini, per metà magnati e metà di importanti famiglie popolane, i quali, finché Gualtieri riuscì a resistere con i suoi uomini assediato dentro a Palazzo Vecchio, governarono la città usando come sede il palazzo episcopale. Cfr. G. Villani, *Nuova Cronica* XIII, 17.

[34] *Nuova Cronica*, XIII, 43: *D'una aspra legge che 'l popolo di Firenze fece contro a' cherici*: «E sse in Firenze fosse in quelli tempi stato un valentre vescovo non cittadino, pure come fu il vescovo Francesco da Cingole antecessoro del presente, non sarebbe stato soferto; ma il presente vescovo, nostro cittadino, della casa delli Acciaiuoli, invilito per lo fallimento e cessagione de' suoi consorti, non ebbe ardimento al riparo della inniqua e ingiusta legge». Villani ritiene che l'animosità del papa contro Firenze a motivo della legge qui citata sia stata la principale ragione dello scontro sull'inquisitore di qualche mese dopo, su cui ivi, § 58. Sulle vicende del 1343-1345 cfr. M.B. Becker, *Church and State in Florence on the Eve of the Renaissance (1343-1382)*, «Speculum», XXXVII/4 (1962), pp. 509-527.

[35] L'unica testimonianza in questo senso è il grande registro dei «declinanti» iniziato nel 1345, che tuttavia, aggiornato fino al 1416, porta la testimonianza di poco più di una ventina di episodi, per somme talvolta modeste, relativi a convenuti declinanti a motivo del loro presunto stato ecclesiastico: sebbene la conservazione erratica del registro presso l'archivio del debito pubblico cittadino non consenta valutazioni nel dettaglio, sembra che l'intera procedura messa in piedi per scoraggiare le eccezioni declinatorie avesse effetti poco rilevanti, segno a quanto pare che nella prassi ordinaria questo tipo di controversia non comportava una particolare tensione politica. Il registro è in Archivio di Stato di Firenze, *Monte comune o delle graticole*, parte II, 1561. Come ultimo esempio di questo atteggiamento decisamente rinunciatario del vescovo si ricorderà che la celebre norma contro i fiorentini eletti vescovi di Firenze o Fiesole venne confermata, con modifiche solo formali rispetto al 1322, nella nuova redazione statutaria del 1355 come rubrica IV, 60 dello statuto del Capitano del popolo: cfr. ASF, *Statuti del comune di Firenze*, 12, cc. 177v.-178r.

[36] Una delle controparti di queste possibilità di intervento del Comune sulla vita del clero era la funzione di garanzia che la Sede Apostolica aveva accettato di assumere rispetto alla validità delle leggi fiorentine sul debito pubblico: cfr. al riguardo R. Trexler, Ne fides comunis diminuatur. *Papal Authority and Communal Sovereignty in Florence and Siena, 1345-1380*, in Id., *Church and Community* cit., pp. 357-439.

[37] F.P. Tocco, *Niccolò Acciaiuoli. Vita e politica in Italia alla metà del XIV secolo*, Roma, Isime, 2001, pp. 289-291, 364-365; su Nelli cfr. ancora *Un amico di Francesco Petrarca. Le Lettere del Nelli al Petrarca pubblicate di su un manoscritto della Nazionale di Parigi*, a cura di E. Cochin, Firenze, Le Monnier, 1901.

[38] Si tenga presente anche almeno dal 1349 era membro del capitolo Giovanni Acciaiuoli, fratello del vescovo: cfr. S. Salvini, *Catalogo cronologico* cit., p. 21.

[39] *Atti, Francesco degli*, in DBI, IV, 1962, pp. 545-546: nominato cardinale nel 1357, si trasferì stabilmente ad Avignone.

[40] D. Stiaffini, *Dell'Antella, Filippo*, in DBI, XXXVII, 1989, pp. 113-115.

[41] J. Chiffoleau, *Corsini, Pietro*, in DBI, XXIX, 1983, pp. 671-673.

[42] Il quadro politico del periodo arciguelfo è ora indagato da V. Mazzoni, *Accusare e proscrivere il nemico politico: legislazione antighibellina e persecuzione giudiziaria a Firenze (1347-1378)*, Pisa, Pacini, 2010.

[43] Ughelli, *Italia Sacra* cit., pp. 150-157.

[44] W. Bowsky, Populus Sancti Laurentii*: Care of Souls, a Parish, and a Priest*, in *Le radici cristiane di Firenze* cit., pp. 135-181.

[45] Su questa e le altre cappelle patrizie in Duomo cfr. G.A. Brucker, *Florentine Cathedral Chaplains in the Fifteenth Century*, in Id., *Living on the Edge in Leonardo's Florence. Selected Essays*, Berkeley, University of California Press, 2005, pp. 128-142.

[46] G.A. Brucker, *Florentine Politics and Society, 1343-1378*, Princeton, Princeton University Press, 1962, pp. 297-298

[47] A. Panella, *La guerra degli Otto Santi e le vicende della legge contro i vescovi*, «Archivio storico italiano», LXXXXIX (1941), pp. 36-49, edita il testo della legge del 7 luglio 1375. Il contesto del provvedimento, affiancato nella medesima seduta consiliare da una legge che istituiva la commissione per l'imposizione di prestiti forzosi sulla città e il territorio, legava il problema dell'episcopato alle preoccupazioni finanziarie del regime, che si sarebbero manifestate poco dopo con la confisca dei beni ecclesiastici.

[48] Ivi, il testo edito a p. 45.

[49] R. Trexler, *The Spiritual Power. Republican Florence under Interdict*, Leiden, Brill, 1974, pp. 109-162.

[50] Nonostante i toni accesi della polemica anticlericale e i pesanti provvedimenti adottati dal governo cittadino, infatti, il vescovo restò in città fino alla metà di ottobre del 1377, quando i consigli decisero di rompere l'interdetto e far celebrare messa contro

la volontà del papa: solo a questa decisione di aperto rifiuto delle sanzioni pontificie il Ricasoli abbandonò la città, ritirandosi a Siena dove sarebbe rimasto almeno fino alla primavera 1378; cfr. ivi, p. 151.

[51] A.M. Voci, *Alle origini del Grande Scisma d'Occidente: Coluccio Salutati difende l'elezione di Urbano VI*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», IC/2 (1994), pp. 297-339.

[52] L. Gatti, «Ubi fui episcopus». Pietro Corsini e la cattedrale, in T. Verdon, A. Innocenti (a cura di), *Atti del VII Centenario del Duomo di Firenze. I* cit., pp. 79-103.

[53] A. D'Addario, *Acciaiuoli, Angelo*, in DBI, I, 1960, pp. 76-77; omonimo del suo predecessore di metà secolo.

[54] E. Sanesi, *Episodi fiorentini dello Scisma d'Occidente*, «La Scuola cattolica», LXIII (1935), pp. 433-453; i documenti su Marsili sono in larga parte editi da C. Casari, *Notizie intorno a Luigi Marsili*, Roma, Lovere, 1900; per gli studi più recenti sulla sua figura si rinvia a L. Tanzini, *Luigi Marsili. Firenze e il mondo politico francese all'alba del grande scisma*, in A. Lemonde, I. Taddei, *Circulation des idées et des pratiques politiques, France et Italie (XIII[e]-XVI[e] siécle)*, Rome, École Francaise de Rome, 2013, pp. 327-353.

[55] Proprio nel 1384, in occasione dell'ingresso a Firenze del vescovo Acciaioli, era stato per la prima volta inserito il rituale dell'incontro con la Signoria, mentre due anni dopo una commissione di quattro incaricati dalla Signoria redasse la *Declaratio super introitu domini episcopi florentini*: le autorità cittadine quindi si facevano carico dei modi di svolgimento della successione episcopale in città, che per quanto rituali avevano un rilevante significato simbolico e suscitavano anche aspre competizioni. Cfr. per i testi G. Lami, *Sanctae Ecclesiae florentinae monumenta* cit., III, pp. 1720-1734, e per una riconsiderazione della cerimonia ora L. Fabbri, *La sella e il freno del vescovo. Privilegi familiari e saccheggio rituale nell'ingresso episcopale a Firenze fra XIII e XVI secolo*, in D. Balestracci, A. Barlucchi, F. Franceschi, P. Nanni, G. Piccinni, A. Zorzi (a cura di), *Uomini paesaggi storie. Studi di storia medievale per Giovanni Cherubini*, Siena, Salvietti e Barabuffi, 2012, pp. 895-909: 898, 901. Questo fenomeno di 'risacralizzazione' della città sotto l'attento controllo del reggimento dopo il 1382 è ben tratteggiato da D. Peterson, *La chiesa e lo stato territoriale fiorentino (1375-1460)*, in A. Zorzi e W.J. Connell (a cura di), Lo *Stato territoriale fiorentino (secoli XIV-XV). Ricerche, linguaggi, confronti*, Pisa, Pacini, 2001, pp. 135-159: 145-149.

[56] D.S. Peterson, *The Cathedral, the florentine Church, and Ecclesiastical Government in Early Quattrocento*, in *Atti del VII Centenario del Duomo di Firenze. I* cit., pp. 55-78: 55-58. Il registro di entrate e uscite della mensa vescovile redatto negli anni di Visdomini, che peraltro è uno dei più antichi che si conservino per la Chiesa fiorentina, riporta all'anno 1390 un credito nei confronti del Comune di circa 11.507 fiorini, «per più possessione vendute pe' gli uficiali de' preti del veschovado e più e più fitti perpetui e a' villari abattuto e ristituiti»: Archivio arcivescovile di Firenze, *Mensa vescovile. Serie I*, 2, c. 46v.

[57] E. Sanesi, *Episodi fiorentini* cit., pp. 446-447; D.S. Peterson, *The Cathedral, the florentine Church* cit., pp. 57-58; le tre missive inviate nel 1395 dalla Cancelleria della Repubblica al papa per supplicarlo di non rimuovere il vescovo sono in L.G. Cerracchini, *Cronologia sacra* cit., pp. 120-121.

[58] E. Pasztor, *Adimari, Alamanno*, in DBI, I, 1960, pp. 276-277; G.A. Brucker, *Dal comune alla signoria. La vita pubblica a Firenze nel primo Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1981 [ed. orig. Princeton, 1977], pp. 184-187.

[59] Archivio del capitolo metropolitano di Firenze, *Fondo diplomatico* 978/C45 e 979/C46 (11 luglio 1401).

[60] D.S. Peterson, *La chiesa e lo stato territoriale* cit., 150-151. La Repubblica continuò comunque a sostenere il Visdomini fino alla primavera del 1402.

[61] Archivio del capitolo metropolitano fiorentino, *Fondo diplomatico*, 989/c (23 dicembre 1407).

[62] Sul Concilio di Pisa e la presenza toscana cfr. A. Landi, *Il papa deposto (Pisa 1409). L'idea conciliare nel Grande Scisma*, Torino, Claudiana, 1985 e ultimamente H. Millet,

Le Concile de Pise. Qui travaillait à l'union de l'Eglise d'Occident en 1409?, Tunhout, Brepols, 2010.

[63] R. Trexler, *Diocesan Synods* cit., p. 325; A.W. Lewin, *"Cum status Ecclesie noster sit". Florence and the Council of Pisa (1409)*, «Church History», LXII (1993), pp. 178-190.

[64] Note biografiche in R. Ristori, *Corsini, Amerigo*, in DBI, XXIX, 1983, pp. 592-594.

[65] R. Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 69-74. Sul tentativo fiorentino di ridisegnare le diocesi seguendo le linee dell'espansione territoriale in Toscana cfr. G. Chittolini, *Progetti di riordinamento ecclesiastico della Toscana agli inizi del Quattrocento*, in S. Bertelli (a cura di), *Forme e tecniche del potere nella città (secoli XIV-XVII)*, numero monografico di «Annali della Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Perugia», XVI (1979-1980), pp. 275-296.

[66] Le iniziative del nuovo vescovo sono ben testimoniate dalla produzione documentaria dei suoi anni: la sua visita pastorale è sostanzialmente la prima a coprire con una certa uniformità le chiese fiorentine, mentre anche sul piano finanziario la redazione di un quaderno di debitori e creditori (Archivio arcivescovile di Firenze, *Mensa vescovile. Prima serie*, 3) e un nuovo bullettone delle proprietà iniziato nel 1426 (numero 10 della serie) restano testimonianze di una riorganizzazione in atto.

[67] G. Aranci (a cura di), *L'archivio della cancelleria arcivescovile di Firenze. Inventario delle visite pastorali*, Firenze, Pagnini, 1998, p. 35.

[68] R.C. Trexler, *Diocesan Synods in Late Medieval Italy*, in *Vescovi e diocesi* cit., pp. 295-335; lo studio più ampio al riguardo è quello di D.S. Peterson, *Conciliarism, Republicanism and Corporatism: the 1415-1420 Constitution of the Florentine*, «Renaissance Quarterly», XLII/2 (1989), pp. 183-226.

[69] Che è sostanzialmente la prima visita significativamente completa delle chiese della città e in parte della diocesi che si sia conservata: cfr. *L'archivio della cancelleria arcivescovile* cit., pp. 13-14 e 35.

[70] Cfr. ancora D. Peterson, *La chiesa e lo stato territoriale* cit., pp. 150-151.

[71] Gran parte delle norme citate qui genericamente si leggono in due blocchi unitari dei due libri centrali sul secondo e terzo libro: *Statuta Populi et Communis Florentiae publica auctoritate collecta castigata et praeposita, anno salutis MCCCCXV*, Friburgi, apud M. Kluch [ma Firenze, Stamperia Bonducciana], 1777-1783, § II, 18-24 e III, 43-52.

[72] R. Bizzocchi, *Chiesa e potere* cit., pp. 82 sgg.

[73] D. Edigati, L. Tanzini, Ad statutum florentinum. *Esegesi statutaria e cultura giuridica nella Toscana medievale e moderna*, Pisa, ETS, 2009, p. 128-138.

[74] Ci si limita qui a rinviare ai numerosi e importanti saggi raccolti in L. Cinelli, M.P. Paoli (a cura di), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del convegno (Firenze 2009), numero monografico di «Memorie domenicane», XLIII (2012).

[75] Per un ripensamento critico dei rapporti tra Eugenio IV e Cosimo in riferimento all'affermazione politica di quest'ultimo si veda comunque L. Boschetto, *Società e cultura a Firenze al tempo del Concilio. Eugenio IV tra curiali mercanti e umanisti (1434-1443)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, pp. 62-93.

[76] Non a caso nel 1444 il regime si era preoccupato di rimuovere definitivamente l'ambigua e tormentata norma statutaria contro i vescovi cittadini di Firenze: probabilmente per dare a Cosimo la possibilità di perseguire senza alcun impedimento formale la promozione di un familiare all'episcopato.

[77] R. Trexler, *The Episcopal Constitutions of Antoninus of Florence*, in *Church and Communty* cit., pp. 441-466, a cui ci si può riferire anche per controversie giurisdizionali citate sopra.

[78] Ivi, pp. 451-2.

[79] Cfr. di nuovo R. Bizzocchi, *Chiesa e potere* cit., pp. 82-89, e 202-217 per i rapporti del regime politico con i vescovi quattrocenteschi: si trattava del resto di un cambio di

prospettiva che stava avvenendo anche a livello europeo presso le maggiori corti e poteri cittadini: cfr. Id., *Ceti dirigenti, stato, e istituzioni ecclesiastiche*, in *I ceti dirigenti nella Toscana del Quattrocento*, Firenze, Papafava, 1987, pp. 257-277: 263-265.

[80] L'espressione è di uno dei più duri critici del regime cosimiano, Giovanni Cavalcanti, *Nuova Opera (Chronique florentine inédite du XV^e siècle)*, éd. par A. Monti, Paris, Sorbonne, 1989, p. 120.

[81] Nel maggio 1513, non a caso poco dopo l'elezione di Giovanni a pontefice, era giunta la nomina di Giulio de' Medici a vescovo di Firenze.

Isabella Gagliardi

Coscienze e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive[1]

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

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

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 113-143
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

interesse perché attesta lo sforzo costante del domenicano di divulgare il pensiero 'alto' senza banalizzarlo[39] .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Note

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

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

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

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

[4] G. Lami, *Lezioni di antichità toscane e spezialmente della città di Firenze recitate nell'Accademia della Crusca da Giovanni Lami pubblico professore*, II, Firenze, appresso Andrea Bonducci, 1766, p. 590.

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

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

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

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

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

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

[11] «Ego frater Rogerius Ordinis Praedicatorum Fratrum, Inquisitor domini Pape hereticorum in Tuscia et Domini Ardenghi Episcopi Florentini Iudicis Ordinarii Vicarius

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[20] Ivi, p. 77.

[21] R. Manselli, *L'eresia del male* cit., p. 288.

[22] *Ibidem*.

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

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

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

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

[27] Remigio de' Girolami scrive: «Iste ita fuit raptus ut predicando Florentie nullam licentiam a prelato petebat»: D. Prudlo, *The martyred inquisitor* cit., p. 101.

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

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

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

[31] J.N. Stephens, *Heresy in Medieval and Renaissance Florence*, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 28.

[32] A. Benvenuti, *Cerchi Umiliana (Emiliana)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1979, pp. 692-696,; Ead., *"In castro*

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

[33] M. Grabmann, *Der "Liber de Exemplis naturalibus" des Franziskanertheologen Servacantus*, «Franziscanische Studien», VII (1920), pp. 95-101.

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

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

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

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

[38] R. Spiazzi, *Il pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna, ESD – Edizioni Studio Domenicano, 1997, p. 295.

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

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

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

[42] M.C. De Matteis, , *La "teologia comunale" di Remigio de' Girolami* cit., pp. 55-71.

[43] E. Panella, *Nuova cronologia remigianai* cit., pp. 190-200.

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

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

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

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

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

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

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

[51] C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze, Olschki, 1975, pp. 12-18.

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

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

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

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

[56] C. Delcorno, *Predicazione volgare e volgarizzamenti*, «Mèlanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age et Temps Modernes», LXXXIX (1977), pp. 679-689: 683.

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

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

[59] F. Moretti, *La ragione del riso e del sorriso nel Medioevo*, Bitonto, Edipuglia, 2001, p. 58.

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

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

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

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

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

[65] *Summa Theologiae* I-II, q. 66, a. 2.

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

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

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

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

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

[70] Id., *La predicazione agostiniana*, p. 96.

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

[72] *Gli Evangeli* cit., p. 394.

[73] Ivi, p. 413.

[74] Ivi, p. 401.

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

[76] *De Gestis*, Liber VII, caput 32.

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

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

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

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

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

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

[83] F. Tocco, *L'eresia dei fraticelli* cit., p. 162.

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

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

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

[86] M. D'Alatri, *Eretici e inquisitori in Italia* cit., p. 47.

[87] Ivi, pp. 48-68.

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

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

[90] F. Tocco, *L'eresia dei fraticelli* cit., pp. 161-162.

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

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

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

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

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

[96] C. Delcorno, *Predicazione volgare* cit., p. 535.

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

[98] Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 1301, c. 127r. Analogamente a c. 94r. si legge: «fondiamo la nostra sapienza non in aiutori mondani, in esso Iddio, nelle suo Scriture

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

[99] Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 1301, cc. 90r./91v.

[100] Ivi, c. 90r.

[101] Ivi, c. 51r.

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

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

[104] Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Mag. XXI, 175, cc. 203r./205r.

[105] Si veda, sull'argomento, L. Pellegrini, *Diversità e dissenso* cit., pp. 195-216.

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

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

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

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

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

Anna Scattigno

La costruzione di un profilo di santità femminile nella Firenze del XVII secolo

Corpi santi e itinerari della devozione

Il 25 maggio 1607 nel monastero carmelitano di Santa Maria degli Angeli moriva Maria Maddalena de' Pazzi. Era entrata in convento l'8 dicembre 1582 a sedici anni e ne aveva quarantuno al momento della morte. Le consorelle che l'avevano assistita durante la notte che precedé il decesso ne raccontarono l'agonia secondo i tratti che si convengono a una religiosa, privi di drammaticità e piuttosto evocativi della buona disposizione al morire insegnata dalle *Artes moriendi*[1]. Ricordarono come ella fosse costantemente presente a sé e alle altre e paziente; l'attesa si era consumata in un colloquio fitto, interrotto solo dal canto e dalla preghiera. Non vi fu manifestazione di doni mistici. Il racconto, con la testimonianza della pace interiore e della gioia, pur nel dolore della perdita, di quante erano unite attorno a lei al momento del trapasso, restituisce con efficacia un aspetto che era stato tra i più rilevanti della vita monastica di Maria Maddalena, e che le consorelle avevano recepito nel suo valore di riforma dall'interno della professione religiosa: la carità come «dilezione» reciproca e alimento per l'armonia e la crescita spirituale della comunità[2].

La narrazione a più voci che le monache di Santa Maria degli Angeli avevano cominciato a intessere su Maria Maddalena ben prima della sua scomparsa era già una storia di santità che la morte parve confermare, e più ancora la vicenda di quel «corpo morto» che dopo il decesso le monache non cessavano di rimirare, perché pareva loro che avesse una grazia singolare che «attraheva grandemente»[3]. Fu visitato con devozione per tutto il tempo che rimase esposto nella chiesa del monastero, poi, senza essere in alcun modo trattato né imbalsamato, fu rivestito degli abiti della religione e deposto in una cassa di castagno sopra l'altar maggiore[4]. Ma il luogo era umido e quando un anno dopo la cassa fu aperta e consegnata alle monache che in processione la portarono in coro, apparve a tutte che i panni che rivestivano il corpo si erano infradiciati e anche il corpo era pieno di umidità; ma era intero, conservava ogni sua parte e il colore dell'incarnato. Solo il volto recava in qualche modo i segni del tempo e della cattiva conservazione, ma il corpo non aveva subito corruzione; ne scaturiva un «liquore a guisa di olio»[5] che intrideva i drappi e gli abiti che lo avvolgevano. Nel tempo, il

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 145-170
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

«liquore» venne meno[6], non così l'odore che il corpo spirava, «suave», che non pareva assomigliare ad alcun odore in natura[7] e che persisté a lungo negli anni.

Come quello di Maria Maddalena, già da tempo altri corpi venivano suscitando nel secolare tessuto religioso della città una nuova accensione devota[8]; i loro sepolcri attraevano preghiere e concorso popolare, le loro reliquie alimentavano la pietà della casa regnante e della corte.

Tra gli antichi corpi santi, quello di Giuliana Falconieri fino agli anni Sessanta del XVI secolo era conservato integro nella cappella di famiglia, presso la chiesa della Santissima Annunziata, dove Giuliana era oggetto di commemorazione se non di un vero e proprio culto liturgico[9]. Poi la testa fu spiccata dal busto e riposta con altre reliquie in un vaso d'oro nell'oratorio della sacrestia.

Del corpo di Umiliana de' Cerchi in Santa Croce erano rimasti solo frammenti: la testa era collocata in un busto d'argento, opera di Lorenzo Ghiberti; un frammento, del quale l'arcivescovo Alessandro Marzi Medici aveva avvalorato l'autenticità, arricchiva il tesoro di reliquie che Maria Maddalena d'Austria conservava nella propria cappella[10].

Tra i corpi più venerati, nel monastero di San Salvi quello di Umiltà da Faenza era oggetto di una devozione antica, come antica era la fama di santità di Umiltà e la continuità del culto, testimoniata dall'ufficio solenne che si celebrava ogni anno a maggio per la sua festa[11], ma anche dalle iscrizioni su candelieri e reliquiari e dalle miniature e pitture antiche, dove essa appariva con il diadema dorato e il titolo di santità; un paliotto ricamato conservato nel monastero di San Salvi ne descriveva i miracoli[12], e il diaspro che le era appartenuto e che aveva il potere di fermare il sangue conservava intatta la sua efficacia.

Accanto a questi antichi, altri corpi più recenti erano oggetto di venerazione. Nel 1589, in occasione della traslazione in forma solenne delle spoglie di Sant'Antonino nella cappella fatta costruire dai Salviati nella chiesa di San Marco, l'arcivescovo Alessandro de' Medici procedette alla ricognizione del corpo, che fu trovato incorrotto. Dalla chiesa di San Marco e ancora nel segno domenicano, gli itinerari della devozione conducevano ad altri corpi che erano appartenuti a donne e uomini contemporanei, le cui vite erano state esemplari per il valore dell'insegnamento, le virtù cristiane e i doni mistici che le avevano illustrate.

Nel camposanto di Santa Maria Novella era sepolto il padre Alessandro Capocchi[13]; alla sua morte, avvenuta nel 1581, i confratelli della compagnia di San Benedetto Bianco di cui il domenicano era stato correttore per quarant'anni non poterono impedire il saccheggio delle sue spoglie: i devoti gli baciavano le mani, i piedi, lo toccavano con le corone del rosario[14].

Era avvenuto così anche con il corpo di Maria Bagnesi[15], una terziaria domenicana fervente sostenitrice della memoria di Savonarola, venerata in vita da Caterina de' Ricci come più tardi e con particolare devozione da Maria

Maddalena de' Pazzi, che la ricordava come maestra di purezza e di carità; non l'aveva conosciuta ma ne aveva appreso l'insegnamento nella tradizione che già si era sedimentata attorno alla sua figura nel monastero di Santa Maria degli Angeli, eletto a luogo della sua sepoltura per i vincoli di sorellanza spirituale che la univano alla comunità. Maria Bagnesi morì nel 1577: una gran folla volle visitarne il cadavere e gremiva il parlatorio del monastero. Nel tempo, il corpo operava miracoli e in convento si conservavano, appese al suo sepolcro, le tavolette e i voti offerti per riscontro delle grazie ottenute.

Nel monastero della Crocetta il corpo di Domenica da Paradiso non aveva patito corruzione. Domenica era morta nel 1553. Quando per volontà dell'arcivescovo Alessandro de' Medici fu esaminato per la prima volta nel 1584, il corpo era ancora «intero e bellissimo»[16]. Traslato in un oratorio interno al convento, non era di facile accesso ma le reliquie che per avventura qualcuno aveva potuto ottenere avevano operato miracoli[17] e il corpo di Domenica era venerato come un corpo santo.

I processi di canonizzazione della prima metà del XVII secolo

Se la devozione andava ormai tracciando nella città una rinnovata topografia religiosa, i processi di canonizzazione che l'arcivescovo Alessandro Marzi Medici[18] promosse a partire dal primo decennio del Seicento, pur riguardando alla ricognizione dei corpi come a un aspetto di particolare rilievo nell'espletamento delle procedure processuali, rispondevano a una visione della santità e nel contempo a un impegno di riforma ecclesiale che andavano oltre le suggestioni della devozione. L'arcivescovo intendeva restituire vigore a una storia religiosa composita quale era quella fiorentina, rinnovandone la tradizione e accostandovi i nuovi modelli di santità della Controriforma[19].

Nell'agosto 1611 si aprì il processo informativo sulla vita e i miracoli di Maria Maddalena de' Pazzi; l'arcivescovo lo presiedette personalmente per tutta la durata e così fece per il successivo processo remissoriale, iniziato nel 1624. Nel 1619 istruì il processo fiorentino per la canonizzazione di Filippo Benizzi dell'ordine dei Servi di Maria e nel 1621 iniziò il processo informativo sulla vita e i miracoli di Ippolito Galantini, un terziario francescano formatosi alla scuola dei gesuiti, che era riguardato in vita come un «santo vivo»[20]. Con l'efficacia della sua parola Ippolito Galantini aveva raccolto attorno a sé e nella Congregazione della dottrina cristiana da lui fondata nel 1604 un gran numero di adepti. Cristina di Lorena e Maria Maddalena d'Austria avevano particolare venerazione per la sua figura. Alla sua morte, avvenuta nel marzo 1620, il concorso di popolo fu straordinario: portato di notte nell'oratorio della congregazione, il corpo fu sottratto a stento alla devozione popolare. Venne subito aperto, in gran segretezza[21]; emanava pro-

fumo e il sangue continuava a fluire, vivo e vermiglio. Nell'oratorio della congregazione un continuo afflusso di devoti venerava il sepolcro di Ippolito. Al primo processo del 1621 seguì a breve, nel 1624, quello apostolico. Intanto nell'aprile 1623 l'arcivescovo aveva aperto il processo remissoriale per Caterina de' Ricci, fiorentina, monaca nel monastero domenicano di San Vincenzo a Prato, dove era morta nel febbraio 1590; poco dopo, nel 1624, fu la volta del processo sulla vita e i miracoli di Domenica da Paradiso, la fondatrice del monastero della Crocetta.

Alessandro Marzi Medici morì nel 1630 e non poté portare a compimento le cause da lui promosse. La figura di Ippolito Galantini era stata controversa in vita e così avvenne della sua memoria, dopo la morte; la causa era stata promossa e sostenuta presso la sede apostolica dall'arcivescovo e dalla corte medicea, ma come accadde per quella di Domenica da Paradiso il cui processo *auctoritate apostolica* fu aperto nel 1630 dal successore di Alessandro Marzi Medici, Cosimo de' Bardi dei conti di Vernio i nuovi decreti della congregazione del Sant'Uffizio del 1625 ed il breve *Coelesti Hierusalem* di Urbano VIII del 1634, con la proibizione del culto pubblico e l'introduzione della causa *de non cultu* con valore retroattivo, ne ostacolarono sensibilmente il percorso[22]. L'iter processuale per la canonizzazione di Caterina de' Ricci subì anch'esso un arresto e giunse a conclusione solo nel XVIII secolo[23]. Del complesso programma messo in cantiere dall'arcivescovo Alessandro Marzi Medici durante il suo governo, solo la causa di Maria Maddalena de' Pazzi proseguì speditamente e poté giungere a conclusione pochi decenni dopo la sua morte[24].

Come si è accennato, i processi istruiti tra gli anni Dieci e gli anni Trenta con il sostegno della casa regnante, in particolare di Maria Maddalena d'Austria e di Cristina di Lorena, proponevano un profilo di santità della Chiesa fiorentina che l'arcivescovo andava delineando a partire da figure della contemporaneità – Ippolito Galantini, Maria Maddalena de' Pazzi – o appartenenti come Domenica da Paradiso e Caterina de' Ricci a un passato recente, a una storia che era ancora da ricomporre, lacerata come fu dalla vicenda di Savonarola e dalla sua memoria. Che i processi potessero ricondurre i diversi fili di questa storia entro un'immagine di continuità era però assai problematico, come testimoniano gli ostacoli, non riconducibili unicamente a questioni procedurali, incontrati *in itinere* dalla causa di canonizzazione di Caterina de' Ricci e soprattutto da quella di Domenica da Paradiso: discepola di Savonarola la prima, *prophetissa* nel senso pieno del termine la seconda[25]. Né d'altra parte erano facilmente riconducibili ai nuovi modelli di santità monastica i fenomeni visionari e le esperienze mistiche che avevano caratterizzato queste figure e da ultimo e in modo eminente la stessa Maria Maddalena de' Pazzi; piuttosto erano esemplari le virtù, quelle che nella vita in comunità erano capaci di produrre edificazione e imitazione, e ancora le virtù proprie della professione monastica, l'osservanza e la valorizzazione della Regola, l'impegno per la riforma della vita religiosa.

Non mancheranno riferimenti in queste pagine ai documenti che restituiscono questi diversi aspetti: i diari dell'esperienza mistica, le trascrizioni delle visioni, i sermoni, le lettere, l'agiografia infine. Ho scelto tuttava di privilegiare come fonte i processi di canonizzazione e più che il profilo istituzionale – l'istruzione dei processi, l'arcivescovo, la corte – ho inteso sottolineare la documentazione prodotta attraverso l'esame dei testi. Le deposizioni sono infatti un materiale di grande interesse perché restituiscono con efficacia, attraverso le testimonianze dirette, i racconti a voce e la memoria, il ruolo svolto dalle comunità di appartenenza – la Crocetta per Domenica Paradiso, San Vincenzo a Prato per Caterina de' Ricci, Santa Maria degli Angeli per Maria Maddalena de' Pazzi – nella costruzione di profili diversi di santità.

Il processo di Maria Maddalena de' Pazzi

L'iter processuale che portò alla canonizzazione di Maria Maddalena de' Pazzi, tra gli anni Dieci e gli anni Sessanta del XVII secolo, occupa un periodo cruciale nella storia delle canonizzazioni, per le riforme apportate da Urbano VIII circa quanto atteneva al culto e all'istruzione dei processi. Ma accanto alla nuova normativa, occorre richiamare quanto già osservato a suo tempo da Gabriella Zarri circa la proposta di nuovi modelli di perfezione cristiana nella ripresa delle canonizzazioni, da lungo tempo interrotte, avviata da Paolo V fin dai primi anni del XVII secolo e proseguita nel corso degli anni Dieci[26]: nel 1608 venne proclamata Santa Francesca de' Ponziani (Francesca Romana) e nel 1610 giunse a conclusione il processo di Carlo Borromeo; le procedure avviate da Paolo V per Isidoro Agricola, Teresa d'Avila, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio e Filippo Neri, furono portate a compimento da Gregorio XV in una imponente canonizzazione collettiva, che ebbe luogo nel 1622. Ad eccezione di Francesca Romana e di Isidoro, venerato come patrono a Madrid, dove nel 1561 Filippo II aveva trasferito la corte facendone la capitale del regno, i nuovi santi appartenevano alla contemporaneità e, come osserva Zarri, erano destinati a rappresentare per il clero modelli di pastorale, di carità, di impegno nella fondazione di nuovi ordini e nella diffusione del vangelo; l'esemplarità di Teresa d'Avila piuttosto che nel misticismo ormai riguardato con sospetto nei monasteri, o nella ricerca individuale di perfezione, era indicata nell'impegno per la riforma della vita religiosa femminile[27].

È dunque nel clima di una forte riproposizione del valore della santità e di rinnovamento dei suoi modelli, e nel contempo, attraverso la diffusione delle opere di Teresa d'Avila, di riforma dei monasteri femminili e della professione religiosa, che a Firenze nell'agosto 1611 si aprì il processo informativo per Maria Maddalena de' Pazzi. Il cardinale Ferdinando Gonzaga, promotore della causa

insieme a Maria Maddalena d'Austria, scrivendo da Roma all'arcivescovo Marzi Medici nel febbraio 1610 lo avvertiva dell'importanza di questo primo processo, nel quale consisteva «tutto il fondamento del negozio»[28]. Per evitare di incorrere in errori procedurali e annullamenti, il cardinale suggeriva all'arcivescovo di assumere come modello quello istruito a suo tempo a Milano per Carlo Borromeo.

Erano passati pochi anni dalla morte di Maria Maddalena de' Pazzi e le carmelitane di Santa Maria degli Angeli chiamate a testimoniare ne conservavano intatta la memoria; le loro deposizioni segnarono l'intera trama narrativa del processo e già vi erano contenuti i lineamenti di quello che sarebbe stato poi in terra italiana, come ben suggeriva Gabriella Zarri, il modello di santità teresiana[29]. Sul tema della memoria intrecciato al ruolo che svolsero le comunità monastiche nei processi fiorentini della prima metà del XVII secolo conviene soffermarsi, perché furono entrambi rilevanti e segnarono in modo singolare l'andamento dei processi. Nel primo, le monache chiamate a testimoniare erano le stesse che avevano condiviso con Maria Maddalena de' Pazzi la vita in religione e avevano esperienza diretta di ciò che narrarono; negli altri che si svolsero attorno alla metà degli anni Venti le 'madri antiche' erano da tempo scomparse: nel monastero di San Vincenzo a Prato poche potevano ancora dire di aver conosciuto Caterina de' Ricci, ma il ricordo era lontano, apparteneva ai primi tempi della loro professione monastica; nel monastero della Crocetta, all'epoca del processo, più generazioni ormai separavano le suore dal tempo e dalla vita della loro fondatrice, Domenica da Paradiso. C'era però in entrambi i monasteri una tradizione di ricordi costruita negli anni, attraverso quei racconti a voce di generazione in generazione che lasciarono ampia traccia nei verbali dei processi[30]. Il tempo o piuttosto una minore cura della conservazione della memoria a San Vincenzo aveva confuso i racconti, ma c'erano, conservate in più codici come preziose reliquie, le raccolte delle visioni. I monasteri fiorentini tra XVI e XVII secolo furono straordinari laboratori di scrittura: le carte custodite nel convento della Crocetta, in Santa Maria degli Angeli, a San Vincenzo a Prato, offrono una documentazione tra le più rilevanti dell'esperienza religiosa femminile in età moderna e sono d'altra parte una fonte di particolare interesse per lo studio della letteratura mistica e profetica tra Cinque e Seicento, nonché dei modelli di vita monastica e di santità, che si vennero affermando tra la prima età moderna e la controriforma.

Le scritture custodite nei conventi vennero raccolte, esaminate, e alle scritture si accostarono i racconti a voce delle monache, quelli che provenivano dalla loro esperienza diretta e quelli che si tramandavano nelle comunità a partire dai ricordi delle 'madri antiche'. Le scritture e i racconti fornirono i materiali per l'istruzione dei processi e prima ancora per la redazione delle biografie per mano dei confessori. La *Vita* di Caterina de' Ricci pubblicata da Serafino Razzi nel 1594[31], prima che fosse data alle stampe era stata letta alle monache di San

Vincenzo che la trovarono conforme alle scritture che si conservavano in monastero, alle quali il biografo aveva attinto largamente, e ai ricordi di quante avevano vissuto con Caterina fin dagli anni del noviziato; «et essendoci assai piaciuta», scrivevano, ne avevano approvato la pubblicazione[32]. Quanto al manoscritto redatto in latino da Francesco degli Onesti da Castiglione dove si narra la biografia di Domenica da Paradiso e le sue esperienze mistiche, sappiamo quanto rilevante sia stata Domenica nella redazione di quelle memorie, non solo come fonte diretta della narrazione, ma anche come «redattrice»[33], che interveniva puntualmente sul testo verificando la trascrizione e traduzione in latino delle sue parole e correggendo; per questo composito lavoro a due mani più che ad una agiografia, osserva Isabella Gagliardi, il resoconto della vita di Domenica potrebbe essere assimilato alla scrittura di un diario.

A Santa Maria degli Angeli già nel 1598 suor Maria Pacifica del Tovaglia, che per essere stata compagna di giochi di Maria Maddalena de' Pazzi e per aver condiviso con lei la vita in monastero era una testimone privilegiata della sua biografia, aveva fissato alcuni tratti della sua figura in un breve profilo, raccontandone soprattutto l'infanzia e la prima adolescenza con tratti originali rispetto ai *topoi* dell'agiografia[34]; la fonte dei ricordi era la consuetudine di colloqui con Maria Maddalena e con la madre di lei, quando si recava in convento a visitare la figlia. Accanto a questa prima traccia biografica, il monastero di Santa Maria degli Angeli conservava la trascrizione delle rivelazioni che a partire dal maggio 1584, già durante il noviziato, Maria Maddalena ricevette in estasi. Si veniva così fissando quell'orditura di ricordi e di scrittura, che insieme al *Breve Ragguaglio* di suor Maria Pacifica Del Tovaglia costituì il canovaccio a cui attinse nel 1609 Vincenzo Puccini nel redigere la *Vita*, stampata poi nel 1611[35], all'epoca dell'apertura del processo.

Non era ancora quel modello di perfetta temperanza delle virtù comportamentali secondo i vari stati di vita che trovò compimento nella rielaborazione che ne fece anni dopo Anton Maria Reconesi, dove i tratti individuali della figura di Maria Maddalena erano riletti secondo un gusto devoto e con esplicite finalità di edificazione[36]. Più aderente alle fonti prodotte in monastero, nel 1611 con il placet del Sant'Uffizio Vincenzo Puccini aveva pubblicato insieme alla *Vita* una parte delle scritture contenute nei manoscritti conservati in Santa Maria degli Angeli, che quasi in forma di diario riportavano le relazioni delle visioni seguendone la scansione nel tempo. Tra queste vi erano le «mirabili intelligenze» sul mistero della Trinità e l'azione dello Spirito Santo che Maria Maddalena aveva ricevuto in estasi nel giugno 1585. Secondo la deposizione delle monache che le avevano raccolte e trascritte, resa nel 1607 alla sua morte e confermata dal confessore come rispondente a «verità»[37], in quei giorni Maria Maddalena per sette volte ricevette in più modi lo Spirito Santo. Nel rendere note, ma in modo assai scorretto e con indebiti ampliamenti, quelle rivelazioni in cui riteneva che fos-

sero esposti «i punti più sottili della Teologia […] con tutti i termini di scienza, come se fusse stata per molto tempo esercitata nelle scuole»[38], il biografo univa alla proposta di un modello di vita perfetta esemplata sui vangeli anche il valore di un insegnamento specificamente dottrinale.

Sulla trama del fitto 'parlato' di Maria Maddalena de' Pazzi, interrotto da silenzio e ascolto, animato da dialoghi, esclamazioni, domande, le monache di Santa Maria degli Angeli avevano organizzato negli anni un sapiente lavoro di trascrizione, alcune memorizzando le parole, altre ricomponendo i periodi, mentre altre ancora proseguivano il lavoro di ascolto e trascrizione, nel tempo in cui le prime erano impegnate nella stesura dei testi: un modo ingegnoso che narrarono al processo, per testimoniare l'accuratezza dei resoconti e la loro veridicità, confermata dalla rilettura che ne faceva Maria Maddalena; ma erano anche consapevoli del valore di questa loro laboriosa impresa, proseguita negli anni. Erano bene esperte dell'arte della memoria: quando morì nel 1581 il padre Alessandro Capocchi, che aveva svolto presso di loro il ministero della predicazione per molti anni lasciando un'impronta significativa nel profilo spirituale della comunità, ne raccolsero le prediche che avevano ascoltato e trascritto, rinvenendole più tardi nella memoria ora dell'una ora dell'altra e ricomponendole, «e similmente andovono rinvenendo le sententie della santa scrittura, e de' santi dottori; e delli esempi delle Vite de' santi al meglio che potevono»[39]. Nel lavoro di trascrizione delle parole di Maria Maddalena de' Pazzi, mentre andava prendendo forma l'insegnamento di una dottrina nella quale parve ad alcuni che vi fosse gran parte «di quel lume, con cui i pescatori rozzi ed ignoranti divennero predicatori e maestri del mondo»[40], le monache di Santa Maria degli Angeli si addentrarono anch'esse nei misteri della fede, facendosi discepole attente, sempre più capaci nel tempo di comprendere i modi dell'esperienza conoscitiva di Maria Maddalena, di seguirne i voli vertiginosi e d'altra parte le sottigliezze dell'argomentazione.

Lo sguardo della comunità, attento, sospeso, ostile o benevolo, è spesso di grande rilevanza nel determinare gli esiti di una storia individuale che ha il suo punto di avvio nella manifestazione di doni carismatici e la cui sorte appare incerta, finché il collegio delle monache che ne è il testimone primo non trova consenso unanime nel credere. Nelle deposizioni rese al processo, accanto alla figura di Maria Maddalena emerge dunque con forza anche il profilo delle religiose che avevano condiviso con lei la *conversatio* monastica: a loro d'altra parte era rivolto l'insegnamento delle cose di Dio contenuto nelle 'parole dell'estasi', insieme all'edificazione delle virtù monastiche e del senso profondo del vivere in comune raccolto negli *Ammaestramenti*[41] di Maria Maddalena. Di tutto questo produssero scrittura e memoria, intrecciando alla storia della loro consorella un profilo della comunità che ne illustrasse la vita esemplare e la capacità di penetrare in profondità la lezione di Maria Maddalena e di accoglierne i doni mistici.

La madre Vangelista del Giocondo, come maestra delle novizie e poi come priora, aveva accolto i segni della particolare elezione di Maria Maddalena, piegandone però il percorso a incarnare, accanto alla singolarità insopprimibile dei suoi doni mistici, anche e soprattutto i valori della professione monastica, assecondandone la forte tensione riformatrice e coinvolgendo in questa edificazione di un modello di perfetta osservanza della Regola e delle virtù cardini della vita religiosa, l'intero collegio delle monache. Nelle deposizioni del processo, lo stato religioso appare come l'elezione della «parte migliore», secondo quei lineamenti di cui Maria Maddalena aveva offerto molteplici immagini nei suoi ammaestramenti e nelle estasi. Per lei, come affermava suor Maria Pacifica del Tovaglia per averne più volte raccolto i racconti, il vivere in religione era stato frutto di una libera scelta, alimentata dal desiderio e difesa con coraggio.

Nelle deposizioni il noviziato appare il luogo della vera iniziazione alla vita religiosa. La capacità maieutica di Maria Maddalena, la sua attitudine alla vita affettiva, avevano lasciato traccia profonda in quante ne erano state allieve e ne seguivano il modello negli esordi della *conversatio*: ricordavano il valore delle azioni gratuite imposte dalla maestra, degli esercizi senza oggetto; e ancora la mansuetudine e la severità, la prudenza con cui le conduceva attraverso le mortificazioni nella via della perfezione. Nel racconto delle consorelle, già nel noviziato Maria Maddalena appariva perfetta nella virtù cardine dell'iniziazione alla vita religiosa, l'obbedienza. Suor Vangelista del Giocondo nella sua funzione di priora la esercitava in questa virtù, non con rigori corporali, piuttosto con punizioni e mortificazioni pubbliche, che nell'umiliare la giovane suora di fronte alle altre, intendevano edificare per l'intera comunità un modello esemplare di annichilimento di sé. In questa relazione di dominio e di sottomissione, se a Maria Maddalena toccava di rappresentare per tutte la disciplina della mortificazione di sé; all'austera madre Vangelista spettava invece di incarnare un esercizio dell'autorità che nella costante ma anche innovativa riproposta delle virtù monastiche, tornasse a vantaggio della perfezione dello stato religioso. Al processo, assai più esplicitamente di quanto non si trovasse descritto nella *Vita*, la priora si assunse la responsabilità e il merito di aver così profondamente esercitato nell'obbedienza la giovane suora da contribuire in qualche modo al suo percorso di santità.

Semplicità e povertà erano negli ammaestramenti di Maria Maddalena de' Pazzi i cardini della vera osservanza e con esse la carità reciproca – «tutte un cuore et una volontà» [42], ricordò al processo suor Vangelista del Giocondo – secondo quella comunità d'amore fondata sulla «dilezione insieme» che per Maria Maddalena de' Pazzi aveva come modello i discepoli di Gesù.

Certamente il protagonismo della comunità di Santa Maria degli Angeli durante il processo informativo e in parte anche nel successivo processo remissoriale, fu consentito dallo schema interrogatorio, che verteva sulla famiglia di Maria Maddalena, sulla sua formazione religiosa, sulle letture, gli ambienti e i

personaggi che ne avevano guidato la formazione, e d'altra parte sui voti monastici, l'aderenza alla Regola, l'obbedienza. Il modo stesso in cui erano formulate le domande suggeriva risposte che, nel delineare il profilo della candidata alla santità, ne sottolineassero i tratti relazionali all'interno della comunità. A sua volta lo schema interrogatorio era largamente debitore alla *Vita* stampata dal Puccini, esplicitamente richiamata in calce allo schema, come riferimento per la formulazione delle singole domande; se la struttura del processo è da attribuire in gran parte all'opera di Vincenzo Puccini, rispetto alla *Vita* l'attenzione dedicata all'adempimento dei voti monastici ha però qui un rilievo autonomo e nuovo; soprattutto intorno al tema dell'obbedienza, che è il più insistito come fondamento e inizio di tutta la vita religiosa, emerge l'opera consapevole del monastero nell'edificazione di un profilo di comunità esemplare, nell'adempimento della vocazione alla vita comune. Sono d'altra parte materiali già offerti all'elaborazione dello schema interrogatorio e prima ancora alla stesura della *Vita*, rispetto alla quale la madre Vangelista si attribuì anzi esplicitamente nel corso del processo piena autorevolezza di certificazione, come fonte diretta o testimone assolutamente credibile della verità di quanto vi era narrato.

Accanto alle virtù monastiche, al processo le monache ricordarono i modi singolari che Maria Maddalena teneva riguardo al proprio corpo: la sua capacità di farne rappresentazione tangibile delle virtù e dei comportamenti che andava insegnando loro, di provocare stupore e sconcerto. L'esperienza mistica in lei non era accompagnata da sofferenza, più spesso invece dalla gioia che conferiva ai suoi movimenti leggerezza e passo di danza; nelle estasi, metteva in scena episodi della vita e della morte di Gesù, muovendole a devozione e compassione. Il corpo di Maria Maddalena era però forma mutevole, capace di rappresentare anche la tentazione, gli assalti violenti del demonio, la lotta.

C'è però un aspetto rilevante della figura di Maria Maddalena che non trovò spazio nel processo. Già a partire dal maggio 1584 le rivelazioni che ella ricevette in estasi evocavano uno specifico ambito di riferimento dell'esperienza spirituale che vi si andava configurando: era la tradizione alimentata tra Quattro e Cinquecento dal «movimento cateriniano» promosso dai seguaci di Savonarola, che ben conosciamo dagli studi di Gabriella Zarri e dai più recenti contributi di Tamar Herzig[43]; nella sequela di Caterina da Siena, modello di vita religiosa e di impegno ecclesiale, esso riproponeva nel più generale movimento di riforma dei primi decenni del Cinquecento il tema della riforma della Chiesa.

La vita e gli scritti di Caterina da Siena furono fonti rilevanti dell'esperienza religiosa e della riflessione teologica di Maria Maddalena de' Pazzi; le monache che ne trascrivevano le visioni ravvisarono in più segni la sua crescente conformità al modello, come rivelazione di una vocazione specifica di carattere apostolico e profetico che Maria Maddalena riproponeva ripercorrendo i temi della *reformatio*: l'ingiustizia e la falsa misericordia dei prelati, l'avarizia e la va-

nagloria dei principi, l'odio dei sudditi, l'ipocrisia e la simulazione dei religiosi. Appartengono al luglio 1586 le lettere a Sisto V, all'arcivescovo di Firenze Alessandro de' Medici, ai cardinali presso la sede apostolica, ad alcuni religiosi e a Caterina de' Ricci, nelle quali la «inutile ancilla» assumeva parola pubblica e con alto linguaggio profetico e libertà priva di ogni deferenza annunciava l'irruzione nel tempo presente della *renovatione* della Chiesa, per rispondere a una vocazione che travalicava i confini della comunità e interpretava la stessa professione monastica come missione attiva per la riforma della vita religiosa e della Chiesa. Il segno cateriniano era appieno disvelato nell'appello a Caterina de' Ricci a farsi sua «coaiutrice»[44] e a procedere insieme nell'opera apostolica, in un sodalizio delle «spose» che procedeva dall'insegnamento di Caterina da Siena e individuava in Maria Maddalena la maestra di tutte loro.

Le lettere provocarono non poco sconcerto in monastero, alcune non varcarono mai le soglie della clausura e la scrittura si interruppe bruscamente. L'epilogo amaro di questa vicenda segnò nella storia di Maria Maddalena una rottura profonda. Dismise non senza una grande sofferenza i panni pubblici dell'annuncio e della profezia. Nel tempo, venne reinterpretando i contenuti della propria vocazione proseguendoli nell'approfondimento della Regola e della vocazione delle «spose», che nella sua visione erano partecipi della stessa elezione degli apostoli dei quali, diceva, esse condividono la potenza con la sequela della croce e l'offerta del sangue.

Nelle pagine della *Vita* non vi è alcun accenno alla vicenda delle lettere e nessuna delle monache le ricordò al processo: per non aprire di nuovo lacerazioni in una storia dal percorso difficile che la stessa Maria Maddalena aveva potuto ricomporre solo con grave sofferenza, e forse perché non ne avevano compreso appieno il contenuto, che conveniva ad ogni modo tacere.

Il processo per Caterina de' Ricci

Nel monastero di San Vincenzo a Prato, Caterina de' Ricci aveva risposto alla giovane carmelitana che nell'agosto 1586 le chiedeva, in nome del «comune desiderio», di farsi sua «maestra» nel manifestare l'opera della «Rennovatione della Chiesa»[45]. Ma il tema della *reformatio*, che nelle lettere di Maria Maddalena de' Pazzi aveva un afflato universale, in Caterina aveva sempre avuto come punto di riferimento la vita quotidiana della comunità di San Vincenzo, in cui sperimentare il rinnovamento della *conversatio* religiosa. Non le apparteneva la voce «alta, veemente»[46] a cui l'altra si sentiva «constretta dal amoroso e svenato Agnello»[47]. Così le scrisse brevemente, consigliandole di conferire il tutto al padre spirituale e a quello attenersi con umiltà, «perch'io – scriveva – non presumerei dirvene parola»[48]. D'altra parte erano quelli gli ultimi anni della vita di Caterina, nei

quali il suo mondo affettivo veniva ripiegandosi nella cura degli affetti familiari, incerti e discontinui, e nella sofferta sollecitudine per la comunità, che mal si adeguava alle norme imposte dalla nuova clausura tridentina[49].

Caterina morì nel febbraio 1590. Il processo remissoriale iniziò nell'aprile 1623. Erano trascorsi più di trent'anni dalla sua morte e le testimoni più antiche, che avevano alimentato nella comunità le scritture e la memoria, erano ormai scomparse; quelle che ora deponevano al processo, ripetevano racconti già fatti al vescovo di Pistoia nella metà degli anni Dieci, al tempo del primo esame informativo[50]. La maggior parte dei testimoni al processo remissoriale erano stati prodotti dal padre Filippo Guidi, domenicano, tra i procuratori della causa e autore di una *Vita di Caterina de' Ricci* stampata a Firenze nel 1617, riveduta e ampliata in una nuova edizione nel 1622[51]. I testimoni non l'avevano letta, ma neppure le deposizioni delle monache, ricche di dettagli anche minuti, sembrano farvi riferimento. Vi si accennava a libri letti, ma questi non erano mai citati come fonte. Ciò che le monache di San Vincenzo sapevano delle visioni di Caterina de' Ricci lo avevano piuttosto «sentito dire» e in questa forma lo conservavano nella memoria. Tuttavia la tradizione orale, che nella comunità si era andata intrecciando nel tempo alle scritture redatte durante la vita di Caterina, si veniva cancellando. Quanto alle carte, le monache ne avevano una notizia assai vaga; sapevano che alcune di loro, ormai scomparse, avevano prodotto delle scritture, ma che più tardi, divenuta priora del monastero, Caterina si era avvalsa della sua autorità per distruggerle: «le portò dentro ad un sacco al forno mentre vi era il fuoco, et diceva a quella monaca che haveva cura di cuocere il pane, pigliate queste scritture et buttatele nel forno, acciò abbrucino, perché sono scritture di eretici, che se ci fussino trovate, ne saremmo castigate; et quella monaca che era una conversa se le credette»[52]. Nel tempo le madri antiche erano morte, così «si è perso la memoria di molti miracoli et di molte attioni di detta suor Caterina, che se ci fussino dette scritture sarebbe stato più facile di havere cognitione di molte cose che di presente non si pole havere»[53]. Il racconto della distruzione delle carte si era dunque fissato nella memoria della comunità sedimentando la percezione di una perdita irreparabile, non colmata da quanto invece si era conservato. Era opinione condivisa che esse contenessero qualcosa di prezioso ma di non facile ricezione.

Anche il corpo di Caterina era andato distrutto. Una monaca depose al processo di aver visto in vita le sue mani «trapassate da un canto all'altro et sanguinose»[54]; le aveva visto anche «fitte» nella testa le spine della corona e ne usciva sangue, ma non cadeva: allora era molto giovane, aveva da poco preso l'abito e quella vista le aveva provocato molto dolore. Dopo la morte di Caterina, poté vedere anche le piaghe dei piedi; quelle delle mani non sanguinavano più, c'era invece un livido lungo. A quelle che dopo il decesso lavarono il corpo e lo rivestirono, non fu dato di vedere le stimmate: non ne erano degne, scrisse Serafino

Razzi nella *Vita*[55]. Molte invece avvertirono il profumo che poi a lungo, ricordava suor Fede Vittoria Salviati, «si è sentito intorno alla sua sepoltura»[56]. Portato nella chiesa dei secolari il corpo fu aperto per cavarne le viscere, ma non il cuore, perché le monache non vollero che si toccasse. Poi fu asperso di crusca e riempito di mirra, aloe, issopo, incenso, chiodi di garofani, noci moscate; infine fu ricucito e rivestito, ma intanto il volto si era guastato[57]. Le monache pregarono, per poter vedere ancora una volta le piaghe delle stimmate che altre volte avevano ammirato. La sera della vigilia della sepoltura, le baciarono le mani ad una ad una e videro le ferite, illuminate dalle candele che tenevano in mano; quelle dei piedi non le videro, perché «per rispetto» non vollero denudarli.

Quando all'epoca del processo l'armadio nel quale le monache avevano racchiuso le poche cose appartenute a Caterina de' Ricci venne aperto per le ricognizioni di rito, le sue vesti custodite con cura erano ancora integre; neppure l'arca di legno in cui era stato riposto il suo cadavere aveva subìto alterazioni. Ma il corpo, quando venne aperto il coperchio, era uno sfacelo. Il cuore non fu ritrovato, il luogo dove era stato il ventre era pieno di una materia che pareva terra: si ritenne che fosse ciò che restava degli aromi che si usavano per preservare dalla putredine, ma avevano prodotto un effetto contrario. Così non vi era più alcun segno che potesse ricordare sulle mani di Caterina, nei piedi e nel costato, le stimmate che come Lucia da Narni e Elena d'Ungheria[58] anch'essa, vivente, recava impresse visibilmente. Ne' sul capo vi era alcuna «puntura» che testimoniasse della corona di spine che come Caterina da Siena anche Caterina de' Ricci aveva portato conficcata nel capo per tanti anni: più a lungo dell'altra, aveva sottolineato puntigliosamente Serafino Razzi, perché ne aveva raddoppiato l'età[59].

Se il ricordo delle visioni si era andato un po' perdendo con gli anni e in ciò che restava del corpo di Caterina de' Ricci non appariva alcuna traccia degli emblemi che ne avevano additato in vita l'elezione, le sue opere «da buona donna»[60] avevano lasciato un'impronta più duratura nella memoria di quanti l'avevano conosciuta e nei racconti a voce delle monache. D'altra parte, gli articoli sui quali vennero esaminati i testi al processo[61] vertevano su altri aspetti della sua vita: per gli anni trascorsi nel secolo prima dell'ingresso in monastero, le opere di carità, l'amore per i poveri; per il suo profilo di religiosa invece, ciò che premeva sapere era se Caterina era stata monaca «di lodevole conversazione», se aveva osservato la Regola e contribuito all'aumento delle virtù monastiche, se era pura, se aveva condotto sempre vita cristiana. Come emerse dalle testimonianze rese al processo, per la comunità di San Vincenzo la figura di Caterina de' Ricci era ancora un esempio: la sua esperienza mistica non era imitabile e d'altra parte il tempo e quella che la comunità percepiva come la perdita delle scritture l'andavano irrimediabilmente cancellando; il valore era piuttosto in ciò che si ricordava della sua vita religiosa, che era stata conforme alla Regola e alle virtù cardine della professione monastica, tra queste l'umiltà e l'obbedienza[62].

Erano però qualità che Caterina aveva appreso negli anni di formazione in convento, proprio attraverso l'intensa esperienza visionaria degli anni Quaranta del XVI secolo, ai quali appartengono anche le scritture[63] e il primo prodursi delle estasi della passione, durante le quali ogni settimana, per lo spazio di molti anni finché non assunse il governo del monastero, ella venne ripetendo nel suo corpo la passione e la morte di Gesù. Il tema dell'obbedienza appare nelle visioni come un momento di fondamentale rilievo nel percorso spirituale di Caterina de' Ricci e nell'insegnamento che tramite le visioni ella andava rivolgendo alle monache. L'obbedienza vi si configura come una virtù di difficile accesso, che richiede un esercizio costante e la considerazione del valore delle piccole cose, per l'edificazione di un costume condiviso di sottomissione reciproca e di obbedienza nel rispetto delle cariche e dei gradi della comunità.

Negli esordi dell'iniziazione di Caterina alla vita monastica, tra i personaggi che popolavano il suo teatro visionario è la figura di Girolamo Savonarola che la condusse per gradi ad apprendere l'obbedienza. Nella raccolta dei «ratti» redatta in convento nel 1583 da suor Tommasa Martelli a partire da originali oggi perduti[64], il legame di affidamento che Caterina de' Ricci e tramite lei le monache di San Vincenzo intesserono con l'austera figura del 'martire' appare segnato da un'inedita familiarità e rivela il bisogno grande di protezione della comunità femminile, che riguardava a lui come a un «procuratore»[65], dal quale si riprometteva aiuto nei bisogni particolari e nelle necessità quotidiane del convento. È noto come il vincolo di devozione che legò Caterina de' Ricci al «santo padre» contribuì in modo rilevante alla diffusione del culto di Savonarola nell'ordine domenicano e in vari ambienti cittadini riconducibili alle reti di relazioni di Caterina, dei suoi discepoli, del monastero di San Vincenzo e dei frati di San Marco. Nel 1583 l'arcivescovo Alessandro de' Medici scrivendo al granduca aveva lamentato la diffusione, proprio ad opera della comunità di San Vincenzo[66], di immagini di Savonarola che contribuivano al risorgere di una devozione che, come si espresse l'arcivescovo, seminava «le sue pazzie» fra i frati, le monache, i secolari e nella gioventù.

Nel governo del monastero e nella direzione spirituale di quanti posero nelle sue mani la salvezza della propria anima e la guida negli affari temporali, Caterina de' Ricci mise a frutto l'insegnamento ricevuto dal «padre santo». Non incoraggiava il rigore delle mortificazioni corporali perché sapeva, per averne fatto esperienza durante i 'ratti', come gli eccessi del patire impedissero spesso di discernere il limite nell'esercizio delle privazioni e delle pratiche ascetiche. Ma soprattutto insegnava ai suoi «figlioli» a dominare il cuore e la mente, per non introdurvi quel disordine nella vita spirituale che Savonarola le aveva insegnato a temere, perché dissipa le energie e non produce frutti, nella religione come nella vita secolare.

Dall'autorevolezza di Savonarola, maestro di vita religiosa nelle visioni di Caterina, e custode dell'osservanza della Regola, ella traeva ispirazione e legitti-

mazione nell'opera di riforma della vita monastica, che è un tema che percorre e innerva tutta l'esperienza mistica della Ricci. Nella sua visione, ad avviare la riforma erano necessarie la pratica dell'obbedienza e la restituzione di autorità alle figure preposte al governo e alla cura spirituale delle monache: il confessore, la priora, la maestra delle novizie, cui spetta il compito di iniziare le più giovani alla sottomissione della propria volontà. Alla severa scuola della Vergine, altra figura di rilievo nelle sue visioni, Caterina de' Ricci apprese l'esercizio delle virtù necessarie a governare una comunità, senza più l'inquietudine, il timore, l'incertezza dei primi tempi.

Negli inizi della sua attività visionaria il tema della riforma della vita religiosa appare fortemente intrecciato, nella figura di Savonarola, al tema della profezia. Il rinnovamento dell'osservanza monastica che il «padre santo» sollecitava da parte di Caterina de' Ricci coincideva nelle visioni con il tempo che nelle parole di Savonarola era ormai prossimo, dell'ira di Dio che stava per abbattersi sulla città di Firenze per i suoi molti peccati[67]. D'altra parte, la riforma della vita religiosa delineata nelle visioni aveva per fine di costruire il profilo delle spose, quelle che «dormono nel sonno» e che dovevano ormai destarsi per dare il frutto desiderato[68] e offrire ricetto allo Sposo, circondato dai nemici. È in questa prospettiva di un tempo di rinnovazione che era anche compimento della profezia, che si produssero e trovarono significato per qualche tempo i doni di Caterina, in particolare la passione che ogni settimana ella soffriva in modo esemplare nel proprio corpo, a mostrare «tutti li atti et gesti» di quella di Cristo.

Il discorso profetico intrecciato all'esperienza mistica e alla riforma dell'osservanza religiosa, rivela nelle visioni l'ispirazione savonaroliana di Caterina de' Ricci, ma anche le incrinature di un tema che per quell'origine così chiaramente percepibile, trovò difficile ricezione negli ambienti pur protetti in cui si vennero diffondendo nella metà degli anni Quaranta le notizie della sua vicenda: il riferimento alla profezia vi era quasi occultato, e venne poi del tutto espunto, insieme al nome di Savonarola, nella prima *Vita* a stampa di Caterina de' Ricci. D'altra parte, neppure in lei vi era piena adesione alla voce profetica che per quanto compressa lasciava traccia nella sua esperienza visionaria ma che non le apparteneva, né le pareva efficace a soddisfare l'urgenza che pure avvertiva, di avviare nel monastero il rinnovamento dell'osservanza religiosa. Al processo nessuna delle monache vi fece riferimento, tacquero anche il nome di Girolamo Savonarola, mentre ricordarono le qualità del governo che Caterina, senza averlo ricercato perché «si stimava la peggior peccatora»[69], aveva esercitato a più riprese con umiltà e prudenza, «insegnandoci più con l'esempio che con i comandamenti».

Venerata dai suoi figli spirituali, si era sempre voluta sottrarre ad una attribuzione della santità come elezione individuale; per lei, religiosa, la santità era piuttosto l'esperienza in comune della perfezione cristiana, da vivere secondo la Regola e nell'approfondimento dei voti monastici. Un tratto di lei che le monache

ricordavano bene era la ritrosia ad andare alla grata del parlatorio, quando era richiesta di un colloquio. Ed erano in molti che ne ricercavano la conversazione, principi e principesse che avevano lasciato traccia nei racconti a voce, e i tanti che «quando venivono a chiamarla dicevano: vorremmo vedere la monaca santa»[70].

Dalle testimonianze raccolte al processo, prendeva forma accanto alla devozione un vero e proprio culto rivolto al sepolcro di Caterina de' Ricci, dove nel tempo si erano andati raccogliendo centinaia di voti. La devozione popolare e la venerazione delle suore sfuggivano al rigore con cui la Congregazione dei Riti vagliava ormai ogni traccia di culto[71] e neppure il controllo delle immagini otteneva maggiore efficacia: quelle censite al processo la indicavano già come «beata». Nella *Vita* di Caterina de' Ricci stampata trent'anni prima, Serafino Razzi aveva confutato l'opinione secondo cui ai servi di Dio non canonizzati non conveniva il titolo di beato, né era lecito apporre voti ai loro sepolcri, e rivolgere loro orazioni[72]. A fondamento della sua convinzione in senso contrario egli evocava una secolare tradizione della Chiesa e le immagini che egli stesso aveva visto: della beata Colomba da Rieti a Perugia, della beata Vanna a Orvieto, a Città di Castello della beata Margherita, e ricordava ancora a Bologna la beata Diana, a Mantova la beata Osanna, Stefana Quinzani a Soncino e a Venezia la beata Maria, discepola di Tommaso Caffarini[73]. A Firenze, nella chiesa di San Marco, proprio i voti appesi nel luogo dell'antico sepolcro di Antonino e la memoria dei miracoli ottenuti per la sua invocazione avevano fornito la documentazione più rilevante, affermava Serafino Razzi, per l'istruzione del processo di canonizzazione[74].

La causa per Caterina de' Ricci rimase tuttavia interrotta. Le norme *de non cultu* si erano fatte severe, come appare anche dalle vicende coeve legate alla figura di Umiltà da Faenza, per la quale erano in corso le procedure per l'avvio del processo remissoriale. Nel 1623 venne eretto nella chiesa di San Salvi un altare dedicato a Umiltà, che nella ricca ornamentazione recava appesi i voti donati dai fedeli per grazie ricevute. La tradizione del culto venne ricostruita con minuta ricerca documentaria in occasione della traslazione del corpo, avvenuta nel 1624. Durante il percorso all'interno della clausura, era stato trattenuto per breve tempo in sacrestia, per soddisfare alla devozione dei membri della casa dei Medici che lo poterono ammirare «per una fenestrella»[75].

Tommaso Davanzati, procuratore generale della congregazione di Vallombrosa per l'istruzione del processo remissoriale, testimoniava che le parti che ne aveva potuto vedere erano ancora intere, con carne e pelle «come se fossi morta da poco tempo in qua». Ma ne nacque un contenzioso con la Congregazione dei Riti, che dubitando dell'autenticità della documentazione addotta a sostegno della causa, disapprovava d'altra parte ogni attribuzione di culto e venerazione in forma pubblica, come si riteneva essere accaduto in occasione della traslazione.

Per come era stato costruito, anche il processo remissoriale per Caterina de' Ricci dovette rivelarsi controproducente: con l'ampio spazio offerto alle deposizioni circa la devozione popolare rivolta al suo sepolcro, la lampada accesa, i voti e le preghiere, offriva documenti probanti dell'esistenza di un culto, per quanto dai lineamenti ancora incerti, tra privato e pubblico. È tuttavia probabile che nella prosecuzione della causa l'intralcio maggiore fosse altrove, proprio nell'impronta di Girolamo Savonarola che, per quanto occultata nelle scritture e nelle *Vite* a stampa e rimossa con cura dalle memorie prodotte al processo, aveva segnato profondamente la storia spirituale di Caterina. Nonostante la reinterpretazione che i domenicani andavano producendo della sua figura[76] e alla quale ben rispondeva d'altra parte il profilo di Caterina de' Ricci, per il rilievo che vi avevano il tema della riforma della professione monastica, la direzione di coscienza e la vita spirituale, il segno di Savonarola era in lei, che l'aveva venerato come il «martire» e il «santo», troppo radicato nelle lacerazioni del passato per non costituire ancora motivo di contraddizione e di remora.

Il processo per Domenica da Paradiso

Nello stesso periodo in cui si celebrava il processo di Caterina de' Ricci, le monache della Crocetta facevano premura all'arcivescovo Marzi Medici perché si avviasse la causa per la loro fondatrice, Domenica da Paradiso[77]. La morte di Domenica risaliva al 1553 e nel trascorrere del tempo – settantanni ormai – nella comunità molte delle madri antiche erano scomparse e per l'età ormai avanzata di quelle che ne avevano udito i racconti, le monache avvertivano il rischio di una perdita irrimediabile della memoria. Il processo *auctoritate ordinaria*, che iniziò nel gennaio 1625 (1624 secondo l'uso fiorentino)[78], fu però istruito con cura. Gli articoli con cui condurre l'esame dei testimoni erano assai dettagliati e i verbali restituiscono il minuto lavoro di tessitura dei ricordi sedimentati di generazione in generazione, che la comunità della Crocetta aveva compiuto nell'accingersi a rendere testimonianza, con un frequente riferimento anche alle scritture presenti in monastero e in particolare alla *Vita*[79] scritta da Francesco Onesti da Castiglione. Accanto alla *Vita*, le monache fecero riferimento ai «tanti libri»[80] dettati da Domenica che conoscevano, ma non tutte li avevano letti: custoditi a chiave nell'armadio che fungeva da archivio del monastero, erano di difficile accesso e il grande volume *in folio* ricoperto in cartapecora che conteneva la *Vita*, oltre che non agevole a maneggiare era scritto in latino e «qua non s'insegna la lingua latina»[81], osservò una monaca al processo. Le cose che le suore della Crocetta narrarono durante le deposizioni le avevano sentite raccontare dalle madri antiche, ora scomparse, e neppure queste le avevano lette; la più autorevole tra di loro, che era stata accolta in monastero dalla fondatrice

ed era priora quando essa morì, diceva di averle udite dalla bocca di Francesco da Castiglione, che era stato per lunghi anni confessore di Domenica[82]. Queste madri conoscevano la sua grafia; la loro testimonianza, tramandata nei racconti a voce, deponeva dell'autenticità dei libri scritti di sua mano che contenevano la vita, le estasi e le rivelazioni della fondatrice. A differenza degli altri, il processo per Domenica da Paradiso ebbe dunque come fonte privilegiata la figura del confessore: ma più che le scritture da lui redatte, la sua voce, conservata nella tradizione orale e accuratamente ricomposta dalla comunità, era invocata a legittimare le deposizioni delle monache.

Nei loro racconti vi erano però anche annotazioni non riconducibili a Francesco da Castiglione e che derivavano piuttosto, di generazione in generazione, dall'esperienza diretta di quante avevano conosciuto Domenica e avevano condiviso con lei la vita in religione. Della sua eloquenza sapevano il modo dolce, la capacità di 'accendere' le sue figlie alla speranza[83]; i suoi sermoni trattavano dell'amore di Dio, dei misteri della fede, delle virtù e della vita spirituale «come se fosse stata maestra»[84]; qualcuna credeva di ricordare che nell'ammaestrare teneva la voce «bassa e modesta»[85] e le madri antiche erano state testimoni della meraviglia di chi l'ascoltava e «leggeva le sue expositione»[86], perché Domenica non sapeva leggere né scrivere. Rifiutò sempre il governo del monastero, era vicaria ma non voleva per sé neppure questo titolo: voleva essere chiamata solo «madre», dicevano. Aveva tuttavia esercitato il governo e in modo esemplare: nell'attribuire le diverse cariche aveva sempre scelto le figure più adatte, perché conosceva a fondo la natura e le qualità di ognuna delle sue figlie. La comunità della Crocetta aveva mantenuto un rapporto di fedeltà letterale al testamento della fondatrice, che più volte le monache antiche avevano fatto trascrivere perché conteneva la forma che Domenica aveva voluto imprimere al suo istituto. Tra i tanti libri composti da lei e che solo la monaca archivista e poche altre potevano testimoniare di conoscere, il *Giardino del Testamento* che conteneva «gli ordini et instituti dettati, e lassati dalla detta madre»[87] era stato invece più volte letto dalle suore per mandarlo a memoria, come fondamento dell'osservanza monastica.

Il pegno più prezioso del vincolo di fedeltà che legava nel tempo la comunità agli intendimenti della fondatrice era tuttavia il corpo di Domenica da Paradiso, che non aveva patito corruzione ed era custodito in monastero. Alcune delle monache che testimoniarono al processo erano presenti, quando fu esaminato la prima volta, nel 1584, per volontà dell'arcivescovo Alessandro de' Medici: era «intero e bellissimo»[88]. Venne spogliato e rivestito di nuovi panni e lo si dovette «maneggiare» in molti modi: suor Maria Vittoria Morelli, soppriora della Crocetta al tempo del processo, giudicava cosa «di gran consideratione»[89] che neppure un frammento se ne fosse distaccato[90]. Era duttile e conservava tutte le sue parti. Fu traslato in un oratorio interno al convento e avvolto in una veste bianca con le mani ripiegate sul petto e intrecciate alla croce del rosario. Quando

nel giugno 1631, in tempo di peste, si procedette ad una nuova ricognizione del corpo, le vesti si erano corrose ma la carne ancora cedeva al tatto e le membra conservavano intatti i loro legami. Il corpo di Domenica era venerato come quello di un santo, al suo sepolcro erano appesi i voti che le monache ricevevano alla rota e presso la finestra prospicente al sepolcro ardevano lampade, che furono poi tolte dopo i decreti dell'Inquisizione[91] e anche i voti furono rimossi per ordine dell'arcivescovo. Raccontava la priora di come la granduchessa di Toscana visitasse spesso il sepolcro, «con l'occasione che vien qua, per vedere le serenissime principesse sue figliole»[92]. Cristina di Lorena era particolarmente devota alla memoria di Domenica e aveva svolto un ruolo rilevante nel promuoverne la causa di canonizzazione. Nel 1621 una sua figlia, Maria Maddalena, si era ritirata presso il monastero della Crocetta; in convento «più e più volte» raccontarono le monache, la principessa aveva letto la vita della fondatrice[93]; alla propria morte, aveva espresso volontà di essere deposta di fronte al suo sepolcro[94].

Conclusioni

In vita, Domenica recava sul proprio corpo invisibili i segni della sua appartenenza a Cristo: alcuni avevano potuto vedere l'anello splendente delle nozze mistiche, che ella portava al dito dall'età di dodici anni, quando Gesù l'aveva fatta sua sposa[95]; nel venerdì santo del 1495 aveva ricevuto le stimmate e risale a quel tempo l'inizio della sua missione profetica. Domenica conosceva la figura e gli scritti di Girolamo Savonarola, ne profetizzò il martirio e ne affermò in più occasioni la santità. È nell'ambito della profezia savonaroliana della Chiesa «rinnovellata»[96], sottolinea Isabella Gagliardi, che Domenica iniziò la propria missione. Nel tempo, i rapporti che pure erano stati significativi con i frati della congregazione di San Marco si vennero guastando. Domenica prese l'abito di Santa Caterina da Siena che aveva eletto come suo modello e maestra, ma non volle pronunciare i voti di terziaria e sottoporsi alla giurisdizione dell'Osservanza. Sciolto ogni legame con i frati predicatori, sottopose all'arcivescovo le *Constitutioni et Ordinationi* composte per le sue figlie spirituali, e la sua comunità fu posta sotto la giurisdizione vescovile; lo spirito della nuova fondazione rientrava comunque nell'alveo specificamente domenicano e cateriniano[97].

Il legame di Domenica da Paradiso con la figura di Girolamo Savonarola è problematico: non era nei termini di una filiazione spirituale o di un discepolato[98], come appare invece in Caterina de' Ricci, nel suo rapporto affettivo con il «padre santo» e nella venerazione della sua memoria. Semmai, suggerisce Isabella Gagliardi, appartenevano entrambi, Domenica e Savonarola, ad una medesima tradizione intellettuale, avevano un medesimo «statuto della santità»[99], la radicale adesione cioè della loro vita alla profezia, che in Domenica ha

però un timbro originale e personale, non assimilabile a quello del profeta di San Marco. La ricorrenza di Savonarola nelle scritture dettate da Domenica costituì probabilmente un problema nell'iter delle procedure per la canonizzazione, così come per altro verso dovettero rappresentare un ostacolo i decreti *de non cultu* di Urbano VIII. La morte di Cristina di Lorena privò il monastero della Crocetta di un sostegno importante nella prosecuzione della causa, per la quale mancava anche come fonte privilegiata, accanto ai processi, una *Vita* di Domenica da Paradiso: quella commissionata a suo tempo dalla granduchessa a Ignazio del Nente e già completata nel 1624, non venne stampata e quando giunse infine a pubblicazione, a Venezia nel 1662, era priva della seconda parte[100]. La ragione più rilevante della mancata prosecuzione della causa, dopo l'esito positivo del processo iniziato nel 1630 e concluso con regolare approvazione, è tuttavia da ricercare altrove: proprio nel carattere di *prophetissa* di Domenica da Paradiso sul quale ha richiamato l'attenzione Isabella Gagliardi, nella voce pubblica che ne accompagnava l'esperienza mistica, nella sua libertà, difficilmente riconducibile entro i modelli post-tridentini che i processi fiorentini della prima metà del XVII secolo andavano delineando. Neppure Caterina de' Ricci e Maria Maddalena de' Pazzi possono essere lette nei termini di una mera adesione al modello della 'monaca santa': nelle loro biografie, assai più di quanto non appaia dalle *Vite* e dai processi, vi è un forte radicamento nella storia religiosa fiorentina e il nodo della profezia, filo discontinuo e intricato di questa storia, è ancora nelle loro esperienze un riferimento vivo, una vocazione possibile da accogliere con tutta la forza della voce che urge dentro, o alla quale opporre diniego. La costruzione di un profilo di santità femminile che fosse esemplare del rinnovamento della vita religiosa e della professione monastica, iniziata a Firenze con i processi della prima metà del XVII secolo, si rivelò nel tempo complessa e difficile, segnata com'era da esperienze e vicende difformi.

Domenica da Paradiso restò separata da questa tessitura di esemplarità, così come separata in certo modo rimase nella città la tradizione della sua memoria e della sua *fama sanctitatis*. Isabella Gagliardi pensa che la sua figura e la sua esperienza siano più accostabili al medioevo che all'età moderna[101]; forse non erano davvero componibili con l'immagine di santità che da Maria Maddalena de' Pazzi a Caterina de' Ricci veniva prendendo forma. Ma una qualche rottura, una prima messa da parte, dovette prodursi in realtà assai prima, negli ultimi periodi della sua vita, che sono anche quelli nei quali l'allora giovane Caterina de' Ricci, nel monastero di San Vincenzo a Prato, andava vivendo la sua esperienza mistica. Le monache di San Vincenzo avevano intrattenuto a suo tempo un fitto scambio epistolare con Domenica da Paradiso e dai loro racconti a voce è assai probabile che Caterina abbia avuto modo di conoscerne i doni carismatici e l'insegnamento. Nelle sue visioni è possibile rintracciare, quanto ai modi dell'esperienza, più di una similarità con la figura di Domenica, accanto ai segni della loro comune

appartenenza alle 'spose di Cristo' nella sequela di Caterina da Siena, che la Ricci a differenza dell'altra recava sul corpo ben visibili. Non vi è però traccia alcuna di Domenica nelle scritture prodotte in monastero che si riferiscono a Caterina, dove pure sono ricordate varie figure della Firenze di quegli anni e i frati di San Marco che la Ricci ebbe cari e con i quali anche Domenica da Paradiso ebbe rapporti. Non è da escludere che proprio questi siano all'origine di una possibile rimozione, nella volontà di costruire per Caterina, che a differenza di Domenica apparteneva loro e che consideravano come 'propria', un'immagine di unicità da promuovere e proteggere al tempo stesso. Neppure Maria Maddalena de' Pazzi sembra conoscere Domenica da Paradiso. Nell'accingersi, come credeva, a manifestare l'opera della 'renovatione' della Chiesa, elesse Caterina de' Ricci a sua maestra, come Maria Maddalena era stata maestra di Caterina da Siena «in terra». Nella 'catena' che secondo la visione di Maria Maddalena de' Pazzi le avrebbe tutte congiunte insieme, Caterina de' Ricci a differenza di Domenica da Paradiso appare già all'interno di una genealogia femminile che in parte era sedimentata da tempo nella tradizione del movimento cateriniano e in parte, nel desiderio della carmelitana, era da proseguire e costruire insieme.

Note

[1] Deposizione di suor Vangelista del Giocondo, 14 marzo 1612, in Archivio dell'Arcidiocesi Fiorentina (d'ora in poi AAF), *Processus et Acta originalia, Dicta et Depositiones testium examinatorum super vita et miraculis Servae Dei Sororis Mariae Magdalenae de Pazzis coram Ordinario per Acta Ser Eufrosini de Milanesis à Vulparia Notarii publici florentini et Curiae Archiepiscopalis florentinae Cancellarii*, carte non numerate. All'epoca del processo Vangelista del Giocondo era priora del monastero e fu chiamata più volte a deporre. Ho trattato altre volte dei processi di canonizzazione che figurano come fonte di queste pagine: cfr. A. Scattigno, *Una comunità testimone. Il monastero di Santa Maria degli Angeli e la costruzione di un modello di professione religiosa*, in G. Pomata, G. Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 175-204.

[2] Cfr. *Ammaestramenti*, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, VII, *Renovatione della Chiesa*, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1966, pp. 215-301. Sugli *Ammaestramenti* cfr. A. Scattigno, *Un commento alla regola carmelitana. Gli* Ammaestramenti *di Maria Maddalena de' Pazzi*, in G. Zarri (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII*, Atti del convegno (Santa Vittoria in Matenano 1995), Verona, Il Segno dei Gabrielli Editore, 1997, pp. 283-302.

[3] Deposizione di suor Vangelista del Giocondo cit.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*.

[6] Mario Maccanti, medico, che depose il 26 novembre 1625 dopo la seconda ricognizione del corpo durante il processo remissoriale, non rinvenne traccia del liquido, «ma stante che detto corpo abbi durato lo spazio di dodici anni a scaturire detto liquore […] lo tengo cosa sopranaturale», AAF, *Acta Originalia Processus Remissorialis pro Beatificatione*, 26 novembre 1625, Deposizione di Mario Maccanti, carte non numerate.

[7] Deposizione di Angelo Bonelli, fisico fiorentino, resa al processo remissoriale durante una prima ricognizione del corpo, avvenuta il martedì 15 ottobre 1624, ivi, cc. nn.

[8] Per una più dettagliata trattazione di questi aspetti cfr. A. Scattigno, *Sposa di Cristo. Mistica e comunità nei* Ratti *di Caterina de' Ricci. Con il testo inedito del XVI secolo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, in particolare il capitolo dedicato a *La memoria*.

[9] Prospero Bernardi, *Vita, virtù e miracoli della B. Giuliana Falconieri nobile fiorentina institutrice del Terz'Ordine dei Servi di Maria Vergine*, in Firenze, per Francesco Livi, 1672.

[10] Cfr. Francesco Cionacci, *Storia della beata Umiliana de' Cerchi vedova fiorentina del terz'ordine di San Francesco*, per Santi Franchi, in Firenze, 1682. Su Umiliana de' Cerchi cfr. A. Benvenuti Papi, *Una santa vedova*, in Ead., In castro poenitentiae*. Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma, Herder, 1990, pp. 59-98.

[11] AAF, *Processus et acta pro inveniendis opuscolis Venerabilis Servae Dei Umilitatis abbatissae* [...] *inceptum in 19 settembre 1712*. Per le *Vite* trecentesche e gli scritti di Umiltà, cfr. *Le* Vite *di Umiltà da Faenza. Agiografia trecentesca dal latino al volgare*, a cura di A. Simonetti, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 1998; *I sermoni di Umiltà da Faenza: studio e edizione*, a cura di A. Simonetti, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994.

[12] AAF, *Processus et acta pro inveniendis opuscolis Venerabilis Servae Dei Umilitatis abbatissae* cit. Fascicolo datato al 1624, conservato tra le carte del processo e relativo alla traslazione del corpo avvenuta in quell'anno e al contenzioso che ne era sorto con la Congregazione dei Riti, che dubitando dell'autenticità delle notizie relative a Umiltà, disapprovava ogni attribuzione di culto e venerazione, come era il caso della traslazione, avvenuta di fatto in forma pubblica.

[13] Francesco Marchi, *Vita del Reverendo padre frate Alessandro Capocchi fiorentino dell'Ordine di San Domenico*, Firenze, nella stamperia di Bartolomeo Sermartelli, 1583.

[14] Cenni alla figura di Alessandro Capocchi in vari studi di ambito savonaroliano, tra i quali R. Manno Tolu, *Echi savonaroliani nella Compagnia e nel Conservatorio della Pietà*, in G. Garfagnini (a cura di), *Savonarola e la politica*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 1997, alle pp. 213-217 e 223.

[15] *Vita della beata Maria Bartolomea Bagnesi nobile fiorentina del terz'Ordine di San Domenico scritta da un sacerdote della Compagnia di Gesù*, Parma, dalla stamperia Carmignani, 1804; una vita di Maria Bagnesi è del padre Alessandro Capocchi: *Vita della Ven.le M.re suor Maria Bagnesi*, 1577, in Serafino Razzi, *Vite de' Santi e beati del sacro ordine de' Frati predicatori, così huomini come donne, con aggiunta di molte vite che nella prima impressione non erano*, nella Stamperia di Bartolomeo Sermartelli, Firenze, 1588. Vari riferimenti a Capocchi e Maria Bagnesi in F. Verde, *Il movimento spirituale savonaroliano fra Lucca-Bologna-Ferrara-Pistoia-Perugia-Prato-Firenze*, «Memorie domenicane», XXV (1994), pp. 5-163. Cenni a Maria Bagnesi anche in T. Herzig, *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaisssance Italy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2008.

[16] Deposizione di suor Maria Perpetua Giugni, priora, di anni 54, in AAF, *Processus super vita et miraculis servae Dei et venerabilis Sor. Dominica monasterii Sanctae Crucis in civitate Florentiae fundatricis*, 55v.

[17] Deposizione di Paolo di Francesco Paoli, di anni 44, canonico della metropolitana, ivi, 195r.

[18] Alessandro Marzi Medici era stato canonico della metropolitana fiorentina e uditore della nunziatura apostolica in Toscana. Dal 1595 governò per dieci anni la sede vescovile di Fiesole. Resse la diocesi di Firenze dal 1605 al 1630, anno della sua morte. Cfr. G. Aranci, *Formazione religiosa e santità laicale a Firenze tra Cinque e Seicento*, Firenze, Pagnini, 1997, pp. 75-85. Per la continuità di un progetto di riforma della Chiesa fiorentina da Antonio Altoviti ad Alessandro Marzi Medici, oltre al già citato Aranci e al riferimento a A. D'Addario, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma, Ministero dei Beni

culturali e ambientali, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1972, pp. 121-327, si veda anche M.P. Paoli, *"Nuovi vescovi per l'antica città": per una storia della Chiesa fiorentina tra Cinque e Seicento*, in C. Lamioni (a cura di), *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*, Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini (Firenze 1992), Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1994, pp. 748-786.

[19] G. Aranci, *Formazione religiosa e santità laicale* cit., p. 83. Il riferimento è a Carlo Borromeo, canonizzato nel 1610 e a Filippo Neri, canonizzato nel 1622. Alcune reliquie del Borromeo inviate nel 1615 alla Compagnia dei Lombardi, furono onorate in forma solenne dal clero e dalla corte; ma soprattutto le feste per la canonizzazione di Filippo Neri furono a Firenze di particolare magnificenza.

[20] Cfr. G. Aranci, *Introduzione alla vita spirituale. Testi di catechesi e di spiritualità del beato Ippolito Galantini*, Firenze, Pontecorboli, 1996; Id., *Formazione religiosa e santità laicale. Ippolito Galantini fondatore della Congregazione di San Francesco della Dottrina Cristiana di Firenze (1565-1620)*, Firenze, Pagnini, 1997.

[21] Deposizione del cerusico Giulio Lottini, in AAF, *Summarium*, 336-339, citata in Aranci, *Formazione religiosa e santità laicale* cit., p. 296.

[22] Ippolito Galantini venne dichiarato venerabile nel 1756 da Benedetto XIV e fu beatificato da Leone XII nel giugno 1825. La causa per Domenica da Paradiso più volte ripresa non ottenne alcuna conclusione. Sui processi cfr. I. Gagliardi, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2007, in particolare *La "fama sanctitatis"*.

[23] Caterina de' Ricci fu beatificata nel 1732 da Clemente XII e infine canonizzata da Benedetto XIV nel 1746.

[24] Maria Maddalena de' Pazzi fu proclamata beata nel 1626 da Urbano VIII; nel 1662 iniziò il processo di canonizzazione che si concluse nel 1669 con la proclamazione della santità da parte di Clemente IX.

[25] Il riferimento è alle pagine conclusive del libro di Isabella Gagliardi, *Sola con Dio* cit.

[26] G. Zarri, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in G. Zarri, L. Scaraffia (a cura di), *Donne e fede*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 177-225, in particolare il capitolo *Professionalità e virtù.*

[27] Ivi, pp. 219-221.

[28] La lettera si trova presso nell'incartamento del processo, AAF, *Processus et Acta originalia* cit.

[29] G. Zarri, *Dalla profezia alla disciplina* cit., p. 220.

[30] Per una più ampia trattazione del rapporto tra scrittura, racconti a voce e costruzione della memoria, cfr. A. Scattigno, *I processi di canonizzazione a Firenze nella prima metà del XVII secolo*, in G. Zarri, N. Baranda Leturio (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII*, Firenze, Firenze University Press-UNED, 2011, pp. 131-151.

[31] *La Vita della Reverenda Serva di Dio, la Madre suor Caterina de' Ricci, Monaca del Venerabile Monastero di S. Vincenzio di Prato, scritta in tre libri dal p. f. Serafino Razzi, dottore teologo dell'Ordine de' Frati Predicatori, e professo del Convento di S. Marco di Firenze*, in Lucca, per Vincentio Busdraghi, 1594. Sulla cronologia della prima stesura ed edizione a stampa, e sulle redazioni manoscritte precedenti l'edizione, cfr. G.M. Di Agresti, *L'opera ricciana*, in fr. Serafino Razzi o.p., *Vita di Santa Caterina de' Ricci con documenti inediti antecedenti l'edizione*, a cura di G.M. Di Agresti, Firenze, Olschki, 1965, pp. XXXIX-XLVII.

[32] *All'Illustrissimo et Reverendissimo Monsignore Il Card. Alessandrino Signore et Protettore nostro colendissimo*, ivi, p. 3.

[33] I. Gagliardi, *Sola con Dio* cit., pp. 4 sgg.

[34] *Breve ragguaglio della Vita della Santa Madre fatto dalla Madre suor Maria Pacifica del Tovaglia* (1598), in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, I, *I Quaranta giorni*, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1960, pp. 69-93.

[35] *Vita della Veneranda Madre suor M. Maddalena de' Pazzi fiorentina monaca dell'ordine carmelitano nel Monastero di S. Maria degli Angeli di Borgo S. Fridiano di Firenze. Raccolta, e descritta dal molto Rever. M. Vincenzio Puccini. Governatore, Confessoro del detto Monastero, Con l'aggiunta della Terza, Quarta, Quinta e Sesta parte dal medesimo raccolta, ed ordinata. La qual contiene le mirabili intelligenze, che in diversi tempi da Dio le furon comunicate, e molti suo' documenti per la perfezione della vita Spirituale*, in Firenze, appresso i Giunti, 1611.

[36] *Vita della beata Maria Maddalena de' Pazzi vergine nobile fiorentina, Monaca nel Munistero di Santa Maria degl'Angioli in Borgo San Fridiano (oggi in Pinti) di Firenze, dell'Ordine Carmelitano Osservante* […] *Ridotta in miglior ordine, con aggiunta di molte azzioni virtuose, e mirabile, Cavate da i Processi formati per la sua Canonizzazione*, in Fiorent., nella Stamp. di Gio. Batista Landini, 1639, quinta ed.

[37] *Revelatione e intelligentie*, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali,* IV, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1964, p. 306.

[38] «Al pio e divoto lettore», in *Vita* cit., parte terza, p. 189.

[39] Archivio del Monastero di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, *Miscellaneo, Prediche del Venerabil Servo di Dio Alessandro Capocchi*, ms.

[40] Così si espresse il gesuita Claudio Seripando, nell'approvare la pubblicazione nella *Vita* della parte delle estasi a cui si è accennato sopra. Cfr. *Vita* cit., parte quinta, p. 364.

[41] *Ammaestramenti*, in *Renovatione della Chiesa* cit., pp. 215-301.

[42] Deposizione di Suor Vangelista del Giocondo, 1 marzo 1612, in *Processus et Acta originalia* cit., cc. nn.

[43] G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1990; T. Herzig, *Savonarola's Women* cit.

[44] «Alla molto veneranda in Christo Madre suor Catherina de' Ricci venerabile monastero di San Vincentio mia nel Signor Charissima», in S. Maria Maddalena de' Pazzi, *«Constretta dalla dolce verità, scrivo». L'epistolario completo*, a cura di C. Vasciaveo, Firenze, Nerbini, 2007, p. 111.

[45] Ivi, pp. 112, 115.

[46] Ivi, p. 111.

[47] «Al nome del'Antica e Nuova Verità. Al Sommo Pontefice e vicario di Christo in terra, Papa Sisto», ivi, p. 69.

[48] Da madre Caterina de' Ricci, domenicana, priora di SanVincenzo in Prato, ivi, p. 243.

[49] A. Scattigno, *Sposa di Cristo* cit., in particolare il capitolo *Direzione spirituale e mediazione sociale.*

[50] 24 maggio 1623, Deposizione di suor Obbedienza Baroncelli, di anni 75, in AAF, *Processus remissorialis* cit., cc. n.n.

[51] Filippo Guidi, *Vita della venerabile Madre suor Caterina de' Ricci, fiorentina, monaca del monistero di San Vincenzio di Prato dell'Ordine dei Predicatori*, Firenze, Sermartelli, 1617 (2ª ed. 1622).

[52] 23 maggio 1623, Deposizione di suor Fede Vittoria Salviati, in *Processus remissorialis* cit., cc. n.n. Suor Fede Vittoria era la figlia di Filippo Salviati, il discepolo più caro di Caterina de' Ricci. Era stata accolta in convento da Caterina stessa e all'epoca del processo aveva 74 anni.

[53] Ivi, Deposizione di suor Fede Vittoria Salviati cit.

[54] 29 maggio 1623, Deposizione di suor Domenica di Giovanni Puccetti, al secolo Cornelia, di anni 53, *Processus remissorialis* cit., cc. nn.

[55] Serafino Razzi, *Vita di Santa Caterina* cit., p. 276 nell'apparato critico.

[56] Deposizione di suor Fede Vittoria Salviati cit.

[57] Serafino Razzi, *Vita di Santa Caterina* cit., p. 277, nell'apparato critico.

[58] Ivi, p. 304.

[59] Ivi, p. 302.

[60] 20 maggio 1623, Deposizione di Caterina di Iacopo Salvatichi moglie di Antonio di Giovanni Bruni, di anni 70, *Processus remissorialis* cit., cc. nn.

[61] Ivi, fascicolo aggiunto.

[62] 24 maggio 1623, Deposizione di suor Lorenza di Niccolò Palani, di anni 76, ivi, cc. nn.

[63] Cfr. l'edizione delle Fonti Ricciane iniziata da Olschki nel 1963 per la cura di G.M. Di Agresti e conclusa con l'*Epistolario*, voll. 5, Firenze, 1973-1975.

[64] Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 2363.

[65] Ivi, 74v.; *I* ratti *di suor Caterina de' Ricci*, in A. Scattigno, *Sposa di Cristo* cit., p. 189.

[66] Cfr. il testo della lettera pubblicato da C. Guasti, *Le lettere spirituali e familiari di S. Caterina de' Ricci,* Prato, R. Guasti, 1861, p. LXIV (nei *Documenti e illustrazioni al Proemio*). Per una contestualizzazione del documento cfr. A. D'Addario, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma, 1972, pp. 243-267. Cfr. inoltre L. Polizzotto, *The Elect Nation. The Savonarolian Movement in Florence 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 442-443.

[67] Firenze, Biblioteca Riccardiana, ms. 2363, 82r.; *I* ratti *di suor Caterina de' Ricci* cit., p. 194.

[68] Ivi,124r.; *I* ratti *di suor Caterina de' Ricci* cit., p. 223.

[69] Deposizione di suor Fede Vittoria Salviati cit.

[70] *Ibidem*.

[71] Per i decreti della congregazione del Sant'Uffizio del 13 marzo e del 2 ottobre 1625 relativi al divieto di culto pubblico e privato senza previa autorizzazione della sede apostolica e successive integrazioni, cfr. M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 83-93.

[72] Serafino Razzi, *Vita di Santa Caterina de' Ricci* cit., p. 85.

[73] Ivi, p. 90.

[74] Sull'arcivescovo Antonino Pierozzi cfr. L. Cinelli, M.P. Paoli (a cura di), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del convegno (Firenze 2009), monografico di «Memorie domenicane», XLIII (2012). Dedicano attenzione agli aspetti del culto e della devozione M. Mussolin, *La promozione del culto di Sant'Antonino al tempo di Leone X e Clemente VII e i progetti di Antonio da Sangallo il Giovane per la chiesa di San Marco*, pp. 509-532 e V. Camelliti, *Antonino Pierozzi: 'patrono' tra i 'patroni' di Firenze. Devozione e iconografia tra Quattrocento e Cinquecento*, pp. 451-474.

[75] AAF, *Processus et acta pro inveniendis opuscolis venerabilis Servae Dei Humilitatis abbatissae* cit., fascicolo datato al 1624.

[76] T. Herzig, *Savonarola's Women* cit.

[77] Su Domenica Narducci (Domenica da Paradiso) lo studio più recente e innovativo è quello di Isabella Gagliardi, *Sola con Dio* cit. Cfr. inoltre G. Antignani, *Domenica da Paradiso. Aspetti storici e momenti profetici*, Firenze, Nencini, 1995; A. Valerio, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1992; R. Librandi, A. Valerio, *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studio e testo critico*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 1999; A. Valerio, *Le lettere di Domenica da Paradiso tra Bibbia e profezia*, «Hagiographica», VI (1999), pp. 235-256. Riferimenti in L. Polizzotto, *When Saints Fall Out: Women and the Savonarolian Reform in Early Sixteenth-Century Florence*, «Renaissance Quarterly», XLVI (1993), pp. 486-525; Id., *The Elect Nation* cit., pp. 190-193, 308-310. Cfr. inoltre T. Herzig, *Savonarola's Women* cit.; su Domenica da Paradiso e Dorotea di Lanciuola cfr.

G. Zarri, *La religione di Lucrezia Borgia. Le lettere inedite del confessore*, Roma, Roma del Rinascimento, 2006.

[78] AAF, *Processus super vita et miraculis servae Dei et venerabilis Sor. Dominicae monasterij S. Crucis in Civitate Florentiae fundatricis 1624*.

[79] Archivio del Monastero della Crocetta, *Annalium vitae Beatae Matris sororis Dominicae de Paradiso*, ms. 2, in due tomi. Notizie brevi ancora di mano di Francesco Onesti da Castiglione sono in *Ephemerides seu Diarius Vite beate matris sororis Dominice a Paradiso*, AMC, ms. 1.

[80] Deposizione di suor Margherita di Giovanni de' Pazzi, AAF, *Processus super vita et miraculis* cit., 158r.

[81] Deposizione di suor Felice dei Filippo Neri, ivi, 122v.

[82] Deposizione di suor Maria Vittoria di Francesco Morelli, ivi 62r.

[83] Deposizione di suor Maria Perpetua di Giovan Filippo de' Giugni, ivi, 52v.

[84] Deposizione di suor Porzia di Luca Fabbroni, badessa di Santa Brigida, ivi, 185v.

[85] Deposizione di suor Giulia di Bernardo Sommai, del monastero di Santa Caterina, ivi, 162r.

[86] Deposizione di suor Angelica di Lorenzo del Macchia, ivi, 77v.

[87] Deposizione di sour Maria di Benedetto di Mantauti, ivi, 172v. AMC, *Giardino del Testamento della venerabile madre suor Domenica da essa dettato e fedelmente scritto dal suo confessore Francesco Onesti da Castiglion Fiorentino l'anno 1515*, ms. 14.

[88] Deposizione di suor Maria Perpetua Giugni, ivi, 55v.

[89] Deposizione di suor Maria Vittoria Morelli, ivi, 70r.

[90] Deposizione di suor Maria Maddalena di Paolo Bonciani, ivi, 150v.

[91] Dalla descrizione del sepolcro, ivi, 258v.

[92] *Ibidem*.

[93] Deposizione di suor Angelica del Macchia da Colle, ivi, 83r.

[94] Cfr. M. Rossi, Imitatio *granducale: Maria Maddalena de' Medici alla Crocetta, la sua tomba e un progetto dimenticato*, in G. Calvi, R. Spinelli (a cura di), *Le donne Medici nel sistema europeo delle corti (XVI-XVIII secolo)*, 2 voll., Firenze, Polistampa, 2008, I, pp. 117-130.

[95] Francesco degli Onesti da Castiglione, *Proemio* al trattato *Dialogo*, citato in I. Gagliardi, *Sola con Dio* cit., p. 14, n. 24.

[96] I. Gagliardi, *Sola con Dio* cit., p. 56.

[97] Ivi, p. 184.

[98] Ivi, p. 296.

[99] *Ibidem*.

[100] Ivi, p. 277.

[101] I. Gagliardi, *Sola con Dio* cit., *Introduzione*, p. X.

Maria Pia Paoli

Tradizioni e metamorfosi della pietas *nella Firenze medicea*

Premessa

Il presente contributo intende per prima cosa tracciare una sintesi storiografica relativa agli studi sulla Firenze medicea condotti negli ultimi cinquant'anni, privilegiando soltanto quei lavori che si sono occupati più o meno direttamente degli aspetti della storia religiosa della città. Nella seconda parte saranno delineate alcune piste di ricerca sulla base di un esiguo, ma significativo campione di fonti sulle quali chi scrive sta lavorando da tempo. I termini cronologici prescelti coprono il periodo che va dal tardo Quattrocento alle soglie del XVIII secolo, anche se una particolare attenzione è rivolta ai secoli XVI-XVII, emblematici di alcune profonde trasformazioni avvenute nelle esperienze religiose di Firenze vissute all'ombra di tradizioni antiche.

1. La tradizione: la religione delle buone opere

Il binomio tradizione e cambiamento, continuità e trasformazione costituisce da tempo un *leit-motiv* nella ricerca storica. Assumerlo all'interno di un discorso più ampio e di lungo periodo che miri a individuare le possibili peculiarità del cristianesimo fiorentino è funzionale soprattutto ai secoli dell'età moderna cui questo contributo si rivolge; si tratta di capire per prima cosa come si articolò nel tempo il rapporto con una tradizione che appare soprattutto condizionata dalla religione delle buone opere e sulla quale esistono numerosi studi per i secoli XIII-XV e in minor numero per l'epoca medicea. Questi studi fino ad oggi hanno privilegiato le precoci forme istituzionali e sociali della storia di Firenze, delle sue confraternite, dei suoi ospizi e ospedali, di tutti quei sodalizi e strutture assistenziali rivolte ai più deboli, ai poveri intesi in senso lato, alle donne, ai fanciulli[1]. Quale il legame di tutto questo fervore con la religione? Su questo punto, in anni ormai lontani che videro nascere gli studi di Richard Trexler e Marvin Becker sulla Firenze comunale e rinascimentale[2], non è mancata una efficace e ancora oggi valida riflessione sul significato di laicizzazione e secolarizzazione, intese non tanto come declino della fede cristiana né come perdita di spirituali-

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 171-194
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

tà, ma come sforzo di trovare dei significati spirituali a quegli aspetti della vita umana che erano stati esclusi dalla dimensione della santità. In questo contesto si era affermata nel XV secolo la sacralizzazione della famiglia e dell'infanzia, entrambe al centro di messaggi edificanti e pedagogici rivolti non solo dagli umanisti o dai correttori e dai guardiani delle confraternite, ma anche da predicatori, pastori e teologi come i domenicani Giovanni Dominici e Antonino Pierozzi[3].

L'esperienza savonaroliana, come noto, allargò ulteriormente l'orizzonte della religione civica, attribuendo una sorta di santità alla città stessa, ovvero a Firenze «Nuova Gerusalemme». Alla base di tutto persisteva una consolidata mitologia cittadina che, come ha osservato giustamente Donald Weinstein, si collegava bene al «religious ethnocentrism» peculiare dell'Italia comunale[4]. Gli studi sulla Firenze del Medioevo e del Rinascimento hanno sottolineato la complessità del concetto di pietà laica che comprendeva la predicazione dei laici, l'orazione mentale, la conoscenza dei testi sacri[5] anche da parte di uomini illetterati quali un celebre savonaroliano, il piagnone Pietro Bernardino, che predicava allo scoccare del XVI secolo. Sul tenore della sua predicazione diretta e piena di immagini e metafore che traevano spunto dall'insegnamento di Savonarola, è tornato di recente Peter Howard[6]. Pietro, prima di essere mandato a morte dai medicei, era un artigiano venticinquenne che predicava in casa sua, clandestinamente, «nel populo di Sancto Lorenzo», esortando gli astanti, fanciulli e adulti, a imparare «a fare le buone opere», incluse preghiere e processioni, purché sempre concepite in onore di Dio. Significativo è il fatto che la sua formazione fosse avvenuta nelle confraternite fiorentine, specialmente quelle dedite all'educazione cristiana e civica dei fanciulli, un fenomeno che Trexler prima e altri studiosi poi, da Konrad Eisenbichler, a Ilaria Taddei a Lorenzo Polizzotto, a Nicholas Terpstra hanno analizzato con attenzione sia nei suoi esordi quattrocenteschi, sia nel periodo successivo fino alla soppressione delle compagnie religiose e dei conventi sancita dalle riforme attuate dal granduca Pietro Leopoldo[7].

Fra le numerose testimonianze che ci sono giunte dalle fonti della memorialistica fiorentina, libri di ricordi e «ricordanze»[8], non mancano esempi della ricaduta che la predicazione aveva nell'orizzonte domestico, tanto da mescolarsi con le consuete registrazioni di spese o di eventi della vita privata dello scrivente. Il primo novembre 1532 messer Paradiso di messer Ugolino Mazzinghi, che fu «tracto uno de' dodici buoni huomini» il 12 marzo 1532, incominciava un libro «nel quale fino a 49 exclusive vi sara scripto sermoni et altre cose letterarie et da dicte carte in là si terrà conto di ogni ricordo et spese che giornalmente si fara… che dio ci dia buon principio con salute dell anima et del corpo…»[9].

Per capire meglio gli sviluppi di questo crocevia vale la pena richiamare alcuni snodi fondamentali che complicano il quadro della realtà urbana fiorentina, del suo vivere civile fin da subito esaltato dagli umanisti e in seguito dagli stessi storici angloamericani.

Come ho già avuto modo di sottolineare in altre occasioni, dopo l'avvento al potere di Cosimo I Medici nel 1537 e dopo alcune cesure fondamentali nella storia della Chiesa quali l'istituzione della Compagnia di Gesù nel 1541 e la chiusura del Concilio di Trento avvenuta nel 1564 grazie anche all'intervento del duca, la società fiorentina e la sua 'religione cittadina' dovevano fare i conti con istituzioni e progetti che andavano al di là delle antiche mura: da un lato la corte e i suoi apparati e rituali condivisi nell'Europa dei principi, dall'altro le istanze planetarie, universalistiche della Chiesa cattolica che a sua volta elaborava rituali, immagini e linguaggi indirizzati all'uniformità dei comportamenti dei fedeli[10].

Un altro elemento, potremmo dire destabilizzante, nel quadro di una storia cittadina che rischierebbe di divenire autoreferenziale, è emerso dagli studi dello storico inglese John Bossy che fin dagli anni '70 del Novecento ha insistito sull'idea di comunità cristiana come centrale nella storia dell'Occidente prima e dopo la Riforma protestante. Il termine di paragone adottato da Bossy, infatti, non è il protestantesimo rispetto al cattolicesimo, ma il cristianesimo medievale rispetto al cattolicesimo moderno uscito dal Concilio di Trento. Fu da allora che, secondo Bossy, si incrinò quella solida struttura di parentele e solidarietà di gruppo nelle quali agivano la famiglia coi suoi riti di passaggio (battesimi, matrimoni, funerali) e le confraternite che, ovunque, nelle città e nelle campagne del mondo occidentale, erano dedite a funzioni secolarizzate di mutuo soccorso, a riti paganeggianti come banchetti e veglie. Nel loro insieme tutti questi riti, compresi i sacramenti, erano deputati a garantire un ordine sociale minato da violenze private e faide interminabili. La chiesa della Controriforma mirava, dunque, a dare rinnovato e maggior risalto alla pastorale dei vescovi e alla parrocchia come sede opportuna per lo svolgimento della vita religiosa, per la celebrazione delle feste comandate, per la confessione privata e non più pubblica. Si sanciva così quel passaggio dal «cristianesimo tradizionale al cristianesimo tradotto», dal «cristiano collettivo al cristiano individuale»[11]. Mario Rosa e Adriano Prosperi con molta finezza hanno discusso e allo stesso tempo valorizzato le tesi di Bossy sull'Europa cattolica, in particolare su Italia e Francia, le quali prendono come punto di partenza e di paragone la situazione del cattolicesimo inglese, minoritaria sì, e per questo non conformista, ma comunque ben inserita in un contesto pluriconfessionale, fatto di anglicani, anabattisti, presbiteriani, quaccheri ecc.[12] È da verificare se le tesi di Bossy, applicate alla situazione di Firenze nell'epoca della Controriforma, risultino pertinenti; sarà per questo necessario indagare meglio la situazione del tessuto parrocchiale e il rapporto di nuclei familiari e confraternite con le istituzioni ecclesiastiche locali e romane.

Si tratta in ogni caso di ripensare finalmente a una storia comparata di Firenze; comparata nel rapporto con realtà esterne e comparata anche al suo interno, se si vuole correttamente ricostruire, tra l'altro, l'evoluzione della sua dimensione religiosa, devota e spirituale.

A questo riguardo ritengo che in generale un richiamo lucido e sintetico sia stato fatto da Ronald Weissman nel 1991 nell'ambito di una discussione a più voci sul tema *Storici americani e Rinascimento italiano* ospitata nel numero monografico della rivista «Cheiron»[13]. A dispetto di una stagione di studi all'epoca ancora molto florida, Weissman mostrava delle perplessità sugli sviluppi della storia fiorentina, della quale tracciava un bilancio storiografico a partire dagli interventi degli studiosi italiani del Risorgimento come Gino Capponi per arrivare agli studi dello stesso Weissman e di John Najemy[14]. Indubbiamente corroborata e stimolata dalla ricchezza delle sue fonti, la storia di Firenze, secondo Weissman, negli anni '60-'70 del Novecento aveva rappresentato un eccellente banco di prova per collegare problemi fiorentini o toscani alle questioni generali della storia europea sull'onda delle domande rivolte dalle scienze sociali e politiche contemporanee[15]. Che questo respiro di vedute sia nel tempo venuto meno è, peraltro, un dato di fatto, per cui, in effetti, non avrebbe senso dedicarsi all'ennesimo studio monografico su una singola famiglia fiorentina o su una delle sue tante confraternite senza inserirle in quadri di ampio respiro.

Ma a prescindere da queste riflessioni, più o meno condivisibili da altri storici, nel bilancio autocritico fatto da Weissman studioso delle relazioni sociali e delle confraternite fiorentine fra Medioevo ed età moderna, c'è un passaggio che per noi riveste maggiore importanza e che riguarda l'opportunità di agganciare gli studi fiorentini al dibattito sulle origini della modernità in Europa; in particolare dal punto di vista della storia sociale e religiosa occorre chiedersi: «come influenzarono la società, la mentalità e la religiosità fiorentine i consistenti movimenti della riforma cattolica?»[16]. Ci furono evidenti fratture o continuità e trasformazioni rispetto al passato medievale e umanistico?

Prima di riprendere le fila del panorama storiografico italiano e internazionale rivolto non solo alla Firenze rinascimentale, ma anche a quella dei «forgotten centuries» studiata da Eric Cochrane[17], merita soffermarsi sulla questione della continuità nella tradizione sostenuta da alcuni fiorentini dell'epoca, preoccupati di difendere quella religione delle buone opere di misericordia che continuava a manifestarsi nella fitta rete di solidarietà pubbliche e private già menzionate, ovvero confraternite, ospizi, brefotrofi.

Quali furono i motivi e gli autori di questa difesa che sbocciò soprattutto nel maturo Cinquecento? Bisogna per prima cosa fare attenzione alla periodizzazione, alle diverse fasi del magmatico secolo XVI che per la città del giglio comportò all'inizio mutamenti politici e sociali profondi, senza contare, in ambito religioso, le non poche, anche se presto controllate, fratture o screpolature eterodosse, luterane, calviniste, anabattiste, oggetto di studio e di discussione da parte degli storici odierni[18].

L'inizio del XVI secolo era stato inaugurato dall'elezione di Pier Soderini a gonfaloniere a vita; nel periodo che vide il ritorno dei Medici al potere nel 1512

e la loro nuova espulsione avvenuta nel 1530 si pubblicarono a Firenze molte opere di argomento religioso, da quelle di Castellano Castellani[19] a quelle di Francesco da Meleto[20] e del già ricordato Pietro Bernardino, tutte segnate dall'esperienza savonaroliana e dal suo profetismo[21]. Il sinodo provinciale svoltosi nel 1517 e indetto dall'arcivescovo Giulio de' Medici avrebbe preso posizione contro questo stato di cose, mostrando di mescolare in maniera insolita «la causa e la pena civile coll'ecclesiastica» e dando prova così della crescente ingerenza del potere mediceo sulle varie espressioni della vita religiosa[22]. All'anno 1520 si fa risalire la composizione del *Dialogo della mutatione di Firenze* del moderato filomediceo Bartolomeo Cerretani recentemente edito da Raul Mordenti[23]. I principali interlocutori del *Dialogo*, Francesco Guicciardini al tempo governatore di Modena, Giovanni Rucellai nunzio apostolico presso il cristianissmo re di Francia e due non ben identificati personaggi, Girolamo e Lorenzo, attraverso l'espediente di un viaggio geografico e spirituale iniziato da Modena e proseguito verso Venezia, la Germania e la Francia, in maniera originale mettono in rapporto spiritualità diverse, ma tutte collocate all'interno di un unico processo salvifico che comprende i primi cristiani, gli ordini mendicanti, i moderni eremiti e i profeti, l'umanesimo neoplatonico fiorentino, Erasmo[24], la Kabbalah di Pico e di Reuchlin e infine, Savonarola e Lutero, del quale si dice che aveva opinioni «molto proprie e conformi all'opinione e vita della primitiva chiesa militante». A questo testo si sono variamente interessati Joseph Schnitzer studioso di Savonarola e Delio Cantimori nei suoi studi sugli eretici italiani; si è aperto così un dibattito incentrato sul possibile rapporto fra Lutero e Savonarola[25]. Alla luce, tuttavia, dei solidi interessi che legavano Firenze a Roma, paralleli alle forti posizioni anticlericali alla Guicciardini e alle divergenti opinioni sulla priorità o meno delle opere sulla fede in vista della salvezza del cristiano[26], anche Massimo Firpo ha confermato «l'impossibilità di definire nessi univoci tra savonarolismo ed eresia»[27].

Su Savonarola e la sua influenza successiva alla sua morte, oggetto di numerosi studi e celebrazioni, non è il caso di dilungarsi in questa sede. Alcuni problemi tuttavia, riemergeranno sullo sfondo di un mosaico in gran parte da ricostruire[28].

All'indomani del consolidamento politico del principato e dopo la chiusura del Concilio di Trento e la sua accettazione in via ufficiale da parte di Cosimo e dei suoi successori, l'esperienza savonaroliana veniva riassorbita e per certi versi neutralizzata in virtù dei suoi risvolti più congeniali al programma del cosiddetto «disciplinamento» che coinvolse laici e religiosi, uomini e donne, gruppi e individui, fenomeno sul quale la storiografia contemporanea è intervenuta in diverse occasioni[29]. Uno scavo più ampio sulle fonti letterarie fiorentine della seconda metà del Cinquecento servirebbe ad arricchire il confronto coi dibattiti della prima parte del secolo, caratterizzati da un clima culturale e religioso decisamente

più fluido e pieno di contrasti. Fra i tanti, due autori, entrambi molto lontani dalle dense implicazioni politico-religiose del *Dialogo* del Cerretani, si presero l'incarico di difendere il primato fiorentino come testimonianza di fedeltà all'ortodossia religiosa e di devota e pietosa religione: il medico Paolo Mini e il frate servita del convento della Santissima Annunziata Michele Poccianti[30].

La storia di Firenze e dei suoi uomini illustri, letterati, uomini d'arme, santi e artisti aveva alla spalle una lunga tradizione iniziata al tempo di Filippo Villani nel XIV secolo, frutto di una precoce mitografia/mitologia urbana che la città del giglio aveva elaborato all'interno del genere delle *laudationes urbis*[31]. L'intervento di Mini, che forse aveva svolto la professione medica a Lione, prendeva le mosse dalle accuse di «ateismo e machiavellismo» lanciate in Francia contro la Nazione fiorentina a causa dell'ostilità nutrita nei confronti della regina Caterina de' Medici invisa agli ugonotti[32]. A questo proposito l'autore introduce anche il richiamo alla tradizione delle numerose opere di carità esistenti a Firenze, nonché a quelle compagnie di notte dette buche «per contemplare il fervore che hanno gli huomini che le frequentano orando a Iddio, il sangue che versano flagellandosi la gnuda carne con le funi et bene spesso con cateni di ferro et le lagrime che eglino spargono piangendo i loro peccati…»[33].

Precedente all'opera del Mini, ma riedito nel 1589 con aggiunte del confratello pratese Luca Ferrini, è uno scritto agiografico del frate servita Michele Poccianti: *Vite de' Sette Beati fiorentini Istitutori del sacro Ordine de' servi di Maria. E prima un discorso intorno alla divota e pietosa Religione della città di Fiorenza col Sommario poi di tutte le chiese e Luoghi Pii di quella*[34]. L'edizione del 1589 contiene un'aggiunta di mano del Ferrini dal titolo *Difesa della nobiltà di Firenze ancorché sia mercantile* e un *Discorso come la Religione dei Servi sia stata fertile nella Vigna del Signore*[35]. L'argomento religioso, lungi dal toccare implicazioni dottrinali profonde, risentiva ora di quelle nuove istanze cui accennavo all'inizio e che spingevano i fiorentini e la stessa religione cittadina a misurarsi con l'etica e gli ideali derivanti dal costume di vita nobiliare e principesco[36]. Il testo di Poccianti è una piatta narrazione delle origini romane di Firenze, del suo primato di città cristiana fra le altre città toscane: «in Fiorenza più che in ogni altra città di Toscana è fiorita la vera Religione che forse per questo di Fluenza fu rinomata Fiorenza»[37]. La forzatura etimologica è funzionale a riproporre poco dopo il paragone con la rivale Fiesole, quando si tratta di rievocare le origini apostoliche della Chiesa fiorentina da San Frontino mandato da San Pietro e che, a differenza di San Romolo vescovo di Fiesole, fu accolto pacificamente come buon pastore. Alla storia della propagazione del culto cristiano a Firenze fa seguito un minuzioso elenco dei luoghi di culto e dei luoghi pii cittadini comprese

> […] le 100 e più compagnie in altri luoghi nominate fraternità e scuole, delle quali alcune si domandano compagnie di disciplina, altre di devotione et altre

> di stendardo. Tutte però unitamente attendono a opere pie che son governare infermi, maritar fanciulle, aiutar pupilli, scarcerare imprigionati et seppellire morti, segni et argomenti certi della religione di Fiorenza […][38].

Santi e prelati, papi e vescovi sono ricordati tra le glorie cittadine per arrivare all'elogio finale delle religioni nate a Firenze e nel suo territorio, i vallombrosani, i servi di Maria, i padri di San Girolamo e l'ordine dei cavalieri di Santo Stefano, religioni nate

> […] come i 4 torrenti che nel principio del mondo inondarono la terra, tre che a guisa di Mosè stanno nel monte a orare, et una che con Josuè nel piano combatte, tre che cercano di muovere Iddio a pietà con l'acqua delle lagrime, et una che ciò si sforza fare col sangue, tre che col coltello acuto del verbo divino fanno resistenza a' nimici et una che si contrappone con la spada tagliente et con la vita, tre finalmente che son claustrali et una militare […][39].

Come ha dimostrato Caroline Callard, nella Firenze del Seicento, per motivi dovuti alla censura medicea oltre che a quella ecclesiastica, non si affermò una vera scrittura di storia patria alla stregua della grande storia politica di un Machiavelli e di un Guicciardini. Firenze divenne piuttosto il «luogo della memoria» nel senso evocato nel 1595 dal domenicano di Santa Maria Novella Agostino Del Riccio nel suo testo manoscritto *Trattato della memoria locale*. Del Riccio, infatti, avallando il fortunato filone della letteratura storico-artistica cittadina, non manca di menzionare proprio l'opera del Poccianti e di tutti coloro che avevano illustrato le bellezze di Firenze, i suoi monumenti sacri e profani, i suoi costumi, le sue istituzioni[40]. Circa un secolo dopo, i luoghi di culto, le devozioni, le processioni, le feste, le numerose compagnie religiose di Firenze saranno ancora oggetto di attenzione e di orgoglio da parte di Ferdinando Leopoldo Del Migliore nell'opera dedicata a *Firenze città nobilissima* (Firenze, 1684), per la quale aveva raccolto molti materiali ancora oggi inediti[41].

Un altro personaggio chiave di questa erudizione messa al servizio del mito di Firenze è il monaco cassinese Vincenzo Borghini, spedalingo degli Innocenti dal 1552[42], autore di rielaborazioni teologiche e invenzioni di apparati iconografici congeniali alla politica di Cosimo I. Nel suo *Trattato della chiesa e de' vescovi fiorentini*, edito postumo nel 1585, Borghini non a caso si era ripromesso di trattare «di tutta la materia della religione, la quale in ogni ben istituta città, ma nella nostra precipuamente, fu sempre in sommo pregio e col governo civile in primo grado congiunta»[43].

Se il tema della continuità nella tradizione religiosa del popolo fiorentino ha, dunque, radici che affiorano anche nella trattatistica cinquecentesca e che andranno meglio approfondite, sullo stesso piano si pone lo studio di Arnaldo D'Addario rivolto alla Firenze della Controriforma, studio nato a seguito del

Concilio Vaticano II come mostra documentaria, poi interrotta dall'alluvione che colpì Firenze del 1966, e finalmente pubblicato in volume nel 1972 con una ricca appendice di fonti. Il termine *ad quem* di questo lavoro, che già abbiamo avuto occasione di citare in questo contributo, è la Firenze di Cosimo I e dei suoi successori, i figli Francesco e Ferdinando, e quella del governo pastorale degli arcivescovi Antonio Altoviti e Alessandro de' Medici divenuto poi papa col nome di Leone XI. D'Addario individua una serie di «maestri di spirito e realizzatori di opere caritative», di figure di spicco come le sante mistiche Caterina de' Ricci e Maria Maddalena de' Pazzi, il laico Ippolito Galantini e la sua confraternita per l'insegnamento della dottrina cristiana, San Filippo Neri fondatore dell'oratorio romano poi sviluppato a Firenze a metà Seicento da Francesco Cerretani discendente del già menzionato Bartolomeo. Molte sono le figure evocate legate all'ordine domenicano come il padre Alessandro Capocchi del convento di Santa Maria Novella, uno dei più rinomati correttori della confraternita di San Benedetto Bianco[44].

Nel descrivere il fervore della continuità dell'impegno caritativo e nell'eredità raccolta dalla spiritualità dei secoli precedenti, tesi ripresa anche in studi successivi[45], D'Addario ridimensiona le conseguenze della crisi religiosa del Cinquecento; nessun connubio tra luterani e savonaroliani, nessuna eco della presenza a Firenze di Caterina Cybo legata ai circoli valdesiani[46]. Sinodi, precetti, divieti e compromessi costellano poi il quadro proposto nello studio di D'Addario che è stato il primo a portare la storia religiosa di Firenze fuori dai confini della periodizzazione strettamente rinascimentale, dopo che nel lontano 1920 Irene Pannoncini aveva dedicato un saggio a *Il sentimento religioso a Firenze dalla caduta della repubblica alla fine del Cinquecento*, intravedendo delle discontinuità rispetto al passato quattrocentesco[47].

Una ricostruzione più ampia del cristianesimo fiorentino nell'età moderna, tuttavia, stentava ancora a realizzarsi. Nessun saggio dedicato a temi di storia religiosa cittadina comparve negli atti delle sei giornate del convegno dedicato nel 1980 a *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del Cinquecento*[48], mentre fu ancora D'Addario che, in occasione di una mostra di opere d'arte e documenti dell'epoca, propose una ricca messe documentaria sulla comunità cristiana fiorentina che andava oltre il Cinquecento[49]. Più improntato a suggestive interpretazioni che ad una ricerca storica vera e propria è da considerarsi il libro di Maurilio Adriani, *Firenze sacra*[50], che comprende il lungo periodo dalle origini pagane della città fino al secolo XX. Il libro si apre con un quesito circa il significato religioso del nome Fiorenza, *Florentia*[51], lasciando però in sospeso la questione di tale significato che, invece, abbiamo visto risultare piuttosto evidente agli occhi del servita Michele Poccianti. Nelle pagine dedicate da Adriani alla Firenze sacra nell'età medicea si ribadisce il fatto che Firenze fu estranea sia alla Riforma che alla Controriforma, mancando, ad esempio, l'istituzione delle

compagnie del Divino amore o forme religiose elitarie come quelle del Veneto o più popolari come quelle attive a Napoli[52]. Pur riconoscendo l'importanza di antichi centri di spiritualità quali la Badia fiorentina di Santa Maria dei monaci benedettini cassinesi, la basilica di Santa Croce dei francescani conventuali, la chiesa e il convento di Santa Maria Novella dei padri domenicani e la chiesa e il convento di Santo Spirito degli agostiniani, Adriani non trascura di menzionare le novità introdotte nella Firenze medicea da gesuiti, oratoriani e cappuccini, congregazioni tutte rivolte alla *paidèia* dei caratteri e delle anime attraverso la preghiera, la meditazione, il gioco[53]. Il tema è molto ampio e necessita ancora di approfondimenti e ricerche nuove.

Gli anni '90 del XX secolo sono stati fervidi di studi che hanno portato col tempo anche gli studiosi statunitensi a spingere le loro ricerche nel Cinquecento fino alle soglie del Seicento. La storia di genere, che nei primi contributi sulla *lay piety* a Firenze restava sullo sfondo[54], aveva nel frattempo arricchito le prospettive di indagine, cronologiche e tematiche. Ricordando uno studio di William Jordan, *Philanthropy in England 1480-1660* (London 1959), Philip Gavitt nel suo studio sul primo secolo di vita dell'ospedale fiorentino degli Innocenti (1419-1536) ha cercato di interpretare i motivi che spinsero i fiorentini del secolo XV a trascurare i lasciti a favore degli ordini religiosi e a fondare istituti caritatevoli, spiegandoli con la volontà di realizzare un duplice scopo: la gloria e l'immortalità personale e collettiva. Questa considerazione apre un confronto con la svalutazione delle buone opere predicata dai riformatori protestanti, per i quali la carità, come ricorda Gavitt sulla scorta del sociologo tedesco Troeltsch, agiva come una «conscious social policy»[55]. In filigrana rimane sempre aperta la questione del rapporto fra la politica medicea e la carità laica esercitata da gruppi e individui e che diventa più cogente a partire dal governo di Cosimo I, generalmente visto come accentratore di ogni iniziativa anche nel campo religioso in concorrenza con l'azione delle autorità ecclesiastiche.

In questo panorama storiografico che fa soprattutto tesoro della ricchezza delle fonti archivistiche, letterarie e iconografiche fiorentine, non sempre ci si è posti il problema di incrociare la messe della documentazione disponibile ancor più ricca nell'epoca dell'età moderna. Una fonte letteraria come i sonetti «quietisti» sull'elevazione dell'anima a Dio composti dal poeta fiorentino Vincenzo da Filicaia ha consentito a chi scrive di ricostruire l'*humus* meno noto in cui il Filicaia e altri suoi concittadini e sodali della seconda metà del Seicento, letterati, poeti, giuristi, burocrati, scienziati, religiosi, vissero in maniera intensa e talvolta conflittuale il rapporto con gli ambienti cortigiani e accademici, con la Chiesa locale e la Chiesa di Roma, con le devozioni ufficiali e con la ricerca di una dimensione spirituale più intima[56]. Ma su questi temi ritornerò nella seconda parte di questo contributo.

In questo primo rapido *excursus* storico e storiografico non si può tralasciare di osservare che mentre si parla di religione e di religiosità, di devozione e di ca-

rità nella Firenze medicea, a partire dalla seconda metà del Novecento gli storici, dietro le suggestioni dell'antropologia e della sociologia religiosa inaugurate in Francia e Inghilterra, hanno sentito il bisogno di collocare questi temi in un ambito non limitato a realtà locali, anche se per Firenze il termine 'locale' può risultare angusto e ingeneroso. In questo clima sono nati, ad esempio, i volumi della Laterza dedicati alla storia dell'Italia religiosa a partire dal Medioevo. La situazione fiorentina dell'età moderna viene così riassorbita nella sintesi di Massimo Firpo su *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento* a proposito di Antonio Brucioli volgarizzatore del testo biblico, o delle teorie valdesiane del protonotario Pietro Carnesecchi poi giustiziato dal tribunale dell'Inquisizione[57]. Una vicenda la cui vera peculiarità potrebbe ascriversi al suo legame con la personale strategia politica di Cosimo I e rientrare, dunque, nella ormai consolidata tesi del compromesso Chiesa-Stato attuato nella Firenze medicea prima che si rafforzassero e diffondessero le posizioni giurisdizionaliste del Settecento[58]. Ciò non toglie che alcuni 'primati' fiorentini continuino ad affiorare anche quando si tratta di fenomeni più ampi.

Con un richiamo alla formazione di tradizione savonaroliana avuta da Filippo Neri si apre, infatti, il contributo di Mario Rosa che affronta poi temi peculiari della storia religiosa dei secoli XVI-XVII non soltanto italiana, ma anche francese e spagnola: la spiritualità della mistica quietista e la pedagogia dei nuovi ordini religiosi nati dopo il Concilio di Trento, gli oratoriani di Filippo Neri e gli scolopi di Giuseppe Calasanzio[59].

A proposito di primati e di oratorio filippino, già nel 1979 John Walter Hill individuava nell'esperienza laica del «recitar cantando» nata nella fiorentina Camerata dei Bardi le sue applicazioni alla musica e al canto sacro che i fanciulli della Compagnia dell'Arcangelo Raffaello avevano sperimentato fin dal secolo XV. Laudi e sacre rappresentazioni, ritenute funzionali ad una pedagogia cristiana, furono poi riprese, adattate e portate in auge nella Roma barocca[60].

Se tutte le strade portano a Roma, ciò è vero anche per lo studio delle tradizioni e delle esperienze religiose di Firenze, che la maggior frequentazione degli archivi vaticani da parte di studiosi laici ha proiettato per forza di cose in uno scenario più ampio[61]. In una premessa a una raccolta di saggi frutto della sua carriera di studioso della società fiorentina nel Rinascimento, Gene Brucker annunciava di volersi interessare alle «religious structures, practices and beliefs» di Firenze proprio dopo aver scoperto la ricchezza degli archivi vaticani che avrebbero fornito materiali per la Toscana ma anche per tutta l'Europa cattolica[62]. In particolare Brucker si interessava alle carte della Penitenzieria apostolica fino ad allora studiate soltanto dal tedesco Emil Göller nel 1907-1911 e poi da Filippo Tamburini. Gli attori e i contesti di ciò che si controllava e reprimeva potevano sì variare da città a città, da paese a paese, ma abbastanza uniformi si sono rivelati gli strumenti adottati dalle Congregazioni romane deputate a questo, il tribunale

dell'Inquisizione e la congregazione dell'Indice, comprese le loro diramazioni disseminate su tutta la penisola[63]. Non è un caso poi che l'Inquisitore di Firenze fosse anche inquisitore per tutto lo Stato mediceo così come quello di Ferrara lo era per lo Stato estense[64]. Senza poter qui entrare nel merito della storia dell'Inquisizione fiorentina affidata ai padri francescani conventuali di Santa Croce e non ai domenicani, basti richiamare il fatto che ancora nel 1593 il cardinale arcivescovo Alessandro de' Medici avvertiva il granduca Ferdinando I dei pericoli insiti in fermenti religiosi di chiara marca savonaroliana[65].

Sull'onda di antiche persistenze e/o tradizioni che dir si voglia, Cristopher Black nel 1994, a proposito di confraternite e Inquisizione in Italia, segnalava nelle confraternite della Nazione fiorentina presenti a Venezia alla fine del Cinquecento l'abitudine dei laici di predicare, cosa che verrà denunciata anche dal cardinal Garçia Millini nel 1626 a proposito degli usi seguiti in alcune confraternite fiorentine[66].

2. La metamorfosi: cittadini devoti e anime contemplative

Le svolte che si presentano nella storia del cristianesimo fiorentino nel corso del secolo XVII sono ascrivibili soprattutto a due cesure fondamentali: da un lato la devozione e la spiritualità coltivata nell'ambito della corte e condizionata dai legami matrimoniali stretti fra i granduchi e principesse straniere provenienti da formazioni religiose diverse, dall'altro gli esiti nefasti della peste del 1630 di poco precedente la conclusione del secondo processo Galilei avvenuta nel 1633. Cesure queste che non hanno strettamente a che vedere con l'applicazione dei decreti tridentini né col governo più stabile della diocesi al tempo degli arcivescovi Alessandro de' Medici (1573-1605), Alessandro Marzi Medici (1605-1630), Cosimo Bardi (1630-1631) e Pietro Niccolini (1632-1651).

Alla seconda cesura che segnò il declino di molti sodalizi accademici e di compagnie religiose i cui soci furono decimati dall'epidemia, si collega anche un ulteriore elemento foriero di metamorfosi, ovvero l'ingresso a Firenze di congregazioni nate dopo il Concilio di Trento e variamente appoggiate dai granduchi e dalle granduchesse, da Eleonora di Toledo a Maria Maddalena d'Austria in particolare. Dopo gli esordi non facili della Compagnia di Gesù negli anni Quaranta del Cinquecento[67], dagli inizi del Seicento seguì l'arrivo dei chierici regolari ministri degli infermi denominati a Firenze «padri del bel morire», dei foglianti francesi, dei barnabiti o chierici di San Paolo, degli agostiniani, dei carmelitani scalzi, degli oratoriani, dei padri delle scuole pie[68]. I contrasti che spesso nacquero fra una congregazione e l'altra ebbero un momento di maggiore risonanza in occasione delle delazioni del padre scolopio Mariano Sozzi nei confronti degli scolopi galileiani, e poi del canonico del duomo Pandolfo Ricasoli,

la cui vicenda, molto vicina ai fenomeni della mistica quietista diffusasi in Italia in quel periodo, è ancora da ricostruire in profondità[69]. Il rapporto tra nuovi e vecchi ordini costituisce, dunque, un capitolo a sé anche nella storia di Firenze; non è forse un caso che proprio all'interno della già ricordata compagnia di fanciulli dell'Arcangelo Raffaello, che per anni ebbe correttori spirituali scelti tra francescani e domenicani, solo per una breve parentesi, fra il 1631 e il 1640, si alternassero anche i padri teatini[70].

Il ruolo della corte fiorentina nel favorire nuovi ordini e nuove congregazioni è stato studiato soprattutto dal punto di vista delle diverse personalità e delle diverse inclinazioni devozionali nutrite dai principi e principesse Medici, nonché della loro politica ecclesiastica sospesa, come nel caso di Cosimo III, tra problemi di coscienza e volontà di affermare i diritti giurisdizionali del principe nei confronti delle pretese curiali. Occorre, però, chiedersi quanto il nutrito drappello di confessori e direttori spirituali di corte[71], oltre a orientare la formazione religiosa e l'azione politica dei principi, abbia provocato una ricaduta sulla vita religiosa dei fiorentini, intaccando antiche tradizioni o provocando nuove aspirazioni e comportamenti. Sappiamo, infatti, abbastanza sul connubio tra religione e politica molto evidente, ad esempio, negli usi dello spazio cittadino scandito da processioni e feste civiche e religiose come avveniva in ogni altra città dell'Europa cattolica[72]; sparsi indizi inducono a pensare che a Firenze tra principi e cittadini si verificasse quell'osmosi già evidenziata nell'ambito culturale fatto di circoli accademici dediti ad attività letterarie e artistiche[73]. È stato rilevato come la granduchessa Cristina di Lorena, positivamente colpita dal ruolo pedagogico svolto dalla compagnia dei fanciulli dell'Arcangelo Raffaello, abbia deciso di iscrivervi il figlio Cosimo all'età di sette anni, inaugurando così la partecipazione dei rampolli della dinastia a questa confraternita fino all'estinzione della dinastia stessa[74]. Pochi, peraltro, appaiono gli elementi ancora disponibili per parlare di una significativa presenza delle Medici come committenti e protettrici di confraternite, mentre fu abbastanza diffuso il costume dei confratelli di fare orazioni e celebrare riti funebri per i loro sovrani, granduchi e granduchesse[75].

Non mancano infatti le testimonianze di una sintonia tra la corte fiorentina e le esperienze religiose dei suoi sudditi che fecero sia di Cristina di Lorena che della nuora Maria Maddalena d'Austria delle ferventi sostenitrici della confraternita di San Francesco della dottrina cristiana fondata dal laico Ippolito Galantini e legata ad un ambiente artigiano e popolare[76]. Fu Cristina di Lorena a donare al Galantini un grano della corona del Rosario appartenuto alla beata spagnola, terziaria francescana, Giovanna della Croce. Tuttavia proprio la mistica e la spiritualità spagnola, sia carmelitana che domenicana, avevano circolato a Firenze anche sotto la spinta dell'inversione di rotta che i divieti della congregazione romana dell'Indice aveva provocato nel campo editoriale. Non è un caso che la stamperia fiorentina dei Giunti riuscisse a mantenersi attiva grazie alla

traduzione delle opere di Teresa de Avila, Giovanni de Avila, Luís de Granada e Juan de Los Angeles, parallela alla pubblicazione di opere a carattere agiografico o storico-locale[77]. Che poi Cristina di Lorena nel 1605 fosse la dedicataria della traduzione italiana de *Il cammino di perfezione* e de *Il castello interiore* di Teresa de Avila fatta da Cosimo Gaci canonico di San Lorenzo in Damaso, è solo una riprova dei circuiti clientelari della famiglia Medici, piuttosto che della loro influenza sulla produzione e divulgazione della mistica e dell'apostolato teresiano. Gaci si dice, infatti, vassallo dei Medici e stimolato da molti a tradurre le opere della Avila dopo che la riforma del Carmelo teresiano si andava diffondendo a Roma, a Napoli, a Genova[78]. Queste svolte erano, dunque, peculiari di un clima fluido sospeso tra le molteplici e rinnovate istanze di una religione *instrumentum regni* e quelle consuete legate alla tensione e/o al connubio fra vita attiva e vita contemplativa che aveva animato la cerchia degli umanisti fiorentini da Petrarca ad Alberti[79].

Non è possibile qui ripercorrere le varie fasi di questo clima che caratterizzò la vita della comunità cristiana fiorentina nell'età moderna. Mi limiterò ad indicare qualche passaggio significativo, non ultimo quello della tenuta della predicazione, della direzione spirituale e della scrittura agiografica domenicana.

A più di un secolo di distanza dall'epoca di Sant'Antonino e di Savonarola, un intenso programma di predicazione e di scrittura agiografica impegnò il frate Serafino Razzi fin dai tempi in cui era professo nel convento domenicano di San Marco. Alla sua figura è legata, tra l'altro, la memoria di Caterina de' Ricci sul cui modello di santità è intervenuta Anna Scattigno[80]. Nel 1577 Serafino dava alle stampe la prima edizione delle *Vite dei santi e beati del sacro ordine de' frati predicatori così huomini come donne*[81]. Il successo dell'opera, riedita con aggiunte nel 1588 a cura del fratello di Serafino, il camaldolese Silvano Razzi, anche lui noto per l'impegno nella scrittura biografica e agiografica, faceva circolare modelli di santità eterogenei dal punto di vista dello spazio geografico, esteso dall'Europa del nord alle lontane province dell'ordine in Etiopia e in India, mentre piuttosto consolidati appaiono alcuni *topoi* agiografici sviluppati in seno agli ordini regolari. E così il Razzi, adattando la sua narrazione alla forma del dialogo, presenta fra le tante anche la figura di una santa indiana, Zemedemarea, figlia di un re, valoroso cavaliere di Cristo e martire. Fin da fanciulla, rifiutando le proposte matrimoniali suggeritele dai genitori, Zemedemarea preferì la fuga dalle ricchezze e dal mondo per donarsi tutta alla vita claustrale. Quale miglior esempio perché Razzi rivolgesse un monito, l'ennesimo, alle fanciulle dei suoi tempi?

> Che diranno qui le fanciulle & giovanette dei nostri tempi? Che scusa haueranno dinanzi al tribunale di Christo di non haver mantenuta la loro purità al Signore? Ecco una giovane tenera d'età, nobile di sangue, bellissima di corpo, & ricchissima di favori & glorie mondane, unica & diletta a' suoi genitori, lascia la paterna corte, la propria casa, le delizie tutte & piaceri sensuali, & nelle

> purissime braccia di Giesu Christo buttandosi, da quello reggere & governare si lascia[82].

Predicatore itinerante, Razzi altre volte denota la funzione omiletica dei suoi scritti agiografici, dai quali emerge la conoscenza diretta dei costumi del suo tempo e, non a caso, di quelli muliebri[83], dato che la donna, fanciulla, sposa, madre di famiglia o claustrale che fosse, fu la destinataria privilegiata della precettistica morale e della catechesi cristiana particolarmente viva a Firenze fin dal secolo XV[84]. Lo stile immediato adottato dal Razzi avrà un seguito nella ricca produzione omiletica del confratello Raffaello Delle Colombe, fratello di Ludovico Delle Colombe e come lui oppositore delle teorie copernicane poi sostenute da Galileo[85]. Come negli scritti di Razzi e prima ancora nei sermoni e nei testi di direzione spirituale di Sant'Antonino, Delle Colombe costruisce i suoi sermoni dividendoli in due parti sulla scorta del Salmo 33, *Declina a malo et fac bonum*. Insiste molto anche sul modo di adattare la lingua toscana alla spiegazione dei concetti scritturali e porta l'esempio di Sant'Agostino che, pur essendo già sacerdote, si prese del tempo per prepararsi meglio prima di accettare l'invito di predicare rivoltogli dal vescovo San Valerio. Anche l'*exemplum* è funzionale al confronto coi tempi presenti:

> […] e più ma noi siam giunti a un'età che ne i vescovi duran fatica a persuader i predicatori che predichino, ne i predicatori a pregar i vescovi che indugino. Per la qualcosa oggi più che mai ci bisognano molti aiuti affinché chi è risoluto di dire habbi occasion di dir manco male. Gli Italiani e i Toscani gustando i concetti utili all'anima desideran tre cose principalmente. Concetti morali assai, secondariamente che sien disposti a un sola proposizione e per ultimo che sieno spiegati con buona lingua toscana senza affettazione[86].

Spia di un mutato contesto religioso in cui doveva muoversi e misurarsi anche la facondia del nostro domenicano è l'elenco stesso dei consultori che furono coinvolti nel rilascio dei permessi di stampa dell'opera: oltre al padre provinciale della provincia romana dei frati predicatori Domenico Landi e all'arcivescovo di Firenze Alessandro Marzi Medici, rividero l'opera il teatino Filippo Lavagna e il gesuita Emanuele Ximenes del Collegio di San Giovannino di Firenze.

L'analisi delle prediche del p. Raffaello porterà elementi nuovi su alcuni aspetti della società fiorentina del suo tempo e altri di interesse più generale. Basti qui sottolineare i frequenti richiami che il domenicano fa alla funzione pedagogica e allo stile immediato necessari nelle prediche in opposizione alla produzione coeva giudicata troppo ridondante; a questo riguardo sarebbe opportuno un raffronto con la predicazione del frate minore Francesco Panigarola che nel 1567 aveva fatto il suo noviziato a Firenze dove insegnò per un breve periodo prima di diventare vescovo di Asti[87].

In questi stessi anni non poche erano ancora le interferenze tra filosofia e religione. Nel 1571 Lorenzo Giacomini Tebalducci, letterato, abile traduttore dal greco oltre che mercante, componeva un trattato dal titolo *Esortazione alla vita cristiana e confermazione della fede*[88]. San Paolo, San Tommaso, Platone, servono al Giacomini per introdurre il tema della santità e dell'amicizia con Dio: «Che mi giova che siate nobili, ricchi, dotti benigni, piacevoli e grati agli huomini se non sete santi et amici di Dio?». Deplorando la superbia nelle scienze, nelle armi e la prodigalità e vanagloria dei ricchi, Giacomini dichiara che «la principale operazione dell'huomo cristiano è l'oratione e contemplazione di Dio». La critica ai tempi presenti non risparmia soprattutto le scienze che ritiene ostacolino la fede. Pochi anni prima, nel 1567, il camaldolese Silvano Razzi, pubblicava il dialogo *Della economica christiana e civile*, in cui per l'ultima volta ufficialmente comparivano anche delle donne fiorentine, tra le quali Laura Battiferri Ammannati e Fiammetta Soderini, che troviamo impegnate a discutere con interlocutori uomini su temi elevati come il libero arbitrio, la natura dell'anima e degli angeli[89].

Ma non è certo soltanto dalla trattatistica o dalla predicazione che è possibile ricostruire l'evolversi delle esperienze religiose di una comunità cristiana. Soprattutto è da ricostruire l'evolversi nel popolo dei fedeli della devozione affettiva presente nella spiritualità gesuitica, ma che a Firenze fu promossa soprattutto dai domenicani Domenico Gori, correttore e direttore spirituale nella confraternita di San Benedetto Bianco, e Ignazio Del Nente, biografo della mistica Domenica da Paradiso[90].

L'affermarsi di una religiosità più intima parallela ai riti e alle devozioni ufficiali coltivate nelle congregazione mariane della Compagnia di Gesù, non si era, infatti, interrotto in seguito ai due eventi già ricordati, esterni a questo percorso ascetico, la peste del 1630 e il secondo processo a Galilei conclusosi con la sua abiura. La vicenda di Galilei in rapporto all'*humus* culturale e religioso di Firenze è stata giustamente interpretata da Eric Cochrane addirittura come un punto di crisi che fece da cerniera fra la tradizione e le istanze innovative prodotte nel campo della musica da Giovan Battista Doni o della pittura da Pietro da Cortona[91].

È vero anche, come già ho accennato, che dopo la peste numerosi sodalizi fiorentini chiusero i loro battenti o declinarono per poi ricostituirsi o dare adito a qualcosa di nuovo. Questo aspetto è stato sottolineato a proposito delle accademie e in particolare per l'accademia degli Apatisti nata nel 1633 ad opera dell'avvocato Agostino Coltellini che, oltre ai consueti argomenti letterari, aprì gli interessi dell'accademia allo studio della medicina, della legge, della teologia. Proprio Coltellini fu autore di una serie di *Discorsi sacri* che testimoniano di nuovo la conoscenza che un laico fiorentino aveva delle sacre scritture. Ogni discorso è dedicato a un personaggio diverso, a principi della casa Medici o a semplici funzionari di corte e, in qualche caso, a personaggi poco noti appartenenti

al mondo delle professioni[92]. Un'analisi più attenta anche di questi testi dovrà portare a capire quanto si possa parlare di conformismo religioso o di un'osmosi più complessa fra religiosità dei laici da un lato, catechesi e predicazione del clero regolare e secolare dall'altro.

Uno studio più approfondito merita anche la vicenda del processo inquisitoriale in cui fu coinvolto il canonico della cattedrale fiorentina Pandolfo Ricasoli, che dal 1641 finì i suoi giorni in carcere insieme ad altri laici, uomini e donne, e a religiosi ritenuti seguaci di dottrine genericamente assimilate sotto l'etichetta del quietismo. L'onda lunga di questo fenomeno, ben analizzato su scala nazionale fino al momento della condanna da parte della Chiesa di tutte queste forme di direzione spirituale e di mistica, ebbe ripercussioni durature anche nella Firenze medicea. Sullo scorcio del Seicento anche la città delle buone opere fece da cassa di risonanza alla guerra delle scritture instauratasi, con mezzi non sempre leali, fra il gesuita Paolo Segneri e i sostenitori dell'orazione di quiete[93].

Al solito è opportuno discernere fra l'intervento diretto e l'opera di mediazione che svolse il granduca Cosimo III, inserendosi nelle dispute esplose in Francia tra quietisti e giansenisti[94] e la ricezione che tali dottrine ebbero nel tessuto cittadino. Un tessuto che si mostra sempre più permeabile alle sollecitazioni esterne, tanto che la spiritualità legata all'orazione di quiete e alla contemplazione divina coinvolse letterati e funzionari di corte come il poeta Vincenzo da Filicaia o cavalieri di mondo come il poliglotta Lorenzo Magalotti[95]. Figlio spirituale di Firenze e di questo clima vivace è stato considerato da Stefano Miniati lo scienziato danese Niels Stensen che dal protestantesimo si convertì al cattolicesimo celebrando la sua prima messa nel 1675 nella basilica della Santissima Annunziata. La vicenda di Stensen, noto come Stenone, dei suoi contatti coi circoli accademici fiorentini, con la corte medicea e con la comunità internazionale dei dotti del suo tempo, ha portato alla luce gli sviluppi positivi che facevano progredire il rapporto tra scienza e fede apparentemente interrottosi con la vicenda galileiana[96].

Sotto il governo di Cosimo III si tentò un'altra esperienza di riforma legata stavolta alla restaurazione dell'austerità monastica di regola cistercense, movimento nato in Francia nel corso del XVII secolo e che tra i suoi *leaders* annovera la figura carismatica di Jean Armand Bouthillier de Rancé riformatore del monastero di Notre Dame de la Trappe in Normandia. La trappa italiana si insediò, oltre che nell'abbazia cistercense di Casamari, in quella omologa di Buonsollazzo nei pressi di Firenze dopo laboriose trattative avviate con Roma da parte di Cosimo; lì rimase con molte difficoltà dal 1705 al 1774.[97] Enrico Bini, che ha ben studiato questa vicenda, si pone all'inizio e a conclusione del suo studio un quesito che ritengo valido per un'interpretazione del cristianesimo fiorentino tra Sei e Settecento, ovvero quello della conciliazione fra antiche esigenze di un ritorno alla primitiva chiesa evangelica e l'avanzare di istanze provenienti dalla critica illuministica. Sospettati

di filogiansenismo i trappisti di Buonsollazzo soffrirono alla fine del loro stesso isolamento e del carattere tutto sommato elitario dei loro membri.

L'appello al ritiro nella preghiera e alla fuga dal mondo aveva avuto seguaci convinti anche nella Firenze del tardo Seicento come dimostrato dal caso del Magalotti o del Filicaia; ma la ben nota polemica innescatasi fra l'abate de Rancé e il padre maurino Jean Mabillon in merito alla necessità per i monaci di dedicarsi o meno agli studi e alla ricerca erudita che esito poteva avere in una Firenze dove il servita Gerardo Capassi e il laico erudito Giovanni Lami avrebbero tentato, proprio attraverso lo studio, di sfatare molte credenze popolari sulla venerazione di alcuni santi o su certe immagini ritenute miracolose?[98]

Ecco allora che si ripropone il problema di uno studio delle esperienze religiose fiorentine in età moderna che tenga conto sia dei vari registri sui quali si calibrarono le devozioni personali e/o ufficiali dei principi e principesse Medici, i loro patronati religiosi e le committenze artistiche a questi legate, sia delle strategie con cui le congregazioni postridentine di gesuiti, oratoriani, teatini, barnabiti cercavano di agire sulla religione cittadina in un contesto ancora permeato della forte presenza dei laici nel gestire monasteri e benefici ecclesiastici o addirittura santi e sante di famiglia come nel caso dei Corsini e dei Cerchi[99].

Note

[1] Lungo sarebbe l'elenco dei contributi su questi temi; per una puntuale sintesi si rinvia a M. Fubini Leuzzi, *Le istituzioni assistenziali in Toscana in età moderna. Una rassegna storiografica attraverso gli ultimi decenni*, in M. Ascheri, A. Contini (a cura di), *La Toscana in Età Moderna (secoli XVI-XVIII). Politica, istituzioni, società: studi recenti e prospettive di ricerca*, Atti del convegno (Arezzo 2000), Firenze, Olschki, 2005, pp. 229-259; più in generale, ma con riferimenti anche al caso fiorentino e toscano, cfr. A. Savelli, *Contrade, corporazioni e confraternite in età moderna: le fonti del vivere associati*, in M.P. Paoli (a cura di), *Nel laboratorio della storia. Una guida alle fonti dell'età moderna*, Roma, Carocci, 2013, pp. 169-204.

[2] Cfr. R.C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, New York, Academic Press, 1980 e per una sintesi dei suoi studi più recenti e un bilancio storiografico Id., *Dependance in Context in Renaissance Florence. Medieval and Renaissance Texts and Studies*, New York, Binghamton, 1994; di Marvin B. Becker si veda soprattutto *Aspects of Lay Piety in Early Renaissance Florence*, in C. Trinkaus with H.A. Oberman (ed. by), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion. Papers from the University of Michigan Conference*, Leiden, Brill, 1974, pp. 177-199.

[3] Su questo punto mi permetto di rinviare ai contributi di diversi autori contenuti nel recente volume di L. Cinelli, M.P. Paoli (a cura di), *Antonino Pierozzi OP (1389-1459), La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del convegno (Firenze 2009), numero monografico di «Memorie domenicane», XLIII (2012).

[4] Cfr. D. Weinstein, *Critical Issues in the Study of Civic Religion in Renaissance Florence*, in C. Trinkaus with H.A. Oberman (ed. by), *The Pursuit* cit., pp. 265-270.

[5] In vista dell'attività del sermoneggiare coltivata dai laici, sia i volgarizzamenti dei testi biblici mescolati ai testi apocrifi, sia le vite dei santi circolarono manoscritti all'interno di alcune confraternite fiorentine e senesi come è stato desunto dallo studio delle note di pos-

sesso e dai nomi dei copisti di codici tardomedievali. Il fenomeno coinvolgeva anche altre città europee, ma al solito la ricchezza documentaria di zone urbanizzate e alfabetizzate come la Toscana ha portato maggiori elementi sul tema del coinvolgimento dei laici nella vita religiosa: cfr. S. Corbellini, *La diffusione delle traduzioni bibliche nella Toscana medievale. Il ruolo delle confraternite*, in S. Pastore, A. Prosperi, N. Terpstra (a cura di), *Brotherhood and Boundaries. Fraternità e barriere*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 227-247.

[6] Cfr. P. Howard, *Bound by Words: Creating Belief and Community in Renaissance Florence*, in S. Pastore, A. Prosperi, N. Terpstra (a cura di), *Brotherhood and Boundaries* cit., pp. 249-258.

[7] Cfr. R.C. Trexler, *Ritual in Florence: Adolescence and Salvation in the Renaissance*, in C. Trinkaus with H.A. Oberman (ed. by), *The Pursuit* cit., pp. 200-264; K. Eisenbichler, *The Boys of the Archangel Raphael. A Youth Confraternity in Florence, 1411-1785*, Toronto, Toronto University Press, 1998; I. Taddei, *Fanciulli e giovani: crescere a Firenze nel Rinascimento*, Firenze, Olschki, 2001; L. Polizzotto, *The Children of the Promise. The Confraternity of the Purification and the Socialisation of Youths in Florence, 1427-1785*, Oxford, Oxford University Press, 2004; N. Terpstra, *Abandoned Children of Italian Renaissance. Orphan Care in Florence and Bologna*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2005.

[8] In generale cfr. G. Ciappelli (a cura di) , *Memoria, famiglia, identità tra Italia ed Europa nell'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2009 e ora anche S. Calonaci, *Oggetti, affetti, costumi: le fonti della storia quotidiana*, in M.P. Paoli (a cura di), *Nel laboratorio* cit., pp. 135-168.

[9] Cfr. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Mss. Magliabechi XXXV, codice 13, cc. 1r. e sgg. Il codice catalogato come *Sermoni* di Anonimo, è formato da 159 carte *recto-verso*; sulla carta di guardia compare un elenco di biancherie varie e una nota, forse di possesso, che rimanda a «Bartolomeo di Francesco Pierozzi sopra al bagno a ripoli». Il libro di sermoni e ricordi inizia alla c. 1r., mentre alle cc. 2r.-2v. inizia il primo sermone col titolo latino: *De ascensione sive Nativitate Domini* che si addentra nel problema della conoscenza fatta di «sustanza e accidente»: «Li curiosi scrutatori dell'Universo dimandati filosofi, Dilectissimi in Xto iesu, harino distinti tucte le cose create in due parti…». L'argomento filosofico è poi assorbito dall'interpretazione delle Scritture; se l'incarnazione è avvenuta per far conoscere Dio agli uomini, la Resurrezione è avvenuta perché il Salvatore considerando che gli apostoli «troppo amavano la carne sua e fermavansi nello amore sensuale, fu necessario quella carne andasse in sul cielo acciocché tirasse lintellecto fore de sensi…». Seguono poi varie argomentazioni sul tema del «lume naturale». Il ricordo delle cariche pubbliche ricoperte dal Mazzinghi è alle cc. 38v.-39r.

[10] Cfr. M.P. Paoli, *«Nuovi» vescovi per l'antica città. Per una storia della chiesa fiorentina tra Cinque e Seicento*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*, Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini (Firenze 1992), Roma, Ministero per i Beni culturali e ambientali, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1994, pp. 748-786.

[11] Cfr. J. Bossy, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino, Einaudi, 1998 e Id., *L'occidente cristiano*, Torino, Einaudi, 1999 (ed. or. Oxford, 1985).

[12] Cfr. l' introduzione di M. Rosa a Id. (a cura di), *Le origini dell'Europa moderna. Rivoluzione e continuità. Saggi da «Past and Present»*, Bari, De Donato, 1977, pp. 26-27 e J. Bossy, *Controriforma e popolo. L'Europa cattolica*, ivi, pp. 281-308; A. Prosperi, *John Bossy, Un punto di vista inglese su religione e società*, in J. Bossy, *Dalla comunità* cit., pp. VII-XVII.

[13] Cfr. R.F.E. Weissman, *Dal dialogo al monologo:la storia tra i fiorentini*, «Cheiron», VIII (1991), pp. 95-112. Alla discussione, oltre a Weissman, hanno contribuito Giorgio Chittolini, Anthony Molho, Andrea Zorzi, James Grubb.

[14] Per una discussione sul recente volume di Najemy dedicato soprattutto alla storia politica e sociale di Firenze cfr. P. Gualtieri, S. Diacciati, M.P. Paoli**,** *A proposito di A*

History of Florence. 1200-1575 di John Najemy, «Annali di Storia di Firenze», V (2010), pp. 169-190.

[15] Cfr. R.F. Weissman, *Dal dialogo* cit., p. 95.

[16] Ivi, p. 107. A tal proposito, però, Weissman cita un testo fondato sull'analisi delle fonti notarili, dei testamenti in particolare, che riguarda nel lungo periodo Siena e non Firenze, ovvero di S.K. Cohn, *Death and Property in Siena, 1205-1880: Strategies for the Afterlife*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1988.

[17] Cfr. E. Cochrane, *Florence in the Forgotten Centuries, 1527-1800. A History of Florence and the Florentines in the Age of the Grandukes*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1973.

[18] In particolare cfr. M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997 e G. Bertoli, *Luterani e anabattisti processati a Firenze nel 1552*, «Archivio storico italiano», CLIV (1996), n. 1, pp. 59-122; Id., *Un nuovo documento su luterani e anabattisti processati a Firenze nel 1552*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XI (1998), pp. 245-267.

[19] Su Castellani (1469-1519 c.) cfr. C. Mutini, *Castellani, Castellano*, in *Dizionario biografico degli italiani* (d'ora in poi DBI), XXI, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1978, pp. 611-616.

[20] Cfr. V. Arrighi, *Francesco da Meleto*, in DBI, XLIX, 1997, pp. 804-807 e S. Dall'Aglio, *L'altra faccia dello pseudoprofeta Francesco Da Meleto, scrivano della SS. Annunziata di Firenze*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXVII (2005), n. 2, pp. 343-352.

[21] Cfr. S. Periti, *Contributo alla bibliografia fiorentina del XVI secolo: le edizioni dal 1501 al 1530*, Tesi di dottorato di ricerca in Scienze bibliografiche, coord. A.M. Caproni, Università degli Studi di Udine, 2003.

[22] Cfr. M.P. Paoli, *«Nuovi vescovi»* cit., pp. 756 e 779; cfr. anche R.C. Trexler, *Synodal Law in Florence and Fiesole 1306-1518*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1971, pp. 17-20 e 306 e in particolare S. Dall'Aglio, *L'eremita e il Sinodo. Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Savonarola 1516-1517*, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Franceschini, 2006; cfr. anche M. Fubini Leuzzi, *Note sulle costituzioni sinodali fiorentine del 1517*, in E. Insabato (a cura di), *I ceti dirigenti in Firenze dal gonfalonierato di giustizia all'avvento del ducato*, Lecce, Conte Editore, 1999, pp. 171-187.

[23] B. Cerretani, *Dialogo della mutatione di Firenze. Edizione critica secondo l'apografo magliabechiano*, a cura di R. Mordenti, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1990. Sul Cerretani (1475-1524) cfr. anche P. Malanima, *Cerretani Bartolomeo* in DBI, XXIII, 1979, pp. 806-809.

[24] Per inquadrare il rapporto di Cerretani con Erasmo cfr. S. Seidel Menchi, *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo 1520-1536*, in *Eresia e riforma nell' Italia del Cinquecento. Miscellanea*, I, Firenze Firenze – Chicago, Sansoni - The Newberry library, 1974, pp. 79-89.

[25] Si veda l'introduzione di R. Mordenti, *Il «Dialogo della mutatione di Firenze» e il suo autore*, in B. Cerretani, *Dialogo* cit., pp. VII-IX e XXIV-XXV.

[26] Su questo punto Cerretani sosteneva la priorità delle opere sulla fede: ivi, p. XXXV.

[27] Cfr. M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo* cit., pp. 339-351 e anche A. D'Addario, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1972, pp. 33-35.

[28] La decisione di non concentrarci sul crocevia savonaroliano è stata presa dai curatori di questo monografico, ma per evidenti filiazioni dal suo pensiero nella Firenze del Cinque-Seicento si rinvia al contributo di Anna Scattigno in questo volume.

[29] A questo proposito cfr. l'ormai classico P. Prodi, C. Penuti (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età moderna*, Atti del convegno (Bologna 1993), Bologna, Il Mulino, 1994; cfr. anche C. Mozzarelli, D.

Zardin (a cura di), *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Roma, Bulzoni, 1997 e C. Ossola, M. Verga, M.A. Visceglia (a cura di), *Religione, cultura e politica nell'Europa moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Firenze, Olschki, 2003; M. Olivari, *Considerazioni sulle premesse e prospettive della storiografia italiana sulla Controriforma e sul disciplinamento sociale*, in E. Serrano, A.L. Cortès, J. L. Betràn (a cura di), *Discurso religioso y Contrarreforma*, Zaragoza, Institución Fernando el católico, 2010, pp. 101-139.

[30] Cfr. Paolo Mini, *Difesa della città di Firenze e de' fiorentini contra le calunnie et maldicentie de' maligni*, Lione, Tinghi, 1587; su quest'opera e il suo contesto cfr. anche M.P. Paoli, «Nuovi vescovi» cit., pp. 758-760; sul Mini (1526-1599), cfr. F. Luti, *Mini Paolo*, in DBI, LXXIV, 2010, pp. 638-640; sul Poccianti cfr. *infra*.

[31] Per il contesto fiorentino in cui questi temi si svilupparono in età moderna cfr. J. Boutier, M.P. Paoli, *Cittadini letterati e principi filosofi*, in J. Boutier, B. Marin, A. Romano (sous la dir. de), *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII^e^-XVIII^e^ siècles),* Rome, Ecole française de Rome, 2005, pp. 331-403.

[32] Cfr. P. Mini, *Difesa* cit., pp. 149 e 150-155.

[33] Ivi, pp. 92-93 Sulle buche fiorentine, confraternite notturne di penitenti sorte già attorno al 1260 cfr. A. D'Addario, *Aspetti della controriforma* cit., p.18 e R.F. Weissman, *Ritual Brotherhood* cit., pp 50-55 e *passim*; L. Sebregondi, *Tre confraternite fiorentine: Santa Maria della Pietà, detta «Buca» di San Girolamo, San Filippo Benizi, San Francesco Poverino*, Firenze, Salimbeni, 1991.

[34] In Fiorenza, per Giorgio Marescotti,1575.

[35] Cfr. M. Poccianti, *Vite* cit., pp. 17-46 e 104-135.

[36] A questo riguardo mi permetto di rinviare a M.P. Paoli, *I Medici arbitri d'onore: duelli, vertenze cavalleresche e "paci aggiustate" negli antichi stati italiani (secoli XVI-XVIII)*, in P. Broggio, M.P. Paoli (a cura di), *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII),* Roma, Viella, 2011, pp. 129-200.

[37] Cfr. M. Poccianti, *Vite* cit., p. 2.

[38] Ivi, pp. 6-7. L'elenco completo delle confraternite, inserito da Luca Ferrini in appendice all'opera di Poccianti nell'edizione del 1589 (pp. 136-207), è stato ripubblicato con una breve introduzione da G. Aranci, *Formazione religiosa e santità laicale a Firenze fra Cinque e Seicento*, Firenze, Pagnini Editore,1997, pp. 333-339. Si veda inoltre la scheda di Gino Belloni dedicata ad un sintetico profilo di Borghini nella sezione *Storici* del Portale di Storia di Firenze.

[39] Cfr. M. Poccianti, *Vite* cit., pp. 12-16.

[40] C. Callard, *Le prince et la République. Histoire, pouvoir et société dans la Florence des Médicis au XVII^e^ siècle*, Paris, Presse de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, pp. 405-410 e *passim.*

[41] Sul Del Migliore (1628-1696) cfr. M. Ceresa, *Del Migliore Ferdinando Leopoldo*, in DBI, XXXVIII, 1990, pp. 121-122. Gli spogli inediti di Del Migliore sono ora conservati alla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze nei Mss. Magliabechiani alle classi XXV e XXVI.

[42] Cfr. G. Belloni, R. Drusi (a cura di), *Vincenzo Borghini*, *Filologia e Invenzione nella Firenze di Cosimo I*, Firenze, Olschki, 2002; G. Bertoli, R. Drusi (a cura di), *Fra lo Spedale e il Principe : Vincenzo Borghini, filologia e invenzione nella Firenze di Cosimo I*, Atti del convegno (Firenze 2002), Padova, Il Poligrafo, 2002.

[43] Cfr. V. Borghini, *Discorsi istorici dati in luce da' deputati per suo testamento*, Fiorenza, Nella stamperia di Filippo e Jacopo Giunti, II, 1585, pp. 337 e sgg. Sul *Trattato* del Borghini cfr. anche M.P. Paoli, «*Nuovi vescovi*» cit., p. 786 e M. Fubini Leuzzi, *Erudizione, ideologia e politica nel* Trattato della Chiesa e dei vescovi fiorentini *di Vincenzo Borghini*, in E. Carrara, S. Ginzburg (a cura di), *Testi immagini e filologia nel XVI secolo*, Atti delle giornate di studio (Pisa 2004), Pisa, Edizioni della Scuola Normale, 2007, pp. 455-469.

[44] Una storia di questa confraternita dalle origini al secolo XIX è in Archivio di Stato di Firenze, Mss. Acquisti e doni 84, ins. 2.

[45] Cfr. A. D'Addario, *Confraternite a S. Croce*, in G. Rosito (a cura di), *Santa Croce nel solco della Storia*, Firenze, Città di Vita, 1996, pp. 135-148. D'Addario, mentre ribadisce l'origine popolare delle confraternite fiorentine a partire da quelle dei laudesi nate in Santa Croce attorno al 1244 per combattere le dottrine eterodosse, conferma il lungo *trend* della vita spirituale e caritativa fiorentina con particolare riguardo al succedersi di compagnie e confraternite presso la basilica di Santa Croce. Tra queste la compagnia di San Bonaventura detta dei carcerati, nata nel 1581 e quella dei Buoni uomini delle Stinche nata in seno alla compagnia dei Neri, sodalizio dedito al conforto dei rei condannati al carcere e al patibolo.

[46] Cfr. A. D'Addario, *Aspetti della Controriforma* cit., pp. 33-47 sgg.

[47] Cfr. I. Pannoncini, *Il sentimento religioso a Firenze dalla caduta della repubblica alla fine del Cinquecento*, «Rassegna nazionale», XXVI (1920), pp. 122-136 e 215-231.

[48] *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del Cinquecento*, 3 voll., Firenze, Olschki, 1983 (I. *Strumenti e veicoli della cultura. Relazioni politiche ed economiche*; II. *Musica e spettacolo. Scienze dell'uomo e della natura*; III. *Relazioni artistiche. Il linguaggio architettonico europeo*).

[49] Della mostra fu pubblicato un catalogo col titolo *La comunità fiorentina e toscana nella dialettica religiosa del Cinquecento*, Firenze, Becocci, 1980 al cui interno si trova il saggio di D'Addario, *Testimonianze archivistiche, cronistiche e bibliografiche* (pp. 120-129).

[50] M. Adriani, *Firenze sacra*, Firenze, Nardini editore, 1990.

[51] Ivi, p. 19 e nota 1.

[52] Ivi, pp. 191-193.

[53] Ivi, pp. 197-200.

[54] Cfr. S. Cohen, *The Evolution of Women Asylum's since 1500: from Refuges for Ex-prostitutes to Shelters for Battered Women*, Oxford, Oxford University Press, 1992. Anche in questo studio, tuttavia, pur affrontandosi un problema generale, si ricorre alle fonti offerte dalle istituzioni toscane rivolte alle donne, sia a Firenze che a Pistoia, come esemplari di interventi pionieristici nel campo del recupero morale e della correzione fraterna di fanciulle pericolanti, oltre che di *social welfare*; cfr. inoltre S.T. Strocchia, *Nuns and Nunnery in Renaissance Florence*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2009 e Ph. Gavitt, *Gender, Honor and Charity in Late Renaissance Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

[55] Cfr. Ph. Gavitt, *Charity and Children in Renaissance Florence. The Ospedale degli Innocenti 1410-1536*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1990, pp. 8-9.

[56] M.P. Paoli, *Esperienze religiose e poesia nella Firenze del '600: intorno ad alcuni sonetti "quietisti" di Vincenzo da Filicaia*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XXIX (1993), pp. 35-78.

[57] M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, in G. De Rosa, T. Gregory (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. II. L'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, pp. 55, 75-76, 115.

[58] M.P. Paoli, *Le ragioni del principe e i dubbi della coscienza: aspetti e problemi della politica ecclesiastica di Cosimo III*, in F. Angiolini, V. Becagli, M. Verga (a cura di), *La Toscana di Cosimo III*, Atti del convegno (Pisa-Fiesole 1990), Firenze, Edifir, pp. 497-519.

[59] Cfr. M. Rosa, *Spiritualità mistica e insegnamento popolare. L'Oratorio e le Scuole Pie*, in G. De Rosa, T. Gregory (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa. II* cit., pp. 271-302.

[60] Cfr. J.W. Hill, *Oratory Music in Florence, I: "Recitar cantando", 1583-1655*, «Acta musicologica», LI (1979), pp. 108-136 e anche K. Eisenbichler, *The Boys* cit., pp. 235-256.

[61] Cfr. *L'Inquisizione e gli storici. Un cantiere aperto*, Atti del convegno (Roma 1999), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000.

[62] G.A. Brucker, *Renaissance Florence: Society, Culture and Religion*, Goldbach, Keip Verlag, 1994, pp. VII e 349-355.

[63] Cfr. E. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006.

[64] Cfr. A. Prosperi, *L'età dell'Inquisizione romana*, in G. Rosito (a cura di), *Santa Croce* cit., pp. 151-170; su questi temi inerenti alla storia di Firenze cfr. anche A. Prosperi, *Il monaco Teodoro*, «Critica storica», 1975, pp. 71-101; Id., *L'inquisizione fiorentina dopo il Concilio di Trento*, «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXXVII-XXXVIII (1985-1986), pp. 97-124. Cfr. inoltre A. Panella, *L'introduzione a Firenze dell'Indice di Paolo IV*, «Rivista storica degli archivi toscani», I (1929), pp. 11-25. Più in generale, A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino Einaudi, 1996.

[65] Cesare Cantù, *Spigolature negli archivi toscani*, «Rivista contemporanea», n. 79 (1860), pp. 373 sgg. e A. Prosperi, *L'età dell'Inquisizione* cit., pp. 152-153.

[66] Cfr. C.F. Black, *Confraternities and the Italian Inquisitions*, in L. Bertoldi Lenoci (a cura di), *Confraternite, chiesa e società*, Fasano, Schena editore, 1994, pp. 296 e 300-301. Nello stesso volume cfr. i contributi di L. Sebregondi, *La soppressione delle confraternite fiorentine: la dispersione di un patrimonio, le possibilità residue della sua salvaguardia*, pp. 487-501 e di K. Eisenbichler, *"Cosa degna": il teatro nelle confraternite di fanciulli a Firenze nel Rinascimento*, pp. 823-836; cfr. anche M.P. Paoli, *Esperienze religiose* cit., pp. 42-43.

[67] Cfr. C. Franceschini, «*Los scolares son cosa de su excelentia como lo es toda la Compañia*»*: Eleonora di Toledo and the Jesuits*, in K. Eisenbichler, *The Cultural World of Eleonora di Toledo Duchess of Florence and Siena*, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 190-193.

[68] Per un breve *excursus* su questi insediamenti cfr. F. Martelli, *Padre Arsenio dell'Ascensione. Un Agostiniano scalzo alla corte di Cristina di Lorena*, in G. Calvi, R. Spinelli (a cura di), *Le donne Medici nel sistema europeo delle corti, XVI-XVII secolo*, Atti del convegno (Firenze 2005), 2 voll., Firenze, Polistampa, 2008, I, pp. 76-81.

[69] A. Malena, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003 e M. Modica, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Roma, Viella, 2009.

[70] K. Eisenbicler, *The Boys* cit., p. 108.

[71] M. Fantoni, *Il principe santo. Clero regolare e modelli di sovranità nella Toscana tardo medicea*, in F. Rurale (a cura di), *I Religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 229-248; M. Fantoni, *Il bigottismo di Cosimo III: da leggenda storiografica ad oggetto storico*, in F. Angiolini, V. Becagli, M. Verga (a cura di), *La Toscana nell'età di Cosimo III* cit., pp. 389-402. Sul ruolo dei barnabiti assunti come precettori dei giovani Medici cfr. anche M.P. Paoli, *Di madre in figlio. Per una storia dell'educazione alla corte dei Medici*, «Annali di storia di Firenze», III (2008), pp. 116-121.

[72] S. Mantini, *Lo spazio sacro della Firenze medicea: trasformazioni urbane e cerimoniali pubblici tra Quattrocento e Cinquecento*, Firenze, La loggia de' Lanzi, 1995 e più in generale B. Dumons, B. Hours (sous la dir. de), *La cité réenchantée. Ville et religion en Europe du XVI^e^ au XX^e^ siècle*, Grenoble, Presse Universitaire de Grenoble, 2010.

[73] Cfr. *infra*.

[74] Cfr. K. Eisenbichler, *The Boys* cit., pp. 81-82.

[75] Cfr. L. Sebregondi, *Donne di Casa Medici committenti e protettrici di confraternite fiorentine*, in G. Calvi, R. Spinelli (a cura di), *Le donne Medici* cit., I, pp. 105-116.

[76] G. Aranci, *Formazione religiosa* cit., *passim*.

[77] L.S. Camerini (a cura di), *I Giunti tipografi editori di Firenze. Annali inediti (1571-1625)*, Firenze, Olschki, 1979 e M.P. Paoli, *Esperienze religiose* cit., pp. 45-46.

[78] *Il cammino di perfezione e il castello interiore, libri della B. M. Teresa di Giesù fondatrice degli Scalzi Carmelitani. Per tutte le persone Spirituali, Religiose, e Contemplative*

e particularmente per le Monache di somma utilità. Trasportati dalla Spagnuola nella lingua Italiana dal sig. Cosimo Gaci, Canonico di San Lorenzo in Damaso, Firenze, Nella Stamperia de' Giunti, 1605.

[79] M. Pellegrini, *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento. Da Petrarca ad Alberti*, Firenze, Le Lettere, 2012, pp. 328-386.

[80] A. Scattigno, *Sposa di Cristo. Mistica e comunità nei Ratti di Caterina de' Ricci, con il testo inedito del XVI secolo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 4-5 e nota 11 e *passim*; si rinvia inoltre al contributo di Anna Scattigno in questo volume.

[81] In Firenze, Appresso Bartolomeo Sermartelli.

[82] S. Razzi, *Vite* cit., pp. 335-339.

[83] A questo riguardo nel capitolo XV della *Vita e laudi di Santa Maria Maddalena, di San Lazzero e di Santa Marta*, Razzi dedica un lungo passo alla vanità dei «lisci», ovvero all'uso ancora in auge al suo tempo che le donne facevano dei belletti composti con colori stranieri, argento vivo e solimato, che oltre a fare increspare la pelle innanzi al tempo, distoglievano l'attenzione dalla cura per la bellezza spirituale dell'anima, l'unica bellezza «vera e durabile» (S. Razzi, *Vita, e Laudi di Santa Maria Maddalena, di San Lazzero e di Santa Marta*, In Firenze, nella Stamperia di Bartolomeo Sermartelli, 1587, pp. 28-30).

[84] Mi permetto di rinviare a M.P. Paoli, «*Nel grado che siete…». Etica urbana e catechesi cristiana tra XV e XVII secolo: il caso fiorentino*, in L. Guidi, M.R. Pellizzari (a cura di), *Nuove frontiere per la storia di genere*, Atti del convegno (Napoli 2010), vol. II, parte III: *Immaginari e linguaggi*, cap. I: *Educazione dell'élite femminile*: *cultura* delle *donne, cultura* per le *donne tra tardo Medioevo e prima età moderna*, Padova, Webster Press, 2013, pp. 39-46.

[85] L. Guerrini, *Galileo e la polemica anticopernicana a Firenze*, Firenze, Polistampa, 2009, *passim*.

[86] R. Delle Colombe, *De' concetti scritturali e della lingua toscana, Prologo utilissimo a' lettori*, in Id., *Delle prediche sopra tutti gli Evangeli dell'anno nelle quali con similitudini, metafore, allegorie retoriche e considerazioni particolari si dichiarano molti luoghi morali della sacra Scrittura ma in senso letterale,* Firenze, Appresso Bartolomeo Sermartelli e fratelli, vol. I, 1613.

[87] Per il tenore della predicazione del p. Delle Colombe cfr. M.P. Paoli, *I Medici arbitri d'onore* cit., pp. 166-169.

[88] Firenze, appresso Jacopo Giunti, 1571. Sul Giacomini (1552-1598) cfr. A Siekieira, *Giacomini Tebalducci Malespini*, *Lorenzo,* in DBI, LIV, 2000, pp. 181-183.

[89] Per il significato di questo testo nella storia della presenza femminile sulla scena culturale e religiosa di Firenze in età moderna cfr. M.P. Paoli, *La dama, il cavaliere, lo Sposo celeste. Modelli e pratiche di vita femminile nella Toscana moderna*, in M. Aglietti (a cura di), *Nobildonne, monache e cavaliere dell'ordine di santo Stefano. Modelli e strategie femminili nella vita pubblica della Toscana granducale*, Atti del convegno (Pisa 2009), Pisa, ETS, 2009, pp. 173-175.

[90] Cfr. M.P. Paoli, *Esperienze religiose* cit.

[91] Cfr. E. Cochrane, *Florence* cit., pp. 214-224.

[92] Cfr. A. Coltellini, *Discorsi sacri… all'Altezza Serenissima di Ferdinando II Gran Duca di Toscana*, In Firenze, per i Landi, 1654. Sul Coltellini (1613-1693) cfr. A. Lazzeri, *Intellettuali e consenso nella Toscana del Seicento: l'Accademia degli Apatisti*, Milano, Franco Angeli, 1983 e M.P. Paoli, *Anton Maria Salvini (1653-1729). Il ritratto di un "letterato" nella Firenze di fine Seicento*, in J. Boutier, B. Marin, A. Romano (sous la dir. de), *Naples, Rome, Florence* cit., pp. 508 e 534-536.

[93] Cfr. *supra* e M.P. Paoli, *Filotea e le «gelosie dei direttori». Alcune note sull'«illusione perpetua» di François Malaval (1627-1719) nella sua eco italiana*, in M. Catto, I. Gagliardi, M. Parrinello (a cura di), *Direzione spirituale tra eresia ed ortodossia. Dalla scuole filosofiche al Novecento*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 281-320.

[94] Cfr. E. Bini, *Echi in Toscana della polemica tra Bossuet e Fénelon*, «Divinitas», XL (1997), pp. 24-61 e Id., *Giansenismo e antigiansenismo durante il Granducato di Cosimo III*, in *Arezzo e la Toscana tra i Medici e i Lorena*, Atti del convegno (Arezzo 2001), Arezzo, Edimond, 2001, pp. 43-101.

[95] Cfr. M.P. Paoli, *Esperienze* cit.; sul Magalotti cfr. ora S. Miniati, *Lorenzo Magalotti (1637-1712): rassegna di studi e nuove prospettive di ricerca*, «Annali di Storia di Firenze», V (2010), pp. 31-47.

[96] Cfr. S. Miniati, *Nicholas Steno's Challenge for Truth. Reconciling Science and Faith*, Milano, Franco Angeli, 2009.

[97] E. Bini, *«Il primiero fervor cisterciense». L'introduzione dei trappisti in Italia*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1996.

[98] Su Giovanni Lami (1697-1770) cfr. M.P. Paoli, *Lami Giovanni*, in DBI, LXIII, 2004, pp. 226-233.

[99] Cfr. G. Ciappelli, *Un santo alla battaglia di Anghiari. La vita e il culto di Andrea Corsini nel Rinascimento*, Firenze, Sismel, 2007 e M.P. Paoli, *Sante di famiglia: «notizie istoriche» e agiografie femminili nella Firenze dei secoli XVII-XVIII,* in G. Zarri, N. Baranda Leturio (a cura di), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII/ Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 187-209.

Pietro Domenico Giovannoni

Le strutture ecclesiastiche a Firenze a fine Settecento

Considerazioni introduttive

Il rapporto tra il vescovo e la città nella storia dell'Europa medievale e moderna è un tema che ha ormai il suo 'spazio di diritto', potremmo dire, nella ricerca e nel dibattito storiografico. Una nicchia se vogliamo della più ampia tematica del rapporto tra Chiesa e città; binomio tanto semplice quanto anodino, un binomio tuttavia che ha al centro il problema la studio di istituzioni che erano nello stesso tempo ecclesiastiche e cittadine[1].

Il nostro contributo vuol rispondere ad alcuni interrogativi. Quale era il contesto istituzionale della Chiesa fiorentina alla fine del XVIII secolo? Quale la rete parrocchiale, dei conventi e dei monasteri dei regolari, quale il peso delle confraternite laicali? L'arcivescovo della città capitale del granducato quali poteri e quali diritti effettivi esercitava? Quali erano i reali spazi di autonomia nell'azione di governo pastorale?

Il nostro non potrà essere un quadro esaustivo e tuttavia cercheremo di fornire una sintesi, una istantanea fotografica, di quella che era la struttura istituzionale della Chiesa fiorentina alla vigilia della fine di antico regime.

Quello delle diocesi di antico regime è un quadro particolarmente articolato, frutto di trasformazioni e di conseguenti processi di sedimentazioni successive che si dispiegano in amplissimi archi cronologici. In Toscana il riformismo ecclesiastico di Pietro Leopoldo avrebbe cercato di trasformare questo assetto istituzionale non in un'ottica di smantellamento o di semplice alienazione di beni ecclesiastici sottoutilizzati o mal amministrati, ma in quell'ottica particolare rappresentata dal tentativo di costruire uno Stato moderno nel quale una Chiesa nazionale doveva giocare un ruolo di primo rilievo. Il riformismo religioso andò ad operare in un contesto ben più ampio di quello squisitamente ecclesiastico; riformare le parrocchie, stabilire congrue uguali per tutti, istituire patrimoni diocesani, abolire conventi, sopprimere e riformare compagnie significò intervenire profondamente nell'assetto della società toscana che si era venuto a costruire nel corso dei secoli dell'età moderna. Proprio di questo erano ben consapevoli i ministri laici del granduca, che non potevano non guardare con sospetto e preoccupazione al radicalismo, questo sì squisitamente religioso, ed ecclesiologico in particolare, di uno Scipione de' Ricci[2].

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 195-245
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

A quasi trent'anni di distanza dagli studi di Gaetano Greco sulla parrocchia a Pisa[3] e di Carlo Fantappiè sulla diocesi tutta cittadina di Prato[4], non disponiamo di analoghi lavori per tutte le altre diocesi toscane; e se è pur vero che non dobbiamo aspettarci situazioni sensibilmente diverse è pur certo che dobbiamo muoverci sulla scorta di dati sicuri e documentati[5]. D'altra parte, proprio la conoscenza delle strutture ecclesiastiche cittadine prima, durante e dopo le riforme ecclesiastiche leopoldine e delle successive novità dell'età napoleonica, non solo ci consente di misurare la profondità e l'efficacia delle politiche modernizzanti e secolarizzatrici del governo francese, ma ci potrebbe anche dire qualcosa di più sulla ridefinizione semantica in senso lato di ciò che era 'ecclesiastico' e di ciò che era 'secolare', di ciò che doveva essere l'uno o l'altro e anche di ciò che era misto e di ciò che doveva continuare ad esserlo. Ne sarebbe, credo, accresciuta la nostra conoscenza in merito alle concrete dinamiche attraverso cui si venne a creare una nuova idea di 'pubblico', di 'governativo', di 'statale', e infine di 'laico'.

La nostra analisi si pone l'obiettivo di fornire i dati essenziali sui tre livelli strutturali sui quali si fondava l'organizzazione diocesana: le strutture secolari, le strutture regolari e le strutture laicali-caritative. Le fonti su cui abbiamo condotto la nostra indagine meritano un'attenzione particolare, in quanto, come sempre accade, proprio il loro utilizzo e la loro stessa validità condizionano in qualche modo l'esito dell'indagine. Per quanto riguarda la struttura parrocchiale fonte principale sono state le «Portate» delle chiese parrocchiali compilate, a cura del vicario generale Lorenzo Frescobaldi, nel 1781. La cancelleria della curia aveva inviato a ogni parroco un questionario composto da ben dieci pagine, chiedendo di dichiarare nella maniera più dettagliata possibile sia l'entrate che le uscite. Su quelle dichiarazioni fu steso un registro riassuntivo che fu poi consegnato al Regio Diritto. È evidente il limite intrinseco a siffatta fonte, basata appunto su dichiarazioni dei parroci, la cui veridicità non è certo assoluta né facilmente verificabile. Inoltre i dati del registro riassuntivo, conservato nell'Archivio di Stato di Firenze, talvolta non coincidono del tutto con i dati contenuti nei registri conservati nell'Archivio storico diocesano, registri dove vi sono i moduli originali compilati dai parroci. Sarebbe stato dispendioso e, del resto, non oggetto preciso del nostro studio un confronto tra le due fonti in questione. È stato tuttavia necessario richiamare l'attenzione sulla 'fragilità' di queste fonti e sulla difficoltà quindi di una ricostruzione storica degli aspetti quantitativi del sistema beneficiale[6].

Per quanto riguarda gli ordini regolari, maschili e femminili, le fonti sono quelle ufficiali della Segreteria di Gabinetto, ovvero i dati forniti dall'amministrazione allo stesso granduca, sempre attento ad avere un quadro quantitativo delle specifiche realtà su cui intendeva intervenire con l'opera di riforma. Si tratta infatti di una seria di censimenti di monasteri e conventi maschili e femminili di tutte le diocesi registrati già nel 1767, nel 1782 ed infine nel 1785 a seguito della trasformazione di numerosi conventi femminili in conservatori, ovvero in

case di accoglienza e di educazione con una spiccata fisionomia di utilità sociale. Gli stessi dati che Pietro Leopoldo avrebbe utilizzato nella compilazione delle sue *Relazioni sul governo della Toscana*[7].

Discorso analogo a quello fatto per le portate delle parrocchie merita invece la fonte utilizzata per lo studio delle compagnie[8]. Il registro delle compagnie fiorentine, con l'indicazione del numero degli aderenti, delle tasse annuali e degli statuti, fu compilato per ordine sovrano da Carlo Giusti. E tuttavia il funzionario si basò sulle dichiarazioni dei parroci e questi a loro volta su quelle degli economi o magistrati delle compagnie stesse. Un personale questo direttamente interessato e proteso magari a falsificare alcuni dati, magari quelli finanziari o a amplificare l'utilità delle compagnie stesse.

2. *La rete parrocchiale*

Firenze contava nel 1781 quarantadue parrocchie urbane, ovvero all'interno della cinta muraria, a cui si aggiungevano ventitré parrocchie suburbane[9]. Solamente le parrocchie urbane di San Frediano e di Santa Maria a Verzaia avevano una parte delle loro anime fuori dalle mura. La cura di Santa Maria in Campo, nella via del Proconsolo poco distante dalla cattedrale, apparteneva alla diocesi di Fiesole, e vi risiedevano solitamente i vescovi fiesolani.

La popolazione non era affatto ben distribuita tra le cure. Possiamo dividere le parrocchie urbane in cinque fasce a seconda del numero dei parrocchiani: una prima fascia che arrivava alle seicento anime, una seconda al di sotto delle mille, una terza tra le mille le duemila, una quarta tra le duemila e la quattromila e infine una quinta fascia oltre le cinque mila (vedi tab. 1). Quindici parrocchie urbane non raggiungevano le seicento anime (prima fascia) e fra queste sette erano quelle che erano addirittura al di sotto delle trecento. Quattro si attestavano al di sotto della quota di mille (seconda fascia), nove si collocavano tra mille e duemila (terza fascia), dieci tra duemila e cinquemila (quarta fascia), solo tre oltre le cinquemila (quinta fascia). Le tredici parrocchie maggiori superavano i due terzi della popolazione, laddove ventotto parrocchie minori rappresentavano meno di un terzo del totale. Ma sproporzioni evidenti vi erano anche fra parrocchie più grandi: il totale di abitanti delle dieci parrocchie di quarta fascia, ovvero tra le duemila e cinquemila anime, superava solo di circa seimila anime il totale di abitanti raggiunto dalle tre dell'ultima fascia, ovvero quelle al di sopra delle cinquemila anime. Tra queste ultime la sola San Lorenzo contava 12.174 anime.

Tutte le ventitré parrocchie suburbane contavano meno di mille anime e sedici si fermavano prima della soglia dei seicento abitanti. Anche nel suburbio le sette cure maggiori raggiungevano un numero di abitanti pari quasi alla somma totalizzata dalle sedici minori.

La distribuzione della popolazione urbana e il suo rapporto con la localizzazione delle parrocchie rispecchiavano lo sviluppo urbanistico della città; tutte le cure maggiori infatti si trovavano al di fuori della seconda cinta muraria e gran parte di esse erano annesse ai conventi di regolari; erano i centri religiosi dei domenicani di Santa Maria Novella, dei francescani di Santa Croce e degli agostiniani di Santo Spirito a dare il nome a tre dei quattro quartieri della città, mentre il quartiere del 'bel San Giovanni' comprendeva il cuore della Firenze medievale dove vi erano le parrocchie più piccole e più antiche. Tutte le quindici cure con meno di seicento anime erano ad esempio all'interno della seconda cerchia muraria e di queste otto nella sola area del Mercato Vecchio e del Ghetto.

La struttura parrocchiale della città era in gran parte ancora quella della città medievale. Solo San Michele in Orto, comunemente conosciuta come Orsanmichele, era parrocchia di recente fondazione, avendo avuto la cura d'anime nel 1769 con la soppressione della cura di San Romolo. Tutte le altre parrocchie risultavano essere tali già nel XIV secolo.

Ancora nel 1731, prima della successione asburgo-lorenese, le parrocchie cittadine erano ben quarantanove. Nel 1755 veniva soppressa Sant'Apollinare e annessa alla Badia Fiorentina. Tra il 1768 ed il 1771 furono soppresse oltre San Romolo, San Bartolomeo in via Cacjiaoli, San Firenze (annessa a San Remigio), Santa Maria Nipotecosa, San Donnino degli Adimari, Santa Maria degli Alberighi, San Tommaso in Mercato Vecchio, San Benedetto della Canonica, annesse alla Metropolitana. Nel 1778 cessava di essere parrocchia San Procolo e il suo territorio veniva unito alla Badia. «Il permanere delle antiche circoscrizioni parrocchiali durante i secoli – scrive a questo proposito Carlo Fantappiè – può essere ricondotto a diversi motivi, ma un'azione decisiva in questo senso era stata sicuramente esercitata dal sistema di esazione delle decime che ogni parroco aveva diritto di riscuotere dai propri fedeli. Ogni diminuzione di parrocchiani a vantaggio di altri rappresentava, o meglio era avvertita dal parroco, come un attentato alle proprie rendite»[10]. Del resto gli stessi provvedimenti di soppressione raramente avevano decorrenza immediata; essendo i benefici perpetui la soppressione della cura diventava effettiva solo alla morte del rettore titolare.

Nel 1778 il Regio Diritto chiedeva alla curia fiorentina che le parrocchie all'interno delle mura non avessero porzioni di popolo nel suburbio. Il 17 settembre 1778 la parte fuori le mura di San Niccolò Oltrarno veniva affidata alla vicina suburbana cura di San Leonardo in Arcetri; l'1 marzo 1781 veniva eretta la cura di San Iacopo in Polverosa, cui venivano affidati i popoli di quella soppressa di San Donato in Polverosa, unita all'omonimo monastero di monache, e del suburbio già di giurisdizione di Santa Lucia sul Prato.

Nel provvedimento vi sono due precise linee di azione auspicate dal governo leopoldino: da un parte la razionalizzazione territoriale, tendente a far coincidere giurisdizioni ecclesiastiche e civili (il suburbio fiorentino faceva infatti parte

delle Comunità confinanti con Firenze); dall'altra, la chiara preferenza per le cure secolari, staccate dai monasteri o conventi regolari. Nel 1784 verrà costruita la chiesa di Santa Maria al Pignone, destinata ad essere la parrocchia del popolo suburbano già di giurisdizione della urbana Santa Maria in Verzaia, soppressa lo stesso anno e annessa a San Frediano in Cestello.

Evidenti erano le differenze tra le rendite; soprattutto non vi era proporzione tra numero di anime, grandezza della cura e rendita. Parrocchie con poche anime potevano avere anche il doppio di rendita rispetto a cure che avevano invece il doppio della popolazione. Nel suburbio per esempio il curato di San Leonardo in Arcetri, pur dovendo far fronte a 828 anime, poteva contare su di una rendita netta di soli ventiquattro scudi annui; infatti la rendita lorda di centoquattro scudi era considerevole, ma altrettanto lo era il totale degli aggravi pari a più di ottanta scudi. Il non lontano parroco di San Vito e Modesto a Bellosguardo con sole 230 anime godeva di una entrata netta di ottantaquattro scudi. Il curato di San Martino a Montughi, cura con 490 anime, aveva un'entrata netta di venticinque scudi.

Stesse sperequazioni si ritrovavano nelle cure urbane. Non vi era ad esempio proporzione tra il curato del Duomo, 117 scudi netti di rendita con 1.707 anime, e il curato di San Simone, cinquantadue scudi netti con 2.430 anime. La situazione di privilegio del primo risalta ancora di più se si considera che il curato del Duomo almeno per i servizi liturgici poteva contare sui canonici e sui cappellani della chiesa cattedrale.

Già queste indicazioni sarebbero sufficienti a dimostrare alcune gravi carenze della struttura parrocchiale, la cui vitalità istituzionale era minata alla base dal sistema dei padronati. Sotto questo aspetto il dato più evidente è la insussistenza pressoché totale della libera collazione; eccetto San Ruffillo, tutte le altre chiese curate cittadine erano di patronato di regolari, privato, regio o di popolo. Sei parrocchie erano dipendenti da monasteri femminili; il che non comportava solo il padronato sulle chiese ma spesso anche l'amovibilità dei rettori. Altre tredici cure erano di padronato di ordini e congregazioni di regolari, di cui dieci gestite direttamente da questi ultimi, perché annesse ai conventi. E fra queste parrocchie di regolari vi erano senz'altro le maggiori chiese della città, non solo per dimensioni ma anche per tradizioni storiche: si trattava infatti di chiese ricche di cappelle, reliquie, particolari devozioni e immagini sacre che configuravano spesso veri e propri poli di attrazione devozionale extra-parrocchiali. Basti pensare a Santa Maria Novella, San Marco, la Badia, Santa Trinita, San Pancrazio e Santa Maria Maggiore. Nove erano poi le cure di patronato regio, sette quelle di patronato privato. In città solo Sant'Andrea in Mercato dipendeva dal potente capitolo di San Lorenzo, mentre la cura di San Michele delle Trombe era di patronato di una congrega dei preti secolari, intitolata alla Visitazione. Solo tre le cure di patronato di popolo e una del Magistrato del Bigallo associato alla Compagnia dei Buonomini ed alla famiglia Galli.

Quanto alle ventitré cure suburbane, solo due erano di patronato vescovile; nove di patronato privato, quattro di popolo, tre di regolari, due del capitolo del Duomo, uno del capitolo di San Lorenzo, uno dell'inquisitore pro tempore e uno dell'ospedale di Bonifazio.

C'è da chiedersi tuttavia in che termini il diritto di patronato fosse realmente esercitato a questa data nelle cure cittadine; le già menzionate iniziative legislative leopoldine tese a garantire che le parrocchie fossero affidate a sacerdoti di provati costumi, colti e preparati, attraverso la procedura del concorso obbligatorio avanti il vescovo, non intendevano tanto minare alla base i diritti legati al patronato, quanto rendere più sistematici possibili i criteri meritocratici superando così le logiche di clientela.

3. I capitoli della Metropolitana e della basilica di San Lorenzo

Nella città di Firenze ancora a fine Settecento erano vivi e soprattutto operanti e quindi esercitanti giurisdizione alternativa e concorrenziale a quella ordinaria del vescovo due capitoli canonicali: quello della Metropolitana e quello della basilica di San Lorenzo.

Se le prime notizie della canonica del Duomo risalgono al 741, le *Constitutiones* ancora in vigore nel XVIII secolo erano quelle fissate dal vescovo Ardingo nel 1231 pur con le successive modificazioni come la perdita della prerogativa di eleggere il vescovo mantenuta fino al XIV secolo[11]. Il capitolo della cattedrale a fine Settecento contava quarantadue canonici comprese le cinque dignità: arcidiacono, arciprete, decano, proposto e suddecano[12].

I patronati dei restanti canonicati erano la visibile testimonianza del peso esercitato nei secoli dalle arti e dalle corporazioni nonché dalle famiglie del patriziato cittadino: dodici erano dell'Arte della Lana, due della famiglia Medici, seguita dalle famiglie Martelli, Buondelmonti, Pucci, Bardi, Adimari, Cattani, Pazzi, Girolami, Ricasoli, Gianfigliazzi; tredici canonicati erano invece di libera collazione. Nel 1770 con la soppressione delle corporazioni il patronato dei dodici canonicati dell'Arte della Lana passò al granduca.

Nel 1782, all'epoca della seconda edizione del *Catalogo de' Canonici* di Salvino Salvini, tutti i canonici erano di famiglia aristocratica, il fior fiore della nobiltà cittadina e, cosa ancor più significativa, membri di un patriziato che non aveva solo considerevoli patrimoni familiari e conseguente peso economico-sociale ma era anche inserito nei ranghi dell'articolata amministrazione granducale, sia centrale che periferica.

Il capitolo del Duomo godeva del patronato della cura urbana di Sant'Andrea in Mercato, di quelle suburbane di San Bartolomeo a Cintoia e di Santa Lucia a Massapagani; nella diocesi quello sulla pieve di San Giovanni Battista

a Cornacchiaia e su San Giovanni a Firenzuola, della pieve di San Giovanni Battista a Signa, di San Giovanni Battista a Segni e di San Michele a Ferrona, nel piviere di Santa Maria a Fagna. Vi erano anche canonicati con particolari diritti di patronato: il canonicato Pazzi possedeva la pieve di San Cassiano in Padule, quello Cattani la cura di Sant'Andrea in Camoggiano, quello Gianfigliazzi la pieve di San Lazzaro a Lucardo e della cura di San Tommaso a Certaldo e infine il canonicato Pucci, associato alla mensa episcopale, la cura di Lucia a Ligliano. La maggior parte di questi patronati, come di altri privilegi, concessioni e onorificenze, erano stati concessi nel corso dei secoli da papi e imperatori per accrescere le entrate del capitolo; nel 1731 Clemente XII, il fiorentino Lorenzo Corsini, confermò con breve del 2 gennaio la Bolla di Leone X del 1515 che a sua volta ricapitolava le diverse concessioni in favore dei canonici riconoscendo loro il diritto di portare «la Cappa magna paonazza collo strascico, e cappuccio foderato di pelle, la sottana lunga, e mantellata paonazza, cordone rosso al cappello, calze, e goletta paonazza»[13].

Oltre ai quarantadue canonici vi erano ben centosette cappelle di cui solo due erano di patronato della mensa arcivescovile ed una uffiziatura.

Solo un'indagine accurata sui patronati, sulle rendite e sulle nomine sia dei canonicati che delle cappellanie potrebbe darci il quadro completo del peso che complessivamente il capitolo del Duomo aveva nella vita istituzionale della Chiesa di Firenze.

Se alla fine del '700 i poteri del capitolo erano notevolmente ridimensionati rispetto all'età medievale e alla primissima età moderna, il 'senato' della Chiesa fiorentina piuttosto che coadiuvare il vescovo nella sua azione di governo continuava ad essere un centro di potere concorrenziale o comunque condizionante quello vescovile. Antonio Martini, scelto da Pietro Leopoldo alla cattedra di Zanobi nel 1781, dovrà soffrire di un pregiudiziale malcontento del capitolo per non essere né fiorentino, né aristocratico.

Ma era soprattutto il reticolo di clientele ecclesiastiche e politiche insieme, quel coacervo di interessi di natura diversa rappresentato dall'istituto del patronato laicale, strumento delle strategie del patriziato cittadino, infine i legami familiari o di clientela tra i singoli canonici e i funzionari dell'amministrazione granducale a rendere più lenta, macchinosa e difficile l'azione di governo pastorale. Si tratta per quanto riguarda il caso fiorentino di fine antico regime di una storia ancora da scrivere ma di cui conosciamo singoli frammenti di per sé significativi.

Nel 1782 l'arcivescovo Martini riuscì a convincere il canonico Bindo Ferdinando Peruzzi alla rinunzia del canonicato ventiduesimo, quarto dell'Arte della Lana; il rampollo del ramo cadetto di una antica famiglia patrizia era totalmente inadatto alla vita ecclesiastica e in cambio della rinunzia fu assunto come guardaroba reale. La perdita della prebenda canonicale segnò tuttavia un

ulteriore fattore di crisi economica per la famiglia; i risentimenti della madre del canonico, Isabella Aldana, del padre, Bindo Nero Peruzzi, e del fratello, Mauro Peruzzi, monaco vallombrosano a Vernio, si tradussero in volgari e anonime azioni di maldicenza pubblica contro l'arcivescovo, severamente punite dalla polizia granducale. Al di là del fatto di cronaca è significativo che l'ispettore di polizia ricevesse ordine dal granduca di sorvegliare il canonico Vincenzo Bartoli, ex gesuita e animoso antiricciano. Ed in effetti il canonico Bartoli risulterà poi coinvolto nella diffusione di un libretto anonimo contro le riforme ecclesiastiche di Scipione de' Ricci a Pistoia. Nei suoi primi anni di governo mons. Martini dovette affrontare la non limpida opposizione di una cerchia di canonici della cattedrale composta, oltre che da Vincenzo Bartoli, dai canonici Girolamo Gerini e Ottavio Muzzi, entrambi ex gesuiti, dai canonici Roberto Antinori e Ferdinando Nelli, maestro di camera del nunzio apostolico Carlo Crivelli[14]. Anche il rapporto tra Martini e il suo primo vicario generale, il canonico Lorenzo de' Frescobaldi, fu tutt'altro che sereno. Martini, primo arcivescovo di Firenze, non appartenente al patriziato cittadino e proveniente da umile famiglia pratese, volle confermato il vicario del suo predecessore arcivescovo mons. Francesco Gaetano Incontri. Il vicario Frescobaldi si vide tuttavia licenziato non già dal suo diretto superiore, ovvero l'arcivescovo, ma direttamente dal granduca con l'accusa di aver incaricato il parroco della cattedrale Bruni di indurre l'anziano canonico Agostino Ricasoli, ormai in procinto di morte, a ritrattare «certi sentimenti ingiuriosi al Papa e alla Corte di Roma». Dimissionato dal governo civile e non dall'arcivescovo il nobile Frescobaldi non si vide difeso dal suo superiore che anzi approfittò del caso per mettersi accanto persona più fidata sempre del numero dei canonici del duomo, Averardo Corboli[15].

Il capitolo della cattedrale nei primissimi anni dell'episcopato di Martini sembrò coagulare un eterogeneo gruppo di opposizione nel timore che il nuovo prelato segnasse un altro punto di forza del riformismo ecclesiastico-leopoldino. Quanto fosse sbagliata la previsione lo dimostrarono i concreti atti di governo dell'arcivescovo, niente affatto disposto ad essere pedina ma anzi ben consapevole delle sue prerogative di metropolita e di arcivescovo della città capitale[16].

Al di là della storia di Martini arcivescovo, ci preme mettere in rilievo i legami ancora profondi tra capitolo cattedrale e certa aristocrazia cittadina inserita o meno nei ranghi dell'amministrazione civile centrale e periferica del granducato e preoccupata dei riflessi politici economici del riformismo ecclesiastico leopoldino. Basterà qui ricordare che il canonico Bonso Pio Bonsi era fratello di Carlo Bonsi, segretario di Stato; che il canonico Zanobi Mormorai era figlio dell'auditore della Religione di Santo Stefano Antonio Mormorai, poi segretario del Regio Diritto dal 1782 al 1784; ma solo un'indagine accurata potrebbe darci il quadro complessivo di questa rete e dirci quali conseguenze avesse per la vita della Chiesa fiorentina.

Il capitolo di San Lorenzo alla fine del XVIII secolo era composto dal priore mitrato e da nove canonicati detti «antichi» e sei soprannumerari; le cappellanie erano ben ottantacinque, di cui trentaquattro corali[17]. Il capitolo godeva solo di due patronati: quelli su San Marco Vecchio fuori le mura cittadine e su Santa Maria a Sammontana nel piviere di Sant'Ippolito in Valdelsa.

Nel 1781 sia il priore che quasi tutti i nove canonici «numerari» erano figure di rilievo della cultura e delle istituzioni ecclesiastiche cittadine: il priore Raimondo Vecchietti risultava nelle terne per le nomine vescovili di Pietro Leopoldo per le diocesi di San Sepolcro nel 1778 e di Firenze nel 1781; e già nel 1770 l'allora segretario del Regio Diritto Giulio Rucellai lo aveva proposto per Borgo San Sepolcro[18]; Antonio Sarti, viceprefetto della Biblioteca Laurenziana e professore di greco nello *Studium* di Firenze; Pier Nolasco Cianfogni, storico erudito e autore delle *Memorie istoriche della Basilisa Laurenziana* pubblicate nel 1804 postume da Domenico Moreni; Giovanni Battista Tognaccini, professore di belle lettere nel seminario di Arezzo e poi cappellano di Corte; Vincenzo Scopetani, stimatissimo membro del collegio teologico di Firenze[19]. Solo indagini di archivio potrebbero permetterci di ricostruire esattamente il quadro del capitolo di San Lorenzo alla fine del XVIII secolo. Certo è il fatto che ancora tra '700 e '800 il priore di San Lorenzo godeva di un prestigio e di una posizione seconda solo a quella dell'arcivescovo.

Sono dunque significative le difficoltà che incontrò l'arcivescovo Martini negli anni '90 del secolo, quando, ormai tramontata la stagione ricciano-leopoldina, si faceva più forte la voce della reazione e lo stesso arcivescovo si vedeva messo sotto accusa per le sue posizioni troppo debolmente allineate a quelle della Santa Sede. Il priore Niccolò Laparelli Baldacchini, già canonico e vicario generale della città natale Cortona, tra il 1797 ed il 1798 si fece promotore di pubbliche accuse contro le dottrine teologiche insegnate nel seminario arcivescovile sospettate addirittura di essere gianseniste[20].

La misura delle difficoltà di governo che ancora a fine Settecento un vescovo poteva incontrare a livello istituzionale è ben esemplificata dalla questione della formazione del clero. Poco prima della morte di Martini, avvenuta il 31 dicembre 1809, su 371 chierici solo 117 frequentavano il seminario arcivescovile e 254 seguivano diversi percorsi formativi. Nel 1812 la situazione non era cambiata: su 283 chierici, 112 erano i veri e propri seminaristi, 103 frequentavano la Scuola Eugeniana, diciannove la Scuola dei chierici di San Lorenzo, undici quella di Empoli, altrettanti quella di Castelfiorentino, sei il piccolo seminario di Firenzuola eretto proprio da Martini, altri sei la collegiata di San Casciano Val di Pesa, quattro la Scuola della prepositura di San Martino a Gangalandi alla Lastra a Signa[21]. Nonostante i tentativi di Martini di accentrare nel seminario la formazione sacerdotale, permaneva una pluralità di centri formativi orgogliosi di una tradizione storica e dotati di una autonomia niente affatto relativa; si

pensi solo alla Scuola Eugeniana legata al capitolo cattedrale o a quella di San Lorenzo anch'essa legata al capitolo della omonima basilica. E non poche furono le difficoltà superate da Martini per unire nel 1784 le scuole ecclesiastiche del Battistero di San Giovanni al Collegio Eugeniano[22].

4. Gli ordini regolari

I monasteri e conventi maschili in città erano venticinque; cinquantadue quelli femminili. Nell'intera diocesi le case dei regolari maschili erano sessantuno e quelle femminili sessantasette, di cui dieci solo nel suburbio[23].

In città tre quartieri su quattro - Santa Croce, Santa Maria Novella e Santo Spirito - prendevano il loro nome dai conventi rispettivamente dei minori conventuali, dei domenicani e degli agostiniani. La loro presenza si radicava così profondamente nella storia della città da rappresentare un tutt'uno con essa. Nei loro chiostri e negli oratori annessi, come vedremo, erano nate molte compagnie laicali e l'elevato numero nelle loro chiese di cappelle fondate dalle più ricche e nobili famiglie fiorentine dimostra la loro particolare importanza nel tessuto sociale della città[24].

Alcuni conventi in particolare fungevano da veri e propri poli di attrazione devozionale, dove si consumavano cerimonie liturgiche che rinnovavano annualmente il senso di appartenenza e la stessa identità urbana: basti pensare, per quanto riguarda la devozione mariana, in particolar modo alla festa della Santissima Annunziata, il 25 marzo, celebrata con sontuosa pompa nell'omonima chiesa dei Servi di Maria. Festa che fino al 1749 aveva rappresentato anche il capo d'anno del calendario fiorentino. Festa seconda forse solo alla processione del *Corpus Domini* o a quella di San Giovanni, patrono della città. Non è certo questo il luogo di considerare il legame storico tra ordini religiosi e identità urbana; ci limiteremo a fornire un quadro quantitativo della presenza dei regolari nel tessuto sociale urbano.

Nel corso del XVIII secolo è possibile rilevare almeno due tendenze: una generale diminuzione degli effettivi in tutti gli ordini e congregazioni, eccetto il caso dei padri scolopi, e la presenza ancora radicata dei cosiddetti 'conventini' nelle campagne a fronte di un elevato numero di individui nelle sedi di Firenze.

Per quanto riguarda il dato numerico, in città tra il 1767 ed il 1782 vi fu un calo di frati e monaci pari al 19,2%. La flessione riguardò soprattutto i religiosi professi (22%) e in maniera minore i conversi (13%). In campagna, nello stesso arco di tempo, il calo totale si assestava al 12,7%. Qui i religiosi diminuivano del 7,4%, i conversi del 22%. Dal confronto dei dati, completamente divergenti tra città e campagna scaturiscono due osservazioni: da una parte è evidente la generale crisi di vocazioni, testimoniata dal netto calo dei conversi nelle campagne,

calo non riequilibrato da un pari aumento di conversi nella città; dall'altra parte si conferma la tendenza degli ordini regolari alla urbanizzazione. È da ricordare infatti che è nelle città che i giovani conversi potevano con più comodità frequentare le scuole degli ordini.

Se tra il quindicennio 1767-1782 notevole fu dunque la crisi numerica dei regolari nella città, crisi di identica portata quantitativa si registrò nella campagna nel quinquennio 1782-1786. Pari al 18,3% fu infatti il calo totale nella campagna a fronte del solo 1,3% nella città. Ma anche qui sono i dati disaggregati che ci forniscono le informazioni più interessanti. In campagna diminuiscono sensibilmente sia professi (-22,2%) sia conversi (-10,2%); in città il calo dei religiosi si arresta al 5,4% e i conversi aumentano del 7%. Sia la diminuzione dell'entità del calo dei religiosi che l'aumento dei conversi sono chiare conseguenze dell'azione governativa sui regolari, azione tesa alla soppressione dei piccoli conventi nelle zone rurali. Azione non priva di contraddizioni; se infatti da un parte si insisteva sull'argomento, divenuto ormai 'classico', dell'eccessivo numero di conventi e frati, dall'altra si invitava i superiori a fornire di un numero adeguato di individui i conventi della campagna, in modo da assicurare un servizio spirituale e di istruzione primaria alle popolazioni contadine.

Nel quindicennio 1767-1782 furono i domenicani quelli che videro svuotarsi di più i loro conventi; i domenicani gavotti calarono del 38%, quelli dell'ordine grande del 19%, per una media del 28,5%. Un calo minore registrava la più ramificata famiglia francescana che si attestava al 17,2%. Ma anche qui le differenze erano notevoli. La crisi fu più acuta per i conventuali (-40%), poco superiore alla media quella degli osservanti (-22%) e minima quella dei cappuccini (-6,7%). Poco superiore il calo dei serviti (-22,5%), un ordine tuttavia caro alla memoria di Firenze che lo vide fondare. Gli agostiniani nel complesso diminuivano del 11,5% e i carmelitani del 17,5%.

In proporzione gli ordini monastici tenevano di più. Vallombrosani e cistercensi rimanevano pressoché sugli stessi livelli. Olivetani e camaldolesi vedevano calare il numero dei loro conventi cittadini di poche unità, rispettivamente sei e tre. I cassinesi nel 1782 avevano sei monaci in più rispetto al 1767.

Per quanto riguarda il mondo monastico femminile il primo dato rilevante è la persistenza ancora alla fine del secolo di una massiccia presenza numerica di religiose; nel 1781 i conventi e conservatori erano ben sessantasette, di cui cinquantadue entro le mura cittadine, dieci nel suburbio, due a Empoli, uno a Borgo San Lorenzo, uno a Luco nel Mugello e uno a San Casciano in Val di Pesa. La popolazione monastica femminile era nel 1782 pari a 2.072 religiose, di cui 1.196 velate e 876 converse.

Pochi erano stati gli interventi di soppressione nel corso del secolo; nel 1734 i conventi di San Miniato al Ceppo delle benedettine e di San Luca delle agostiniane, situati in via San Gallo, venivano incorporati al vicino Spedale di

Bonifazio. Nel 1750 il convento dei Santi Filippo e Jacopo del Ceppo era destinato all'uso di manicomio. Nel 1751 Santa Caterina dei Talani, con l'annesso ospedale, passava al Magistrato del Bigallo che lo avrebbe alienato; nel 1777 Santa Caterina al Mugnone, già dal 1591 rifugio per ragazze abbandonate gestito sempre dal Bigallo, veniva definitivamente soppresso e trasformato in scuole pubbliche del quartiere di San Giovanni. Nel 1779 il convento di Santa Agata veniva occupato dalle Montalve di via Sant'Antonino.

Tra il 1767 e il 1782 complessivamente le religiose erano diminuite del 12,5%, pari a 297 individui. Il dato più interessante, e che dimostra la stabilità del sistema, è il fatto che se il calo delle velate si attestava al 8,7% quello delle converse era appena del 2,5%; il chiostro rappresentava ancora per molte famiglie della nobiltà la strada più facile per il mantenimento del patrimonio familiare comunque la strada percorribile al fine di sistemare le figlie non destinate a maritarsi. I conventi risultavano ancora essere quei preziosi «recinti» sui cui ha scritto pagine chiare Gabriella Zarri[25].

Il confronto tra i dati del 1782 e quelli del 1786 dà la misura degli effetti della riforma del 1785, che istituiva i conservatori laddove le monache avessero optato per l'abbandono della vita comune.

Se guardiamo alle rendite, ai dati del 1767, osserviamo una disparità tra i vari conventi. La ripartizione delle rendite annuali per il numero delle religiose indica la persistenza di diversità, talora anche profonde, di risorse e quindi di condizioni di vita all'interno dei chiostri; differenze, è bene ricordarlo, riconducibili all'estrazione sociale delle religiose stesse.

Il confronto delle entrate del 1767 con quelle del 1786 mostra un sensibile miglioramento delle condizioni economiche; ben trentadue conventi vedono aumentate le loro rendite e in alcuni casi anche in maniera vistosa, come il convento delle Murate che vide le sue entrate passare da 5.848 a 8.200 scudi. Tuttavia se analizziamo i bilanci del 1786 solo pochi conventi risultano avere grossi margini di manovra. Nella maggior parte dei casi le entrate riescono di poco a coprire le uscite. È bene comunque ricordare che solo un'analisi dettagliata dei singoli conventi potrebbe effettivamente ricostruire il quadro economico in maniera esaustiva. La fonte da noi utilizzata, ovvero i prospetti che aveva sul suo tavolo di lavoro il granduca, non è fonte del tutto attendibile soprattutto se non confrontata con altre.

La nostra analisi ha indicato sommariamente il quadro generale. Anche a Firenze, come nel resto della Toscana, il riformismo leopoldino in merito alla struttura degli ordini regolari andava a operare su di un apparato ormai, per diverse ragioni, in crisi e che si dimostrerà nella maggioranza dei casi incapace di reagire di fronte al costituirsi di moderne strutture burocratiche statali[26].

5. Le compagnie laicali urbane

Se gli ordini regolari, con le loro chiese ricche di storia cittadina ed espressione stessa delle identità urbane, identità civili e religiose insieme, rappresentavano senza dubbio un'azione centrifuga rispetto alla parrocchia urbana, tale azione veniva esercitata ancora con più forza dalle compagnie o confraternite laicali[27]. Esse erano vissute e partecipate quale «ombrello protettivo, funzionavano come punti irrinunciabili di appoggio per i singoli individui chiamati a ritagliarsi uno spazio nel teatro della vita comunitaria»[28].

Una fonte di rilevamento del fenomeno è costituita, come abbiamo già detto in apertura, dal censimento ordinato dal governo e compilato, in base alle dichiarazioni dei parroci, da Carlo Giusti nel 1783. A questa data le compagnie religiose cittadine erano centocinquantuno, le congreghe e congregazioni settantaquattro, quindici le centurie e sei le «buche». Dieci erano le congreghe di soli ecclesiastici a cui si aggiungeva una centuria di soli sacerdoti secolari. Il dato più rilevante è l'elevato numero di oratori di proprietà delle confraternite o comunque a loro assegnato in uso esclusivo. Così, seppur comprensivo di ex chiese curate, il numero totale degli oratori era di centoventiquattro.

Rispetto al 1734 il numero delle compagnie era sceso solo di undici unità[29]; dato che è senza dubbio espressione della vitalità di questi istituti laicali, vitalità che, come vedremo, non si esprimeva solo nella pratica religiosa ma anche nella mutua assistenza caritativa.

Le confraternite, spesso dotate di oratorio proprio, capaci di stipendiare un prete secolare o regolare sia per la soddisfazione degli obblighi di messa sia per le pratiche religiose (novene, tridui, feste dei santi titolari) risultavano così centri antagonisti alla parrocchia nella cui circoscrizione si trovava. La rete delle compagnie disegnava così circoscrizioni di appartenenze 'ecclesiali' che si andavano a sovrapporre, sostituire e scontrarsi con quelle più propriamente 'ecclesiastiche'. Del resto la natura dei vincoli che legavano i confratelli di una compagnia andava oltre gli ambiti propri dei vincoli di appartenenza parrocchiale. Erano vincoli sociali quelli che legavano soprattutto gli appartenenti alle compagnie. Esse erano il segno visibile di interessi di gruppi professionali o rappresentavano l'occasione di entrare in reti di solidarietà, capaci di garantire una assistenza sociale, soprattutto in caso di morte, malattia, matrimonio o monacazione delle figlie.

Alla data della nostra istantanea sulle istituzioni ecclesiastiche fiorentine, ovvero sul finire del XVIII secolo, quanto le compagnie laicali, nate nel corso del basso medioevo, agivano da agenzie di protezione sociale? Quanto l'appartenere ad una di queste organizzazioni garantiva in termini reali ad artigiani, servitori, lanaioli, sarti o orefici un'assistenza in caso di malattia, una dote in caso di matrimonio o monacazione delle figlie, oppure il trasporto o le messe di suffragio in caso di morte? Tutti eventi, è bene osservare, che rappresentavano

rischi sociali di notevole portata. La carità su questa terra faceva un tutt'uno con quella spirituale del mondo dell'aldilà. Così le messe in suffragio per le anime del purgatorio dei propri iscritti rappresentavano riti sociali all'insegna della solidarietà, in cielo come in terra. Ed ancora: quanto iscriversi ad una compagnia, e ad una piuttosto che ad un'altra, significava ottenere un riconoscimento sociale, un attestato di arrivo ad un traguardo e quindi un ampliare la propria rete di conoscenze e relazioni sociali?

Rispondere a queste domande in maniera dettagliata vorrebbe dire cambiare il nostro oggetto di indagine. In questa sede sarà sufficiente mettere in rilievo da un lato l'attività e dall'altro la composizione sociale delle confraternite.

Le attività erano di natura duplice: la prima prettamente religiosa, l'altra di assistenza appunto verso i confrati. Quella religiosa consisteva essenzialmente nella partecipazione a particolari cerimonie religiose seguendo un calendario proprio di ogni confraternita. Le cosiddette «tornate», ovvero le periodiche riunioni, potevano essere poche volte l'anno, oppure due o tre volte al mese; talora gli incontri avevano cadenza settimanale. Il rito più diffuso era senz'altro la recita dell'ufficio della Madonna e dell'ufficio dei morti. In alcuni casi seguiva la messa o l'amministrazione del sacramento delle confessione. Momenti particolari erano poi i tridui o le novene in alcune festività dell'anno; in particolare la festa principale era quella del santo titolare della compagnia. Altre compagnie provvedevano alle spese per l'esposizione del Sacramento. Talvolta proprio le singole pratiche devozionali (esposizione del Sacramento, le Quaranta Ore o i tridui o le novene) erano motivo di malumori e scaramucce tra le compagnie e il parroco territoriale. Il priore di San Simone ad esempio mal accettava che la Compagnia di San Carlo Borromeo detta della Borella aprisse a tutti il suo oratorio per l'esposizione del Sacramento, provvedendo anche lui nella parrocchiale all'esposizione.

Altre funzioni particolarmente sentite come momenti forti della vita religiosa della confraternita erano le processioni. Prima fra tutte quella del *Corpus Domini*, vero e proprio rito religioso e civile della città di Firenze, nella quale solo le più antiche, prestigiose e ricche compagnie intervenivano seguendo un ferreo ordine di parata a sua volta espressione di un gerarchico ordine sociale. Ma anche le processioni nelle chiese dei regolari avevano le stesse caratteristiche. In tali occasioni le compagnie si presentavano come corpo unico nella vita della città e ne ricevevano da essa un visibile riconoscimento. Così nelle coreografie articolate e suggestive delle processioni e delle feste religiose venivano sublimate quelle tensioni quotidiane e la città si vedeva gerarchicamente ordinata ma pacifica e stretta da vincoli di solidarietà come in uno specchio avvolgente e rassicurante.

L'assistenza tra i confratelli partiva proprio dall'accompagnamento materiale e spirituale nel momento estremo; l'iscrizione ad una confraternita garantiva ser-

vizi tutt'altro che secondari, ovvero un decente funerale e una decente sepoltura nonché un numero variabile di messe di suffragio. Ed il numero e la 'qualità' delle messe variava sensibilmente seguendo anche qui confini di appartenenza sociale.

L'assistenza propriamente detta garantiva una gamma di servizi che andavano dal sussidio settimanale in caso di malattia alla erogazione della dote in caso di monacazione o matrimonio delle figlie degli iscritti. Spesso il meccanismo dell'assegnamento delle doti funzionava per estrazione, sistema che lasciava, come è facilmente immaginabile, spazio a critiche, sospetti e scontri interni. Altra causa di frizioni interne erano le elezioni delle cariche.

L'analisi della composizione sociale delle compagnie è argomento assai complesso e certo non esauribile attraverso la fonte da noi utilizzata, dove le indicazioni in proposito sono purtroppo assai generiche. Solo il sistematico ricorso a studi specifici sulle singole confraternite letti comparativamente ci fornirebbe risposte precise. Il numero delle confraternite di professione, ovvero quelle i cui iscritti facevano esclusivamente parte di un arte, erano ventiquattro. In queste emergono con più evidenza i caratteri di sodalizio di mutuo soccorso. Su centocinquantuno, le confraternite di soli 'artisti', ovvero di iscritti alle soppresse corporazioni, erano sessantatré; dodici quelle composte di artisti e generici 'cittadini', quattordici quelle composte di 'cittadini' e nobili, cinque quelle di soli nobili.

Come è facile immaginare vi erano notevoli differenze tra le quote annuali prescritte, differenze che creavano quindi una situazione di disparità economica e una selezione già al solo accesso. Non solo. Anche all'interno della stessa compagnia, talvolta, erano previste quote differenziate: le donne, poche, pagavano meno degli uomini, gli artigiani meno dei nobili. È evidente quale maggior peso potevano esercitare coloro ai quali la compagnia chiedeva una quota annuale più alta. Nella compagnia di San Francesco detta «il Martello» gli statuti del 1711 prevedevano ad esempio un «collegio», composto di quaranta iscritti, paganti quattro lire annue e una sessione «generale» composta dagli altri sessanta iscritti, paganti due lire. E se l'iscrizione, la cosiddetta «entratura», nel «collegio» costava quattordici lire, l'ingresso nella «generale» meno della metà, ovvero sei lire.

Generalmente a tasse annuali elevate corrispondeva una estrazione sociale medio alta (nobili e cittadini) e un non troppo elevato numero di iscritti; a tasse non troppo elevate, non superiori alle due lire, corrispondeva una estrazione medio bassa (artigiani titolari di botteghe e salariati).

Oltre alle condizioni di accesso e alla composizione sociale, anche il numero di iscritti, il reclutamento territoriale, nonché l'organizzazione interna definivano i caratteri di ciascuna compagnia. Si andava da un minimo di dieci a un massimo di ottocento iscritti. Solitamente prevaleva il modello della associazione ristretta; il numero degli aderenti in novantatré compagnie su centocinquantuno non superava i cento individui. Il numero totale degli iscritti era di 22.538, ma, considerando anche le congregazioni e le centurie, raggiungeva i 37.000 individui. Ciò

significherebbe che il 50% della popolazione della città era iscritta a compagnie o congregazioni. Questi dati presentano non poche difficoltà nella loro utilizzazione: si deve infatti tenere conto da un lato del fenomeno delle iscrizioni plurime e dall'altro dei margini di errori del censimento del 1783. E tuttavia sono dati che lasciano intravedere senza dubbio che ancora a fine '700 il mondo associativo delle confraternite laicali era tutt'altro che marginale, rappresentando ancora uno degli aspetti centrali della vita associata nel contesto cittadino.

Considerando solo le tasse annuali, quindi escludendo i patrimoni, le compagnie e congreghe della città ogni anno raccoglievano 8.000 scudi. Cifra che probabilmente è inferiore a quella realmente raggiunta, perché non vi sono incluse offerte particolari, lasciti e patrimoni sia immobili che mobili. Cifra di tutto rilievo se si pensa che il 'vuoto', ovvero il deficit, dell'ospedale di Santa Maria Nuova era di 7.000 scudi annui[30].

La distribuzione delle compagnie nelle diverse circoscrizioni parrocchiali ci fornisce alcuni dati di particolare interesse. In primo luogo le compagnie si concentrano attorno alle chiese dei regolari. Se si eccettua il caso di San Lorenzo, tutte le parrocchie con il maggior numero di confraternite avevano nel loro territorio i principali conventi di regolari. Nella popolosa parrocchia di San Frediano, ad esempio, su sedici compagnie, ben quattro facevano riferimento ai padri carmelitani di Santa Maria del Carmine, altre cinque ai padri agostiniani di Santo Spirito. Solo due, quella di San Frediano detta la Bruciata e quella del Sacramento, avevano legami per così dire 'istituzionali' con la parrocchia. Stesso discorso potrebbe essere fatto per le parrocchie di San Simone e San Michelino Visdomini, che avevano nel loro territorio rispettivamente i frati minori di Santa Croce e i serviti della Santissima Annunziata. Santa Maria Novella, convento domenicano, e San Iacopo dei Fossi, monastero vallombrosano, avevano la cura; e non a caso anche loro figurano tra le parrocchie con il maggior numero di confraternite. Su centocinque tra compagnie, buche, congregazioni e centurie che avevano un direttore spirituale nel 1783 ben settantuno si affidavano a un regolare.

Tutto ciò conferma che i legami istituzionali tra parrocchie e compagnie si mantenevano deboli; le confraternite, dotate di patrimoni talvolta ingenti, comunque indipendenti economicamente, potevano esercitare la loro azione in piena autonomia rispetto ai curati; potevano cioè ad esempio promuovere culti e celebrazioni diventando così centri concorrenti alle stesse parrocchie. Talvolta non solo particolari riti ma anche l'insegnamento della dottrina poteva diventare oggetto di malumore tra parroco e compagnie. Il curato di San Simone si lamentava ad esempio di non avere nessun peso nella gestione del catechismo ai ragazzi gestito dalla compagnia di San Carlo Borromeo.

Per quanto riguarda le denominazioni, indice della sensibilità devozionale, su centocinquantuno compagnie, ottanta erano intitolate ai santi, ventisette alla Madonna e quarantadue avevano denominazioni cristologiche. Tra queste ulti-

me sono comprese chiaramente le compagnie del Sacramento, che solitamente erano legate alla parrocchia, dedite all'accompagnamento del viatico e al trasporto dei defunti. Anche tra le congregazioni netta è la prevalenza del culto dei santi (trentotto casi), di buona misura maggioritario al culto mariano (ventiquattro casi) e ai titoli cristologici (dieci casi). Pochi, considerato il numero, i casi di omonimie tra i titoli ai santi. Tra i titoli mariani il più frequente è quello dell'Assunzione, seguito dalla Vergine del Rosario e la Santissima Concezione.

La documentazione da noi esaminata non ci fornisce la possibilità di indagare l'effettiva pratica religiosa delle confraternite né di stabilire se a Firenze fosse in atto una trasformazione in senso 'borghese' delle stesse come ha verificato invece Carlo Fantappiè per Prato. E tuttavia su alcuni dati possiamo soffermarci. È chiara innanzitutto l'entità del fenomeno; le compagnie con la loro stessa organizzazione interna, con le loro particolari feste e celebrazioni, con i loro oratori, dotati di sagrestie, suppellettili e parati liturgici nonché venerate reliquie, fungevano da forti centri di aggregazione sociale. Attraverso l'erogazione di sussidi dotali e attraverso l'assistenza diretta rappresentavano 'agenzie' che oggi potremmo chiamare di assistenza sociale per numerosi lavoratori artigianali e salariati. Per il ceto dei cittadini, privi a differenza dei nobili di antichi retaggi, rappresentavano l'occasione, attraverso le cariche onorifiche, di vedere riconosciuto pubblicamente lo stato economico e sociale raggiunto. Prive di legami istituzionali con le parrocchie, dotate di propri e particolari statuti, economicamente autosufficienti, le confraternite si configuravano come aggregazioni difficilmente controllabili. Su questa realtà così articolata Pietro Leopoldo interverrà con uno dei provvedimenti più radicali del suo governo, ovvero la soppressione totale e la ricostituzione per ogni parrocchia di una sola compagnia di carità con unico statuto.

6. Considerazioni conclusive

Il quadro tracciato è – è opportuno sottolinearlo – un quadro parziale: mancano infatti l'analisi di *Spedali*, *Opere* o altre istituzioni assistenziali caritative; istituzioni che in antico regime non avevano e non potevano avere carattere 'laico' ma neppure carattere esclusivamente 'ecclesiastico'. L'istantanea che abbiamo scattato ci conferma come ancora nell'ultimo ventennio del Settecento una Chiesa locale come quella fiorentina presentasse tutti i caratteri di una Chiesa di antico regime: un vescovo, magari forte della consapevolezza del suo *munus episcopale*, ma di fatto ostacolato nel concreto esercizio di governo; impedito dall'esercizio del patronato privato su parrocchie e cappellanie, dal sistema beneficiale che era, è bene ripeterlo, materia di diritto privato; impedito dall'autonomia ancora molto forte degli ordini regolari maschili e dalla difficoltà del pieno con-

trollo di quelli femminili e dalla natura appunto mista di una serie di istituzioni che solo la mentalità contemporanea potrebbe definire ecclesiastiche in senso stretto. La rete di confraternite laicali ad esempio sfuggiva, nonostante i tentativi messi in opera dai vescovi, al pieno controllo dei rispettivi ordinari diocesani.

Al di là dell'immagine di istituzione granitica e immutabile, impermeabile alla storia perché maestra del tempo, la Chiesa cattolica ha subito profondissime trasformazioni nel tempo. Trasformazioni di cui essa stessa ha provveduto poi a far perdere le tracce quasi a nascondere i segni del tempo, sospettosa della storia e della sua capacità intrinsecamente critica. Potrebbero sembrare osservazioni banali. E tuttavia, forse per il particolare contesto odierno di sottovalutazione o svalutazione della storia come disciplina scientifica, non lo sono. La Chiesa cattolica in occidente nel suo complesso e quindi anche quelle che oggi chiamiamo Chiese locali hanno subito profonde modifiche istituzionali e ideologiche, intendendo con questo termine tutto ciò che attiene all'autocomprensione e all'autorappresentazione di se stessa e di se stesse[31]. La Chiesa piramidale, con al vertice la monarchia papale, il centralismo curiale romano, la santificazione in vita della figura del papa e del suo ruolo, la ipervalutazione non solo e non tanto degli specifici atti di magistero del pontefice ma anche del suo pensiero, della sua omiletica, delle sue prese di posizioni pubbliche sono fenomeni tipicamente contemporanei; sostanzialmente storia degli ultimi due secoli seppur storia dalle radici lontane e anche lontanissime se vogliamo[32]. Ma un conto è interrogarsi sulle linee di continuità profonde che legano, non vi è dubbio, la riforma gregoriana dell'XI secolo con il centralismo curiale di cui sopra, un conto è deformare il passato remoto con la lente del presente o del passato prossimo.

Senza dubbio chi pratica i secoli medievali e moderni ha molte meno difficoltà a recepire queste osservazioni. Diverso il discorso per gli studi di storia contemporanea. I processi di laicizzazione e di secolarizzazione dello Stato, delle istituzioni pubbliche in senso lato e della società segnano effettivamente una novità epocale; come è noto la Chiesa cattolica romana nella massima espressione del suo magistero condannò radicalmente e ripetutamente tali processi; la laicizzazione dello Stato fu giudicata dalla Chiesa come un misconoscimento dei diritti della verità in primis e un attentato alla sua libertà. E tuttavia la Chiesa cattolica, anche nella sua espressione romana, non fu mai libera quanto nell'epoca della laicizzazione dello Stato e della società.

Non sono mancate evidenti contraddizioni nella politica dei governi liberali, separatisti o concordatari che fossero; ma è fuori di dubbio che con il venir meno del quadro istituzionale e ideologico dell'antico regime la Chiesa nel suo complesso ebbe la possibilità di acquistare una libertà di movimento e un'autonomia impensabili fino a pochi decenni prima. Di questo si resero conto i cattolici liberali e gli spiriti più riformatori: Antonio Rosmini delle Cinque Piaghe ne è un esempio. Il roveretano infatti non nascondeva la semplice realtà storica: i poteri

laicali, quello del principe e non solo, avevano pesantemente compromesso la libertà della Chiesa nella nomina dei vescovi, nell'azione pastorale concreta[33].

Note

[1] La bibliografia che segue comprende solo i contributi più significativi: M. Ronzani, *La 'chiesa di comune' nelle città dell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, «Società e storia», XXI (1983), pp. 499-534; M. Ronzani, *Vescovi, capitoli e strategie famigliari nell'Italia comunale*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 99-146; G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F. Trolese, G.M. Varanini (a cura di), *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del convegno (Brescia 1987), Roma, Herder, 1990; A. Torre, *Il vescovo di antico regime: un approccio configurazionale*, «Quaderni storici», XXXI (1996), pp. 199-216; M. Pellegrini, *Vescovi e città. Una relazione nel medioevo italiano*, Bruno Mondadori, Milano, 2009. Per la Toscana si vedano: G. Francesconi (a cura di), *Vescovi e città nell'Alto Medioevo: quadri generali e realtà toscane*, Atti del convegno (Pistoia 1998), Pistoia, Centro italiano di Studi di Storia e Arte, 2001; M. Ronzani, *La chiesa e il clero secolare*, in F. Cardini (a cura di), *Storia della civiltà toscana. I. Comuni e signorie*, Firenze, Le Monnier, 2000, pp. 261-292; M. Pellegrini, *Chiesa e città. Uomini, comunità e istituzioni nella società senese del XII e XIII secolo*, Roma, Herder, 2004; per l'età moderna i saggi contenuti nel volume *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*, Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini (Firenze 1992), 2 voll., Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1994, II, Parte IV: *Le élites ecclesiastiche nella Toscana moderna* con i saggi di G. Greco, *I vescovi del Granducato di Toscana nell'età medicea*, pp. 655-680, B. Bocchini Camaiani, *I vescovi toscani nel periodo lorenese*, pp. 681-716, G. Tori, *I vescovi della diocesi di Lucca in epoca moderna*, pp. 717-728, M.P. Paoli, "*Nuovi vescovi" per l'antica città: per una storia della Chiesa fiorentina tra Cinque e Seicento*, pp. 748-786. Rimangono centrali gli studi di G. Greco, *La parrocchia a Pisa nell'età moderna (secoli XVII-XVIII)*, Pisa, Pacini, 1984 e di C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Bologna, Il Mulino, 1986; G. Greco, *Le istituzioni della chiesa locale nella Toscana lorenese fra tradizione e riforme*, in Z. Ciuffoletti, L. Rombai (a cura di), *La Toscana dei Lorena. Riforme, territorio, società*, Atti del convegno (Grosseto 1987), Firenze, Olschki, 1989, pp. 201-232; per l'età contemporanea F. Margiotta Broglio (a cura di), *La chiesa del Concordato. Anatomia di una diocesi 1919-1943*, Bologna, Il Mulino, 1977; B. Bocchini Camaiani, *Ricostruzione concordataria e processi di secolarizzazione. L'azione pastorale di Elia Dalla Costa*, Bologna, Il Mulino, 1983.

[2] Sul caso fiorentino si veda: P.D. Giovannoni, *Fra trono e cattedra di Pietro. Antonio Martini arcivescovo di Firenze nella Toscana di Pietro Leopoldo (1781-1790)*, Firenze, Pagnini Editore, 2010; più in generale E. Passerin d'Entreves, *L'istituzione dei patrimoni ecclesiastici e il dissidio fra il vescovo Scipione de' Ricci e i funzionari leopoldini (1783-1789)*, «Rassegna storica toscana», I (1955), pp. 6-27.

[3] G. Greco, *La parrocchia a Pisa* cit.

[4] C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali* cit.

[5] Ricostruisce l'azione pastorale M. Pieroni Francini, *Un vescovo toscano tra riformismo e rivoluzione. Mons. Gregorio Alessandri (1776-1802)*, Roma, Editrice Elia, 1977.

[6] Archivio di Stato di Firenze (poi ASF), *Consiglio di Reggenza*, f. 205, Portate delle chiese curate della diocesi di Firenze, 1781; Archivio storico diocesano di Firenze (poi ASDF), *Fondo Cancelleria, Sezione 5 Benefici Ecclesiastici*, *Portate di chiese*, ff. 1-4.

[7] ASF, *Segreteria di Gabinetto*, ff. 49-50. Cfr. Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena, *Relazioni sul governo della Toscana*, a cura di A. Salvestrini, Firenze, Olschki, 1969, I, pp. 207-223 e tabelle a pp. 383-387.

[8] ASF, *Segreteria di Gabinetto*, f. 51, ins. 7.

[9] Per la storia della parrocchia vedi: V. Bo, *Storia della parrocchia*, 3 voll., Bologna, Dehoniane, 1988-1991; per Firenze si vedano G. Richa, *Notizie istoriche delle chiese fiorentine*, 10 voll., Firenze, Pietro Gaetano Viviani, 1754-1762 (rist. anast. Roma, Multigrafica Editrice, 1989) ; L. Santoni, *Notizie storiche riguardanti le chiese dell'Arcidiocesi di Firenze*, Firenze, Tipografia di Gio. Mazzoni, 1847 (rist. anast., Bologna, Arnaldo Forni Editore, 1974); C. Celzi Calzolai (a cura di), *La chiesa fiorentina*, Firenze, Curia Arcivescovile, 1970. Non si può qui far riferimento alle numerose monografie sulle singole chiese fiorentine, monografie per lo più di carattere storico-architettonico e storico-artistico.

[10] C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali* cit., p. 50.

[11] Sul capitolo della cattedrale fiorentina si veda: E. Rotelli, *Il capitolo della cattedrale di Firenze dalle origini al XV secolo*, Firenze, Firenze University Press, 2005; E. Sanesi, *Canonici fiorentini dal sec. XIII al sec. XV*, Firenze, Chiari, 1929; G.W. Dameron, *Società e devozione nella Firenze medievale. Il caso del capitolo della Cattedrale (1250-1340)*, «Ricerche storiche», XXVII (1997), pp. 39-52. A metà Settecento Giovanni Lami dava preziose informazioni in regesto circa le pergamene più importanti conservare nella Biblioteca e nell'archivio del capitolo: G. Lami, *Sanctae Ecclesiae florentinae monumenta*, III, Florentiae, ex Typographo Deiparae, 1758.

[12] *Catalogo cronologico de' Canonici della Chiesa Metropolitana Fiorentina compilato l'anno 1751 da Salvino Salvini canonico fiorentino del titolo di S. Zanobi estratto dalle copiose memorie istoriche dei medesimi raccolte in molti anni dal suddetto autore e consegnate al reverendissimo Capitolo fiorentino l'anno 1749 in una sua pericolosa malattia senza ordine di tempi con l'aggiunta de' canonici ammessi nel detto Capitolo dall'anno 1751 fino al presente tempo*, in Firenze, per Gaetano Cambiagi Stampatore Granducale, l'anno MDCCLXXXII.

[13] G. Richa, *Notizie istoriche delle chiese fiorentine. Tomo VI. Della Chiesa Metropolitana di Santa Maria del Fiore*, cit., p. 101.

[14] Cfr. P.D. Giovannoni, *Fra trono e cattedra di Pietro* cit., pp. 60-63.

[15] Ivi, pp. 65-66.

[16] Ivi, pp. 124-126.

[17] Sul capitolo di San Lorenzo vedi: P.N. Cianfogni, *Memorie istoriche dell'ambrosiana Reale e Imperiale Basilica Laurenziana. Opera postuma del canonico Pier Nolasco Cianfogni umiliata dall'editore canonico Domenico Moreni alla santità del sommo pontefice Pio VII felicemente regnante*, Firenze, Domenico Ciardetti, 1804 (ristampa anastatica Firenze, Pagnini, 2004); W. Bowsky, *La chiesa di San Lorenzo a Firenze nel medioevo*, Firenze, Edizioni della Meridiana, 1999.

[18] P.D. Giovannoni, *Fra trono e cattedra di Pietro* cit., p. 35.

[19] P.N. Cianfogni, *Memorie istoriche dell'ambrosiana e I. Basilica Laurenziana* cit., pp. 231-282.

[20] P.D. Giovannoni, *Fra trono e cattedra di Pietro* cit., pp. 158-159.

[21] C. Fantappiè, *Problemi della formazione del clero nell'età moderna*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna* cit., pp. 737-741.

[22] P.D. Giovannoni, *Fra trono e cattedra di Pietro* cit., pp. 232-240.

[23] Per la storia degli ordini religiosi in Toscana e a Firenze in età moderna: C. Fantappiè, *Il monachesimo moderno tra ragion di chiesa e ragion di Stato. Il caso toscano (XVI-XIX sec.)*, Firenze, Olschki, 1993; O. Fantozzi Micali, P. Roselli, *La soppressione dei conventi a Firenze. Riuso e trasformazioni dal secolo XVIII in poi*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1980. Circa i monasteri e i conventi cittadini, come per le chiese curate, non si può dar conto delle numerose pubblicazioni di carattere storico-architettonico e storico-artistico.

[24] Cfr. G. Chittolini, K. Elm (a cura di), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Bologna, Il Mulino, 2001; D.R. Lesnick, *Preaching in*

Medieval Florence. The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality, London, University of Georgia Press, 1989.

[25] G. Zarri, *Recinti*, Bologna, Il Mulino, 2000.

[26] C. Fantappiè, *Il monachesimo moderno* cit., pp. 237-272.

[27] Cfr. C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali* cit., p. 71.

[28] D. Zardin (a cura di), *Corpi, fraternità, mestieri nella storia della società europea*, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 9-10. Riprendo la citazione dall'utile messa a punto problematica e storiografica insieme di A. Savelli, *Contrade, corporazioni e confraternite in età moderna: le fonti del vivere associati*, in M.P. Paoli (a cura di), *Nel laboratorio della storia. Una guida alle fonti dell'età moderna*, Roma, Carocci, 2013, pp. 169-203. Desidero ringraziare Aurora Savelli per gli utili suggerimenti datimi in questa occasione. Sulle compagnie vedi: A. Angelozzi, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo ed età moderna*, Brescia, La Scuola, 1978; L. Bertoldi Lenoci (a cura di), *Confraternite, chiesa e società. Aspetti e problemi dell'associazionismo laicale europeo in età moderna e contemporanea*, Fasano, Schena, 1994; per il caso fiorentino: J. Henderson, *Pietà e carità nella Firenze del basso Medioevo*, Firenze, Le Lettere, 1998 (ed. or. Oxford 1994); K. Eisenbichler, *The Boys of the Archangel Raphael: a Youth Confraternity in Florence, 1411-1785*, Toronto-Buffalo, University of Toronto Press, 1998; L. Polizzotto, *Children of the Promise. The Confraternity of Purification and the Socialization of Youths in Florence. 1427-1785*, Oxford, Oxford University Press, 2004; A. Contini, F. Martelli, *L'Arte dei lanaioli nello Stato regionale toscano (secoli XVI-XVIII)*, in M. Meriggi, A. Pastore (a cura di), *Le regole dei mestieri e delle professioni. Secoli XV-XIX*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 176-224; D. Toccafondi, *La soppressione leopoldina delle confraternite tra riformismo ecclesiastico e politica sociale*, «Bollettino storico pratese», LXI (1985), pp. 142-172; L. Sebregondi, *La soppressione delle confraternite fiorentine: la dispersione di un patrimonio*, in L. Borgia (a cura di), *Studi in onore di Arnaldo D'Addario. III. Firenze*, Lecce, Conte, 1995, pp. 1041-1049; A. Contini, *Fra «regolata devozione» e polizia di Buon Governo. Nota sull'abolizione delle Compagnie nella Firenze leopoldina*, in C. Ossola, M. Verga, M.A. Visceglia (a cura di), *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 405-429.

[29] Così si ricava dalla carta della città di Firenze di Ferdinando Ruggirei del 1731. Una riproduzione in *Firenze nelle vedute e piante. Studio storico topografico cartografico di Attilio Mori e Giuseppe Boffito*, Roma, Bonsignori Editore, 1926.

[30] Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena, *Relazioni sul governo della Toscana* cit., p. 228.

[31] Per un quadro delle istituzioni ecclesiastiche si veda: G. Greco, *La chiesa in occidente. Istituzioni e uomini dal Medioevo all'Età Moderna*, Roma, Carocci, 2006; Id., *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1999; sul versante della storia religiosa si muove invece O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Roma, Carocci, 1998.

[32] Si veda R. Rusconi, *Santo Padre. La santità del Papa da San Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma, Viella, 2010.

[33] Cfr. F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2007, in particolare il cap. 2: *Cristianità e secolarizzazione nelle "Cinque piaghe" di Rosmini*, pp. 113-124; Id., *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bologna, Il Mulino, 1966; P. Marangon, *Il risorgimento della Chiesa: genesi e ricezione delle "Cinque Piaghe" di Antonio Rosmini*, Roma, Herder, 2000.

Tab. 1. Cure della Città di Firenze nel 1781 in ASF, Consiglio di Reggenza, F 205. I valori sono espressi in scudi, lire, soldi e denari.

N.	Titolo	Rendita	Pesi	Anime	Patronato
01	Santa Maria del Fiore	265.5.4.	148.1.11.	1707	SAR
02	S. Ambrogio	135.6.11.4	21.6.	4870	Monache di S. Ambrogio
03	S. Andrea in Mercato Vecchio	54.6.13.4.	42.6.	418	Capitolo del Duomo
04	SS. Apostoli	290.2.10.	225.2.18.4.	500	SAR
05	S. Biagio	184.2.	106.5.	592	SAR
06	S. Cecilia	202.2.	102.3.1.	160	Popolo
07	S. Cristofano degli Adimari	40.3.2.	19.2.23.4	Crist. 243 Ebrei 50	SAR e Tornaquinci
08	S. Donato dei Vecchietti	173.6.6.8	108.2.8.8	440	Vecchietti
09	S. Felice in Piazza	279.2.7.8.	214.2.9.8	3736	Monache di San Pier Martire
10	S. Felicita	141.2	A carico del monastero	3000	Monache di S. Felicita
11	S. Frediano	143.6.6.8.	57.4.	Città 5778 Fuori 208	Monache di S. Giuseppe in S. Frediano
12	S. Giorgio o Spirito Santo	86.4.3.4.	A carico del monastero	882	Monache di S. Giorgio alla Costa
13	S. Iacopo tra i Fossi	53.4.6.8.	92.6.16.8.	1378	Padri Agostiniani di S. Iacopo
14	S. Lorenzo	218.3.23.4.	3.3.13.8.	12174	SAR
15	S. Lucia dei Magnoli o delle Rovinate	368.4.	282.6.9.	520	Martelli e Da Barberino
16	S. Lucia sul Prato	201.1.13.4.	153.2.8.	4498	Torrigiani
17	S. Marco	9.	9.	636	Frati domenicani di S. Marco
18	S. Margherita	235.	162.1.11.8.	855	SAR Cerchi Frescobaldi e Del Nero
19	S. Maria - Badia di Firenze	105.3.	398.4. a carico del monastero	1072	Monaci cassinesi della Badia

N.	Titolo	Rendita	Pesi	Anime	Patronato
20	S. Maria Maggiore	49.	22.3.6.8.	960	Padri Carmelitani della Congregazione di Mantova
21	S. Maria Novella	33.3.6.8.	32.-.23.4.	2527	Frati Domenicani
22	S. Maria Soprarno	250.4.2.4.	150.6.8.	359	Già Buondelmonti oggi SAR
23	S. Maria degli Ughi	172.3.1.8	71.6.	218	Ughi e Monaci vallombrosani di S. Trinita
24	S. Maria a Verzaia	405.5.12.4.	264.6.17.	Città 1350 Fuori 1180	Venturi
25	S. Michele Bertelde detto S. Gaetano	29.1.	64.2.6.8.	257	Padri Teatini
26	S. Michele Visdomini	184.6.23.4.	182.2.3.4.	1930	SAR già dei Monaci Celestini
27	S. Michele delle Trombe o S. Elisabetta	46.5.	16.2.	120	Congrega della Visitazione
28	S. Miniato tra le Torri	159.3.	93.-.22.	278	Bigallo. Buonomini e Galli
29	S. Niccolò Oltrarno	670.3.24.4	474.-.4.4.	2008	Popolo
30	Orsanmichele	82	A carico della Religione di Santo Stefano	1483	SAR
31	S. Pancrazio	164.2.5.8.	155.4.6.	1500	Monaci vallombrosani di S. Pancrazio
32	S. Pier Buonconsiglio	135.2.	55.4.26.4	300	Serzelli
33	S. Piero in Gattolino	165.-26.4.	61.5.11.8.	1400	Sacerdoti della Missione
34	S. Pier Maggiore	443	356	6725	Monache di S. Piero
35	S. Remigio	554.1.1.	381.-.12.	2057	Popolo
36	S. Ruffillo	73.2.12.	37.-.3.4.	342	Mensa
37	S. Salvadore d'Ognissanti	14.2.	8.1.	2828	Frati Francescani
38	S. Simone	150.6.2.8.	98.4.3.4.	2430	Monaci della Badia Fiorentina
39	S. Stefano al Ponte Vecchio	22.3.	62.5.	1400	Padri Agostiniani di Lecceto
40	S. Tommaso (Mercato vecchio)	113.1	64.5.1.8.	113	SAR e Medici
41	S. Trinita	10.1.	A carico del monastero	1232	Monaci vallombrosani di S. Trinita

Tab. 2. Cure suburbane di Firenze nel 1781 in ASF, Consiglio di Reggenza, F 205. I valori sono espressi in scudi, lire, soldi e denari.

N.	Nome della Chiesa	Rendita totale	Pesi	Anime	Patrono
42	S. Angelo a Legnaia	220.2.8.8.	128.4.26.4.	679	Popolo
43	S. Bartolomeo a Cintoia	137.5.	71.4.15.	294	Capitolo del Duomo
44	S. Cristofano a Novoli	104.3.24.4.	57.4.2.9.	142	Alternato tra i maggiori nati Guadagni. Buonomini con adesione di SAR
45	S. Felice a Ema	479.4.1.8.	242.4.4.	800	Mensa
46	S. Gervasio	140.3.28.	65.1.6.8.	470	Popolo
47	S. Giusto a Signano	90.2.20.	41.5.3.4.	157	Popolo
48	S. Iacopo in Polverosa	63.	31.4.25.	880	Monache di San Donato in Polverosa
49	S. Ilario a Colombaia	157.3.	44.5.10.	570	Del Nero e Quaratesi
50	S. Leonardo in Arcetri	104.2.1.8.	80.5.3.8.	828	Inquisitore pro tempore
51	S. Lorenzo a Ponte a Greve	215.6.4.8.	181.1.5.4.	293	Origo di Roma
52	S. Lucia Ammazzapagani	121.4.25.	44.6.6.8	374	Capitolo del Duomo
53	S. Marco Vecchio	66.2.	29.1.3.4.	572	Capitolo di S. Lorenzo
54	S. Margherita a Montici	225.2.	155.-.25.4.	826	Niccolini Gherardini
55	S. Maria a Cintoia	126.4.-.8.	113.1.2.8.	134	Mensa
56	S. Maria a Coverciano	119.2.15.	78.5.8.4.	320	Popolo
57	S. Maria degli Scalzi	152.4.3.8.	47.5.	179	Ospedale di Bonifazio
58	S. Maria a Soffiano	177.1.	93.6.6.8.	380	Eredi Carducci

N.	Nome della Chiesa	Rendita totale	Pesi	Anime	Patrono
59	S. Martino a Mensola	72.4.5.	23.-.20.	250	Monaci della Badia fiorentina
60	S. Martino a Montughi	94.	69.1.11.	490	Ughi
61	S. Michele Arcangelo a Monteripaldi	254.2.6.8.	149.3.	79	Bardi di Vernio
62	S. Piero a Monticelli	86.2.8.	26.3.	876	Monache di S. Piero a Monticelli
63	S. Quirico a Legnaia	143.6.20.	100.5.3.4.	740	Frescobaldi
64	SS. Vito e Modesto a Bellosguardo	139.3.	55.5.4.8.	230	Marucelli

Tab. 3. Quadro dei Conventi e Monasteri della Città e Suburbio di Firenze

* I conventi di S. Francesco al Monte dei Minori Osservanti Riformati, di S. Francesco a Montughi dei Cappuccini, di S. Francesco di Paola dei Minimi, il Noviziato del Pellegrino dei Padri Scolopi e il convento di S. Bartolomeo degli Olivetani si trovavano al di fuori delle mura ma facevano parte del territorio di giurisdizione di parrocchie suburbane.

Ordine	1767			1782			1786		
	Rel.	Con.	Tot.	Rel.	Con.	Tot.	Rel.	Con.	Tot.
Minori Osservanti									
Ognissanti	72	24	96	57	18	75	46	21	67
Minori Osservanti Riformati									
**S. Francesco al Monte*	14	14	28	19	12	31	13	9	22
Minori Conventuali									
S. Croce	44	16	60	23	13	36	26	16	42
Cappuccini									
**S. Francesco a Montughi*	62	28	90	47	37	84	40	32	72
Domenicani Gavotti									
S. Marco	38	20	58	21	15	36	26	13	33
Domenicani Ordine Grande									
S. Maria Novella	34	19	53	29	14	43	35	22	57
Servi di Maria									
SS. Annunziata	58	27	85	50	22	72	39	25	64
Agostiniani									
S. Spirito	46	19	65	35	13	58	31	18	49
S. Iacopo tra i Fossi	5	2	7	6	2	8	5	2	7
S. Agostino sulla Costa	-------	-------	-------	-------	-------	-------	17		17
S. Stefano al Ponte Vecchio	8	3	11	7	2	9	-------	-------	-------
	59	24	83	45	17	62	53	20	73
Agostiniani Scalzi									
S. Agostino sulla Costa	27	14	41	19	11	30	13	5	18
Carmelitani di Mantova									
S. Maria Maggiore	15	5	20	9	5	14	14	11	25
Carmelitani Ordine Grande									
S. Maria del Carmine	18	10	28	19	9	28	14	14	28
Carmelitani Scalzi									
S. Paolino	28	11	39	19	11	30	14	10	24
Filippini									
S. Firenze	12	4	16	9	3	12	9	5	14

Ordine	1767			1782			1786		
	Rel.	Con.	Tot.	Rel.	Con.	Tot.	Rel.	Con.	Tot.
Teatini									
S. Michele	12	5	17	9	2	11	11	3	14
Barnabiti									
S. Carlo	8	1	9	4	1	5	------	-------	-------
Scolopi									
S. Giovannino già S. Maria dei Ricci	26	10	36	22	9	31	24	11	35
**Noviziato del Pellegrino*	13	6	19	7	6	13	14	6	20
	39	16	55	29	15	44	38	17	55
Preti della Missione									
S. Iacopo Soprarno	18	10	28	19	7	26	18	11	29
S. Giovanni di Dio									
S. Giovanni di Dio	8	2	10	5	1	6	6	2	8
Ministri degli Infermi									
S. Maria di Firenze o S. Margherita dei Ricci	20	-----	20	7	5	12	6	4	10
Minimi di S. Francesco di Paola									
S. Giuseppe di Firenze	18	6	24	12	-------	12	16	6	22
**S. Francesco di Paola di Firenze*	6	2	8	4	3	7	------	-------	-------
	24	8	32	16	3	19	16	6	22
Olivetani									
**S. Bartolomeo*	17	5	22	14	2	16	-------	------	-------
Camaldolesi									
S. Maria degli Angeli	23	19	42	17	18	39	20	13	33
Cassinesi									
S. Maria alla Badia	13	12	25	20	11	31	23	12	35
Cistercensi									
Cestello	21	10	31	20	12	32	-------	-------	-------
Vallombrosani									
SS. Trinita	23	6	29	21	6	27	20	7	27
S. Pancrazio	13	3	16	12	4	16	11	3	14
	36	9	45	33	10	43	31	10	41
Totale	692	302	994	540	263	803	511	281	792

Tab. 4. Quadro dei Conventi e Monasteri della Campagna della Diocesi di Firenze

Ordine	1767			1782			1786		
	Rel.	Con.	Tot.	Rel.	Con.	Tot.	Rel.	Con.	Tot.
Minori Osservanti									
S. Lucia delle Cappelle	-------	-------	-------	-------	-------	-------	8	4	12
S. Croce di S. Casciano	11	7	18	12	6	18	12	8	20
Botinaccio Comune di Montespertoli	5	5	10	6	4	10	6	6	12
S. Maria di Empoli	13	8	21	12	4	16	9	8	17
S. Bonaventura della Lega di Tagliaferro (Bosco ai Frati)	15	6	21	11	7	18	12	7	19
	44	26	70	41	21	62	47	33	80
Minori Osservanti Riformati									
S. Lucia alla Lastra	24	14	38	21	8	29	16	7	23
S. Francesco al Palco di Prato	8	7	15	8	5	13	9	5	14
	32	21	53	29	13	42	25	12	37
Minori Conventuali									
S. Francesco di Castelfiorentino	6	3	9	6	3	9	8	3	11
S. Francesco al Borgo S. Lorenzo	6	2	8	5	2	7	5	3	8
S. Francesco di Barberino Val d'Elsa	4	3	7	4	2	6	-------	-------	-------
	16	8	24	15	7	22	13	6	19
Cappuccini									
S. Concezione di Trespiano	7	5	12	7	5	12			
S. Gio. Battista di Empoli	7	5	12	6	5	11	7	4	11
S. Andrea Corsini di San Casciano	7	5	12	6	4	10	7	4	11
S. Carlo di Mugello	7	5	12	6	5	11	6	4	10
	28	20	48	25	19	44	20	12	32
Alcantarini									
Villa dell'Ambrogiana				21	5	26			
Servi di Maria									
Convento di Monte Senario	17	13	30	10	10	20	10		
SS. Annunziata di Marradi	4	2	6	3	2	5	-------	-------	-------
	21	15	36	13	12	25	10		

Ordine	1767			1782			1786		
	Rel.	Con.	Tot.	Rel.	Con.	Tot.	Rel.	Con.	Tot.
Agostiniani									
S. Barnaba di Scarperia	4	2	6	4	2	6	5	4	9
S. Stefano di Empoli	9	4	13	8	4	12	9	4	13
S. Iacopo a Certaldo									
	13	6	19	12	6	18	14	8	22
Agostiniani Scalzi									
S. Maria Assunta delle Cappelle a Settimello	8	6	14	7	3	10	------ ---	-------	-------
Carmelitani di Mantova									
S. Lucia alla Castellina	10	5	15	7	4	11	8	3	11
S. Maria delle Selve	6	2	8	7	1	8	8	2	10
S. Maria di Morrocco	4	3	7	5	1	6	5	3	8
	20	10	30	19	6	25	21	8	29
Carmelitani Ordine Grande									
Convento della Corniola di Empoli	6	3	9	7	2	9	7		
Certosini									
Certosa di Firenze	20	17	37	18	11	29	21	21	42
Cistercensi									
S. Salvatore a Badia a Settimo	16	4	20	9	2	11	-------	-------	-------
S. Bartolomeo a Badia del Buonsollazzo	20	11	31	7	6	13	-------	-------	-------
	36	15	51	16	8	24			
Vallombrosani									
S. Bartolomeo di Ripoli	12	2	14	11	2	13	12	4	16
S. Andrea a Candeli									
S. Reparata di Marradi	5	1	6	5	1	6	------	-------	-------
S. Paolo di Razzuolo o di Ronta	3	-----	3	4	1	5	-------	-------	------
S. Maria di Vigesimo	3	------	3	3	-------	3	-------	-------	-------
S. Maria a Susinana	5	2	7	6	1	7	6	2	8
	28	5	33	29	5	34	18	6	24
Totale	272	152	424	252	118	370	196	106	302

Tab. 5. Quadro dei Conventi femminili della diocesi di Firenze in ASF, Segreteria di Gabinetto, F 49, ins. 7.

N.	Monastero	1767			1782			1786			Entrata	1786	
		Velate	Converse	Tot.	Velate	Converse	Tot.	Velate	Converse	Tot.	1767	Entrata	Uscita
01	S. Ambrogio	19	11	30	17	13	30	16	11	27	4113	3928	3773
02	La Nunziatina	21	15	36	16	13	29	21	20	41	1990	1889	2189
03	Le Murate	31	24	55	36	28	64	36	28	64	5847	8200	8108
04	S. Apollonia	21	16	37	18	14	32	20	15	35	4334	5500	5570
05	S. Anna sul Prato	27	12	39	18	12	30	19	10	29	2905	2483	2471
06	S. Barnaba	30	14	44	20	15	35	18	13	31	2861	3120	3001
07	La Crocetta	23	16	39	21	16	37	23	15	38	3460	3109	3067
08	S. Caterina	34	10	44	20	19	39	21	18	39	3753	5470	5413
09	S. Clemente	26	16	42	23	14	37	21	15	36	3207	2850	2712
10	S. Chiara	27	17	44	25	18	43	19	12	31	2789	3427	3387
11	Monastero Nuovo	26	17	43	20	17	37	22	17	39		3950	3896
12	S. Domenico del Maglio	23	18	41	18	16	34	34	15	49	3885	3550	3519
13	S. Elisabetta del Capitolo	19	11	30	14	10	24	13	10	23	1889	1661	1554
14	S. Elisabetta delle Convertite	22	25	47	25	26	51	26	25	51			
15	S. Felicita	24	17	41	21	18	39	20	17	37	4642	6284	6249
16	S. Francesco	13	10	23	13	11	24	13	10	23	2183	2539	2413
17	S. Frediano	19	14	33	16	12	28	19	16	35	2054	2226	2465
18	S. Girolamo delle Poverine	19	13	32	19	11	30	16	11	27	1728	2186	2146
19	S. Giuliano	20	12	32	17	15	32	14	16	30	2990	2827	2775
20	Cappuccine	29		29	23		23	23		23		1930	1916
21	Stabilite	19	11	30	14	11	25	16	12	28		2654	2324

N.	Monastero	1767			1782			1786			Entrata	1786	
		Velate	Converse	Tot.	Velate	Converse	Tot.	Velate	Converse	Tot.	1767	Entrata	Uscita
22	S. Girolamo sulla Costa	23	21	44	22	20	42	27	18	45	2820	2500	2497
23	S. Giovanni dei Cavalieri	22	16	38	17	17	34	18	17	35		1686	2224
24	S. Iacopo	17	12	29	16	13	29	17	12	29	2330	2506	2437
25	S. Iacopo di Ripoli	22	16	38	17	17	34	24	15	39	2709	3000	3013
26	S. Lucia	31	20	51	31	19	50	29	18	47	4301	4096	4083
27	S. Maria di Candeli	33	18	51	27	19	46	29	17	46	5832	6224	6082
28	S. Maria di Chiarito	26	16	42	17	14	31	14	14	28	4604	4420	4418
29	S. Maria di Monticelli	26	16	42	17	15	32	19	16	35	5784	6480	6376
30	S. Maria di Monte Domini	16	13	29	17	13	30	23	13	36	2408	2752	2740
31	S. Maria sul Prato	29	15	44	26	14	40	26	14	40		3037	3019
32	S. Martino	26	16	42	16	10	26	16	10	26	4606	4930	4899
33	S. Monaca	20	15	35	16	15	31	21	12	33	3655	3809	3760
34	S. Maria Maddalena dei Pazzi	37	22	59	41	23	64	45	23	68	6406	7600	7526
35	S. Niccolò di Cafaggio	21	14	35	13	10	23	22	11	33	2700	3000	2785
36	S. Onofrio di Fuligno	27	14	41	22	13	35	24	13	37	2746	2577	2594
37	S. Orsola	29	22	51	23	16	39	18	14	32	2861	3006	3191
38	S. Pier Maggiore	18	14	32	15	14	29	-------	----------	----	5937		
39	S. Pier Martire	33	15	48	23	15	38	17	16	33	2373	2013	2236
40	S. Silvestro	13	4	17	7	5	12	14	----------	14		1018	1014
41	Spirito Santo	32	22	54	31	31	62	29	19	48	7769	9230	9060
42	S. Teresa	15	3	18	14	3	17	16	3	19		2292	2274
43	S. Vincenzo di Annalena	21	17	38	15	17	32	20	21	41	3903	4000	3984

N.	Monastero	1767			1782			1786			Entrata	1786	
		Velate	Converse	Tot.	Velate	Converse	Tot.	Velate	Converse	Tot.	1767	Entrata	Uscita
44	S. Verdiana	21	14	35	17	14	31	26	13	39	2801	4031	3924
45	S. Maria degli Angeli	24	14	38	13	12	25	15	11	26	3038	2918	3103
46	S. Agata	15	15	30	-------	----------	----	-------	----------	-----	2767		
47	S. Baldassarre	20	11	31	17	10	27	14	10	24	1247	2250	2235
48	S. Donato in Polverosa	38	24	62	31	23	54	33	20	43		4890	5330
49	S. Marta a Montughi	28	15	43	25	14	39	24	14	38	3179	3210	3400
50	SS. Annunziata di Empoli	20	10	30	11	7	18	12	7	19		777	781
51	S. Croce di Empoli	25	12	37	15	12	27	14	13	27	1094	1670	1623
52	S. Giovanni Evangelista di S. Salvi	23	17	40	15	15	30	18	14	32	2609	2998	2946
53	S. Giovanni Evangelista di Boldrone	25	17	42	25	15	40	25	15	40	2431	2580	2931
54	S. Caterina di S. Gaggio	26	19	45	23	19	42	22	16	38	3732	4000	3952
55	S. Maria al Portico	23	16	39	23	18	41	25	16	41	3271	3614	3585
56	S. Matteo in Arcetri	24	11	35	17	14	31	16	13	29	2461	2400	2379
57	S. Piero a Monticelli	25	15	40	20	14	34	-------	----------	-----	3757		
58	S. Caterina del Borgo S. Lorenzo	30	14	44	27	14	41	19	13	32	2306	2330	2322
59	S. Piero a Luco	31	14	45	27	14	41	28	12	40		2830	2792
60	S. Maria del Bigallo	23	11	34	13	11	24	14	11	25	1463	1620	1619
61	S. Maria di S. Casciano	21	8	29	20	9	29	19	7	26	1602	1893	1908
62	S. Giorgio sulla Costa	-------	----------	-----	-------	---------	----	18	19	37		9230	9067
		1471	898	2369	1196	876	2072	1246	624	1870	126132	210000	157684

Quadro generale su i 62 conventi femminili

1767			1782			1786			1767	1786	
Velate	Converse	Totale	Velate	Converse	Totale	Velate	Converse	Totale	Entrate	Entrate	Uscite
1471	898	2369	1196	876	2072	1246	624	1870	126.132	210.000	157.684

Mancano nell'elenco delle carte del granduca le Oblate di S. Maria Nuova, le Oblate di S. Paolo dei Convalescenti, La Pietà, Arcangelo Raffaello e il Conservatorio delle Montalve della Quiete.

Tab. 6. Quadro della ripartizione per parrocchie di compagnie, congregazioni, centurie e buche

Parrocchia	Compagnie	Congregazioni	Centurie	Buche	Oratori	Anime
S. Lorenzo	21	7	1	1	21	12174
S. Frediano	16	4	2		12	5986
S. Maria Novella	11	3			5	2527
S. Michele Visdomini	11	4	1	1	11	1930
S. Iacopo Tra i Fossi	10				9	1378
S. Simone	8	5			7	2430
Ognissanti	7	9			6	2828
S. Stefano	5	1			4	1400
S. Maria in Verzaia	5	3			4	2530
S. Ambrogio	4	1			5	4870
Duomo	4				2	1707
S. Pier Maggiore	4			1	3	6725
Badia	3		2		3	1072
S. Margherita	3	3			1	855
S. Pancrazio	3		1	1	3	1500
S. Pietro Gattolino	3	2	2		3	1400
S. Maria Maggiore	3	2			2	960
S. Niccolò Oltrarno	3	4			2	2008
Orsanmichele	3	3			3	1483
S. Felice	2	3			3	3736
S. Felicita	2	1	1	2	3	3000
S. Miniato tra le Torri	2					278
S. Ruffillo	2	3	1		1	342
S. Trinita	2	1	1		2	1232
S. Andrea	1					418
S. Biagio	1	3			1	592
S. Cristofano	1					243
S. Donato	1					440
S. Giorgio	1	2				882
S. Lucia dei Magnoli	1	4			3	520
S. Lucia sul Prato	1	5	2		1	4498
S. Maria in Campo	1					
S. Maria Soprarno	1				1	359
S. Marco	1	2			1	636
S. Michele Bertele	1					257

Parrocchia	Compagnie	Congregazioni	Centurie	Buche	Oratori	Anime
S. Piero in Buonconsiglio	1				1	300
S. Remigio	1	3			1	2057
S. Tommaso	1	1				113
S. Cecilia		3	1			160
S. Michele delle Trombe		1				120
Santi Apostoli			1			500
S. Maria Ughi						218
TOTALE	151	83	16	6	124	76664

Tab. 7. Quadro delle compagnie, congregazioni, congreghe, centurie e buche della città di Firenze. Dalla Relazione su tutte le Compagnie, Congregazioni, Centurie, Buche esistenti in Firenze attualmente lì 22 ottobre 1783 in ASF, Segreteria di Gabinetto, F 51, ins. 7.

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
S. Ambrogio	S. Michele della Pace e Sacramento di S. Ambrogio	Artisti	70	2 lire	140
	Santa Maria della Neve	Artisti	200	1 lira e 1/2	300
	S. Antonino Arcivescovo	Artisti	200	3 lire	600
	S. Andrea dei Purgatori	Cittadini e Artisti	40	7 lire e ½	284
S. Andrea	Gesù Pellegrino e Sacramento di S. Andrea	Artisti	35		
Santi Apostoli	Centuria di S. Francesco di Sales	Sacerdoti Nobili Dame	300	10 soldi	150
Badia Fiorentina	SS. Sacramento	Cittadini e Artisti	130	2 lire	260
	S. Martino detta dei sarti	Artisti	140	2 lire	280
	S. Antonio	Artisti	60	2 lire	120
	Centuria di S. Mauro				
	Centuria ossia Schiavi di Maria	Nobili		4 lire	
S. Biagio	SS. Mattia e SS. Sacramento	Artisti	100	4 lire	400
	Congregazione dei Trentatré	Artisti	33	2 lire	66
	Congregazione della SS. Concezione	Artisti	69	2 lire	138
	Società degli Agonizzanti	Artisti	62	2 lire	124
Santa Cecilia	Congregazione del SS. Nome di Maria	Artisti	36	3 lire	108
	Congregazione di S. Trofino	Nobili Artisti	36	2 lire	72
	Congregazione di S. Giovacchino	Sacerdoti secolari			
	Centuria del Suffragio	Artisti	162	2 lire	324

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
S. Cristofano	SS. Sacramento e Centuria di S. Gregorio	Nobili Preti Artisti	57	1.6.8. lire	76
S. Donato dei Vecchietti	SS. Sacramento e Confraternita dell'Umiltà	Artisti	77	1.10 lire	116
Duomo	Misericordia	Ecclesiastici Nobili Artisti	437	Solo i nobili 2 lire	
	S. Zanobi	Nobili e Persone Civili	400	12 soldi	240
	Sposalizio di Maria Vergine con S. Giuseppe	Sacerdoti cappellani o sostituti	116	2 lire i soli preti	232
	Santa Francesca Romana	Dame	16	6 lire	96
S. Felice in Piazza	Santa Maria Imprunetana e S. Bruno	Sacerdoti, Artisti e Cittadini	88	1.10 lire	132
	SS. Sacramento e S. Silvestro Papa	Sacerdoti Nobili Artisti	100	1.10 lire	150
	Congregazione della Purificazione della Madonna e di S. Luigi Gonzaga	Uomini Donne Artisti	72	2 lire. 1 lira le donne	144
	Congregazione del S. Rosario	Uomini Donne Artisti	112	4.6.8. lire gli uomini 2.6.8. le donne	486
	Congregazione di S. Antonio da Padova	Non esiste più		1 lira	
S. Felicita	Santi Maccabei o sia del Sacramento detta del Fiasco	Pochi Nobili, pochi Cittadini e molti Artisti	124	1.10 lire	186
	S. Antonio e S. Giorgio detta dei Fanciulli	Pochi Nobili pochi Cittadini molti Artisti	120	1.4 lire	144
	Buca di S. Iacopo	Persone civili	500	12 soldi	300
	Buca di S. Girolamo	Persone civili	300	12 soldi	180
	Congregazione del Patrocinio di S. Giuseppe	Ecclesiastici	33	2 lire	66
	Centuria della Madonna dell'Impruneta	Ecclesiastici	100	1 e ½ lire	150

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
S. Frediano	Laudi di S. Frediano detta la Bruciata	Nobili, Cittadini ed Artisti e Sacerdoti secolari	800	3.4 lire	2560
	Santa Maria delle Laudi e S. Agnese	Cavalieri, Sacerdoti ed altre persone civili	1500	3.4. lire	4800
	Santa Maria delle Laudi e dello Spirito Santo detta il Piccione	Nobili Cittadini	510	4 soldi	102
	S. Frediano o sia del Sacramento	Nobili Cittadini Sacerdoti Artisti	90	1.5 lire	112
	S. Niccolò Vescovo di Bari	Sacerdoti secolari Nobili e Persone civili	300	1 lira	300
	SS. Nome di Gesù	Nobili Cittadini Artisti Donne	Circa 100	12 soldi	60
	S. Pietro Apostolo nella Cappella Bordoni nei Chiostri di S. Spirito	Sacerdoti e Artisti	120	2 lire	240
	Madonna della Consolazione detta la Piccina	Artisti	80	1 lira e 12 soldi	128
	S. Maria Assunta in Cielo e S. Sebastiano detta il Poponcino	Artisti	100	1.10 lire	150
	Arcangelo Raffaello detto il Raffa	Sacerdoti Nobili Cittadini	300	12 soldi	180
	Madonna del Carmine e del SS.mo Crocifisso dell'Abito	Sacerdoti Cittadini Artisti	80	1.10 lire	120
	Compagnia di S. Andrea Corsini, che si aduna nella Compagnia dell'Abito	Artisti	93	4.6.8. lire	403
	S. Cosimo e Damiano detta i Diveltini	Artisti	50	1.10 lire	75
	S. Alberto detta l'Alberto Nero	Sacerdoti Mercanti Artisti	250	4.6.8. lire e 1.10 lire	1083

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
	S. Alberto detto L'Alberto Bianco	Nobili Sacerdoti Cittadini	300	1.10 lire	450
	S. Maria dei Bianchi e S. Agostino detta del Croce	Sacerdoti Nobili Civili	70	12 soldi	42
	Terz'Ordine di Santa Maria del Carmine	Artisti	60	Pagano solo l'entrata	
	Centuria di S. Iacopo Apostolo nella Compagnia del Sacramento di S. Frediano	Tutti i ranghi	100	3.10 lire	350
	Centuria di S. Maria in Verzaia che si aduna nella Compagnia di Alberto Bianco	Persone civili	103	3 .10 lire	360
	Congregazione di S. Liborio Vescovo in S. Frediano	Di tutti i ceti uomini e donne	80	2 lire	160
	Congregazione della Madonna della Cintola in S. Spirito	Uomini e Donne di tutti i ceti	251	2 lire	502
	Terzo Ordine della Madonna del Carmine	Donne	300	Non pagano	
S. Giorgio detto Spirito Santo	S. Giorgio detta dei Cornacchioni o del Sacramento	Cittadini Artisti	48	1.10 lire	72
	Congregazione di S. Agostino	Cittadini Artisti	58	1.10 lire	87
	Congregazione di S. Tommaso da Villa Nuova	Uomini e Donne Artisti	60	4 lire	240
S. Iacopo tra i Fossi	S. Maria Maddalena Penitente	Artisti	400	1.10 lire	600
	S. Bernardo dei Librai	Artisti	53	2 lire	106
	S. Matteo e S. Castoro	Artisti	60	2.10 lire	150
	S. Nicola di Tolentino	Artisti e Cittadini	50	2.6.8. lire	117
	S. Antonio Abate	Artisti	20	1.10 lire	30

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
	Natività di Nostro Signore Gesù Cristo detta del Barco	Cittadini e Artisti	140	2 lire	280
	S. Bonaventura	Nobili	72	7.4 lire	518
	S. Francesco detta del Martello	Nobili Cittadini Artisti	100	4 lire	400
	S. Bernardino da Siena	Nobili e Cittadini	160 pochi nobili	1 lira	160
	SS. Sacramento aggregata all'Università di S. Onofrio	Artisti	12		
S. Lorenzo	S. Sebastiano	Persone civili Artisti *servitori e artigiani che per loro professione sono obbligati a stare a bottega anche nelle feste	206	2 lire	412
	Del Sangue	Artisti	212	1 lira	212
	S. Francesco Poverino	Sacerdoti Artisti	72	2 lire	144
	Maria Vergine Assunta in Cielo	Sacerdoti Cittadini Artisti	120	10 soldi	60
	SS. Nome di Gesù detta lo Scalzo	Ecclesiastici Nobili Artisti	240	2 lire	480
	SS. Sacramento	Sacerdoti del clero di S. Lorenzo e secolari	105	36 soldi	189
	Della Resurrezione	Sacerdoti Cittadini Artisti	57	1.2 lire	63
	S. Giovanni Battista dei Cavalieri	Artisti	70	1.16	126
	Santa Maria del Giglio	Poveri ciechi	38 + 36 illuminati	2 lire	148
	Madonna della Neve	Artisti	73	1.10 lire	110
	Maria Assunta in Cielo dei Battimani	Artisti	23	3 lire	69
	SS. Iacopo e Filippo	Esecutori	53	5 lire	265
	S. Vincenzo Ferreri	Sacerdoti Artisti	130	1.10 lire	195

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
	Stimate	Sacerdoti Nobili Cittadini e Artisti	600	1.10 lire	900
	Purificazione di Maria e S. Zanobi	Sacerdoti Nobili Cittadini e Artisti	340	1.4 lire	408
	S. Nicola da Tolentino	Sacerdoti Artisti	80	10 soldi	40
	S. Rocco	Cittadini Legali	72	1 lira	72
	S. Pietro Apostolo	Di più ceti di secolari	36	3 lire	108
	S. Giovanni Decollato	Norcini	80	½lira	40
	Buca di S. Paolo	Ecclesiastici Nobili Cittadini e Artisti	210	2 lire	420
	Centuria di S. Giuseppe	Nobili Cittadini e Artisti	27	4 lire	108
	Congregazione del S. Nome di Maria	Di ogni ceto di persone onorate	183	1.10 lire	275
	Congregazione di S. Giovanni Battista della Notte	Artisti	170	1.10 lire	255
	Congregazione di Gesù Giuseppe e Maria	Artisti			
	Congregazione della Notte di S. Francesco Poverino	Artisti			
	S. Eligio	Artisti	25	1.10 lire	38
	Santa Caterina	Artisti	52	2 lire	104
	Congregazione del Patrocinio di S. Giuseppe	Ecclesiastici Nobili Cittadini Artisti	130	2 lire	260
	Congrega dello Spirito Santo	Sacerdoti secolari	45		
	Congrega di Gesù Pellegrino	Sacerdoti secolari	43		

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
S. Lucia dei Magnoli	S. Lucia e S. Lorenzo	Nobili Cittadini Artisti	110	1.10 lire	165
	Congregazione della Purificazione	Artisti	250		
	Congregazione della SS. Vergine di Loreto nell'Oratorio di Loreto	Sacerdoti, Cavalieri, Cittadini e Dame	160	2 lire	320
	Congregazione di S. Giuseppe	Sacerdoti. Nobili e Cittadini	14	Tassa ad arbitrio	
	Congregazione dei Santi Angeli Custodi	Nobili, Dame, Cittadini e Cittadine	120	10 crazie	1200 crazie
S. Lucia sul Prato	SS. Sacramento	Artisti e soli cinque sacerdoti	200	1.10 lire	300
	Centuria di S. Lucia sul Prato	Artisti tra i quali 11 sacerdoti	140	4.6.8. lire	607
	Centuria in S. Lucia sul Prato	Donne ed una Religiosa	75	3 lire	225
	Congregazione di S. Giuseppe per la buona morte	Artisti e donne Sacerdoti	8 sacerdoti 9 artisti 117 donne artiste	1 lira	134
	Congregazione di S. Luigi	Artisti e Artiste	70 uomini 137 donne	1 paolo l'anno	207 paoli
	Congregazione di Maria Vergine Assunta	Artisti	96	1.3.4. lire	112
	Congregazione della Madonna del Buon Consiglio	Dame	60	6 lire	360
	Congregazione di Maria SS.ma di Cercina	Artisti	30	1 lira	30

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
San Marco	Congregazione della Madonna del Rosario	Di ogni ceto	indeterminato		
	SS. Sacramento e S. Pio	Nobili e cittadini puliti	100	1.10 lire	150
	Società del SS. Nome di di Dio	Giovani diversi puliti	9	4.6.8. lire	39
Santa Margherita	SS. Trinità e S. Ansano	Di ogni ceto	300	6 soldi e 8 denari	100
	S. Michele	Nobili	10 o 12	10.10 lire	105
	SS. Crocifisso e Santa Maria Maddalena Penitente	Cittadini e artisti	100	2 lire	200
	Congregazione di S. Pasquale	Artisti	120	2 lire	240
	Congregazione di S. Luigi Gonzaga	Dame e cavalieri	Circa 40	1 lira	40
	Congregazione del Patrocinio di S. Giuseppe	Ecclesiastici	100	1 lira	100
S. Maria in Campo	SS. Sacramento e S. Maria degli Angeli	Cittadini e artisti	100	3.10 lire	350
Santa Maria in Verzaia	SS. Sacramento e S. Giovanni Decollato	Artisti	72	1.10 lire	108
	Della Pietà alias del Chiodo	Artisti	124	1.10 lire	186
	S. Maria Maddalena dei Pazzi e di S. Antonio da Padova	Artisti	80	1.10 lire	120
	S. Rocco	Artisti	86	1 lira	86
	S. Maria del Rosario	Cittadini e Artisti	55	1 lira	55
	Congregazione di S. Antonio da Padova	Uomini, Donne e Cittadini e Artisti	160	1 lira	160
	Congregazione della SS. Vergine del Rosario	Uomini e Donne Artisti	120	2 lire 1.4 le donne	240
	Congregazione di S. Giuseppe	Artisti	82	1.4 lire	98

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
S. Maria Maggiore	SS. Sacramento	Nobili Cittadini Ecclesiastici	50	1.10 lire	75
	S. Bartolomeo	Artisti	62 paganti	2 lire	124
	S. Giuseppe	Artisti	73	2 lire	146
	Congregazione della Madonna del Carmine	Dame	18	6 lire	108
	Congregazione dei Terziari dei carmelitani	Di ogni ceto sia uomini che donne	30		
Santa Maria Novella	Dell'Assunzione di Maria Vergine e S. Stefano, detta il Ciottolo	Nobili, Cittadini e persone civili	48		
	S. Lorenzo in Palco	Nobili, cittadini artisti			
	Gesù Pellegrino	Cavalieri	95	2 lire	190
	S. Benedetto Nero	Artisti ma civili	600	2 lire	1200
	SS. Sacramento detto la Pura	Sacerdoti, cavalieri cittadini e artisti	142	16 soldi e 8 denari	120
	Santi Innocenti	Nobili e Cittadini	60		
	S. Vincenzo dei Paoli	Artisti civili	40	1 lira	40
	Arcangelo Raffaello detto la Scala	Ecclesiastici Nobili Cittadini	166	10 soldi	83
	S. Benedetto Bianco	Nobili, Cittadini e Artisti	300	1 lira	300
	S. Anna dei Tessitori e Torcitori di seta	Artisti	70	1 lira	70
	S. Anna dei Servitori	Artisti	260	2 lire	520
	Congregazione del SS. Nome di Gesù	Artisti	32	1.10 lire	48
	Congregazione del SS. Sacramento	Di più ceti	96	4 lire	384
	Congregazione della Madonna del Rosario	Di ogni ceto		4 lire	

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
S. Maria Soprarno	SS. Sacramento o del Crocfisso	Artisti	70	10 soldi	35
S. Michele degli Antinori	SS. Sacramento e S. Michele Arcangelo	Ecclesiastici e Artisti	100	1.10 lire	150
S. Michele delle Trombe	Congrega della Visitazione di Maria Santissima	Sacerdoti secolari	26		
S. Michelino Visdomini	SS. Annunziata e S. Crespino	Artisti	77	4.6.8. lire	333
	Della Crocetta, o sia dei raccomandati	Cittadini tra i quali 20 devono essere orefici o argentieri	100	2 lire	200
	SS. Annunziata	Sacerdoti, Cittadini e Artisti	110	1.16 lire	180
	S. Lorenzo in Piano	Artisti	68	1.10 lire	102
	S. Giob	Sacerdoti, Nobili, Cittadini e Artisti	100	1.4 lire	120
	SS. Sacramento	Sacerdoti Nobili Cittadini e Artisti	98	1.10 lire	147
	S. Eligio	Orefici Cittadini e Artisti	205	1.4. lire	241
	S. Sebastiano detta dei Lauderi	Nobili Preti Cittadini Artisti	85	1.13.4 lire	141
	S. Filippo Benizi	Nobili e Persone Civili	270	2 lire	540
	Santa Maria del Gonfalone e S. Iacopo Maggiore detta il Nicchio	Ecclesiatsici, Nobili, Cittadini e Artisti	170	13.4. lire	2244
	Sette Beati o della Carità	Cittadini fiorentini statuali	24	7 lire	168
	Buca di S. Girolamo	Ecclesiastici Nobili Cittadini e Artisti	500	6.8. soldi	3200
	Congregazione di S. Barbara e S. Quirino	Preti e secolari tedeschi	40	4 lire	160

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
	Centuria del SS. Crocifisso	Sacerdoti, Cittadini e Artisti	60	3 lire	180
	Congregazione del Transito di S. Giuseppe	Sacerdoti Secolari Donne di tutti i ceti	300	4 crazie	1200 crazie
	Congregazione dei Quaranta	Sacerdoti Nobili Cittadini Artisti		3 lire	
	Congregazione dei Settantadue	Nobili Cittadini Artisti	52	3 lire	156
S. Miniato tra le Torri	SS. Sacramento e S. Lucia Vergine e Martire	Artisti	80	1.10 lire	120
	Santi Giacomo e Antonio Abate	Artisti	30 circa	1.10 lire	45
S. Niccolò Oltrarno	SS. Sacramento detto l'Assunta	Artisti	80	2 lire	160
	S. Antonio Abate detta dei Mugnai	Artisti	30	2 lire	60
	Delle Anime del Purgatorio	Artisti	64	1e ½ lire	96
	Congregazione del SS. Rosario	Artisti	107	1 e ½ lire	159
	Congregazione della SS. Concezione	Artisti			
	Congregazione del SS. Nome di Gesù	Artisti	12		
	Congregazione della Buona Morte	Artisti uomini e donne	66	13.4	871
Ognissanti	SS. Sacramento	Artisti	72	1.10 lire	108
	S. Domenico detta il Bechella	Artisti	90	10.10 lire	945
	Congregazione di S. Domenico annessa alla sopraddetta compagnia	Artisti	160	2.12 lire	416
	S. Giovanni Decollato	Artisti	40	1.10 lire	60

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
	Congregazione della Concezione annessa alla sopraddetta	Artisti	160	2.12 lire	416
	S. Francesco di Paola in Via Rosa	Artisti	60	1.10 lire	90
	Congregazione di S. Francesco di Paola in Via Rosa annessa alla sopraddetta	Artisti	80	4.6.8. lire	346
	S. Antonio da Padova	Artisti	43	1.10 lire	65
	Congregazione di S. Antonio da Padova annessa alla sopraddetta	Artisti	160	1 lira	160
	Terziari di S. Francesco detta di S. Ludovico re di Francia	Sacerdoti e Artisti	486		
	Congregazione della Dottrina Cristiana di S. Francesco detta dei Bacchettoni	Artisti, sacerdoti secolari e regolari	70		
	Congregazione del SS. Nome di Gesù	Nobili	200 100 cavalieri 100 dame	4.6.8. lire	866
	Congregazione di S. Diego	Artisti Uomini e donne	220	1 lira	220
	Congregazione di S. Margherita	Artisti	700	10 soldi	350
	Congregazione del Terzo Ordine	Donne per la maggior parte artiste	600		
	Congregazione di S. Giovacchino	Persone civili ed artisti	110 circa		
	Congregazione del Terzo Ordine di S. Teresa	Artisti	150		
Orsanmichele	SS. Sacramento e di S.Stefano Protomartire	Artisti	300	2 lire	600
	S. Carlo o sia del Lombardi	Artisti	80	2 lire	160
	S.	Artisti	60	2 lire	120

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
	Congregazione di S. Tommaso di Villa Nuova	Sacerdoti secolari	26		
	Congregazione di S. Giuseppe	Artisti	Casuale		
	Congregazione della SS. Annunziata	Artisti	Casuale		
S. Pancrazio	SS. Sacramento	Artisti	70	1.10 lire	105
	Dei Diecimila Martiri	Artisti ed alcuni sacerdoti	40	2 lire	80
	SS. Cosimo e Damiano	Cittadini e artisti	104	1.10 lire	156
	Buca di S. Giuseppe	Artisti			
	Centuria del Santo Sepolcro	Artisti	100 ma paganti 20	3.10 lire	70
S. Piero in Buon Consiglio	S. Maria degli Angeli e SS. Sacramento	Artisti	80	1.12 lire	128
S. Piero in Gattolino	SS. Sacramento e dell'Assunta e Pace	Artisti	72	1.10 lire	108
	Confraternita dei Vigilanti di Maria	Artisti	300		
	Santa Brigida	Artisti Contadini	2216 o 216	2 lire	432
	S. Giovanni Evangelista e S. Michele Arcangelo	Artisti lanaioli	15	3 lire	45
	Congregazione dell'Immacolata Concezione e di S. Luigi Gonzaga	Di tutti i ceti, uomini e donne	100	4.6.8. lire	433
	Centuria delle Torce	Uomini donne di ogni rango	174	1.4. lire	209
	Centuria di S. Francesco	Uomini donne di ogni rango	23	2 lire	46

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
S.Pier Maggiore	SS. Sacramento	Cittadini e artisti	50	2 lire	100
	S. Niccolò del Ceppo	Sacerdoti, Nobili e Persone Civili	500	1 lira	500
	Buca di S. Antonio Abate	Nobili Cittadini e Artisti civili	550	1 lira	550
	Santa Caterina e S. Bernardino	Nobili, Cittadini e Artisti	100	1 lira	100
	S. Maria di Monteloro	Cittadini e artisti	120	2 lire	240
S. Remigio	SS. Sacramento e Centuria di S. Maria della Neve	Sacerdoti e artisti	71	1.10 lire	106
	Congregazione della SS. Vergine Assunta	Artisti	40 circa	2.12 lire	104
	Congregazione di S. Filippo Neri	Mercanti e artisti	400		
	Congregazione della Beatissima Vergine, di S. Giovanni Battista e S. Carlo Borromeo	Sacerdoti	40	10 soldi	20
S. Ruffillo	SS. Sacramento e SS. Annunziata	Artisti e qualche sacerdote	54	1.10 lire	81
	S. Maria Maddalena dei Pazzi e S. Giuseppe	Artisti e qualche sacerdote	60	1.10 lire	90
	Congregazione di S. Francesco di Sales detta del Ritiro	Sacerdoti secolari e chierici	60	no	
	Congregazione di S. Pietro Apostolo	Sacerdoti secolari	33	6 lire	198
	Congregazione dei Settantadue	Artisti, un sacerdote e tre donne	15	6 lire per dieci anni; 3 lire per altri venti e poi sono esenti	

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
	Centuria di S. Salvadore e S. Giusto	Artisti	100	1 lira	100
S. Simone	Congregazione del Sacro Cuore di Gesù	Artisti	80	2.13.4. lire	213
	S. Martino degli Orti	Artisti	37	2 lire	74
	S. Carlo Borromeo detta della Borella	Artisti	100	1 lira	100
	Congregazione di S. Filippo Benizi	Artisti	73	1 lira	73
	Santa Maria di Loreto	Artisti	60	36 soldi	108
	Santa Maria delle Laudi	Persone civili	60	1 lira	60
	Del Gesù o della Disciplina	Nobili	310	1 lira	310
	SS. Concezione	Nobili e cittadini	72	2 lire	144
	S. Maria La Croce al Tempio	Nobili cittadini e artisti	400	½ lira	200
	SS. Sacramento e S. Giuseppe	Cittadini e artisti	200	2 paoli	400 paoli
	Congregazione della Divina Grazia	Dame, cavalieri e persone proprie	250	1.13.4. lire	416
	Congregazione dell'Angelo custode	Unita alla precedente			
	Congregazione di S. Francesco di Sales	Artisti		1 lira	
S. Stefano	SS. Sacramento e S. Lucia	Sacerdoti, nobili cittadini e artisti	116	2 lire	232
	Oratorio di S. Agostino	Sacerdoti, nobili, cittadini e artisti	86	10 soldi	43
	Congregazione di S. Nicola da Tolentino	Sacerdoti, uomini e donne di ogni ceto	204	1.4. lire	245

Parrocchia	Titolo	Rango Fratelli	Numero	Tassa annua	Entrate annue
	S. Antonio e S. Riccardo	Artisti			
	Santa Maria Assunta in Cielo detta la Ninna	Sacerdoti e Artisti	146	1.15 lire	256
	Santa Maria della Carità delli Stipendiati	Artisti	37	1 lira	37
S. Tommaso	SS. Sacramento e S. Diego	Artisti mercatini	60	2 lire	120
	Congregazione del Rifugio	Artisti	50	1 soldo alla settimana	140
S. Trinita	SS. Sacramento	Artisti	82	1 lira	82
	S. Giovanni Gualberto	Nobili, Cittadini, e artisti nel maggior numero	140	1 lira	140
	Centuria della Crocetta	Uomini e donne di ogni ceto	20	1 lira e donne lire 4	20
	Congregazione di S. Anna	Uomini e donne di ogni ceto	80	1 lira	80

Marco Manfredi

Le peculiarità del cattolicesimo liberale fra eredità passate e novità ottocentesche

1. Persistenze e novità

La questione dell'esistenza di una tradizione cattolico-liberale fiorentina è stata ampiamente richiamata nel dibattito sul cattolicesimo liberale italiano, e non sono certo mancate ricerche tese a discuterne e a metterne a fuoco caratteri e origini. Essendosi il fenomeno del cattolicesimo liberale essenzialmente manifestato nella penisola nella riflessione di alcune personalità, con orientamenti non di rado difformi fra loro e pertanto difficilmente riconducibili a un coerente movimento e a un coeso ritratto di gruppo[1], è comprensibile che l'analisi si sia di preferenza concentrata anche in relazione alla Toscana sulle maggiori e più significative figure del cattolicesimo riformatore di primo Ottocento. In altri termini, spesso sono mancate valutazioni di sintesi[2], e non è dunque un caso che la principale ricerca storica sul cattolicesimo liberale toscano resti probabilmente ancora oggi il classico lavoro di scavo compiuto ormai quasi novant'anni fa dal Gambaro sul voluminoso carteggio del Lambruschini, in cui emergevano appieno il grado di profondità dell'irrequietudine religiosa dell'abate di San Cerbone, tutta l'audacia dei suoi propositi di riforma e la vastità della sua rete di comunicazioni con altri personaggi interessati, nell'ambiente regionale e fiorentino, al problema del rinnovamento religioso[3].

Questa caratterizzazione prevalente delle ricerche ha portato allo stesso tempo, in linea generale, a una messa a fuoco forse maggiore delle differenze fra esperienze riformatrici religiose piuttosto che a uno sforzo di individuazione di un insieme di nessi e elementi comuni di fondo, pur entro percorsi individuali indubbiamente distinti.

A fianco alla natura prevalentemente biografica si tratta poi di studi, come è evidente, compiuti in una stagione storica spesso piuttosto lontana, e che tuttavia nelle loro coordinate di fondo sono risultati capaci di esercitare una significativa influenza di lungo periodo, anche sui contributi usciti in tempi più recenti[4]. Il riferimento è soprattutto alla tendenza ad alimentare una linea interpretativa che, lavorando sulle matrici e le fonti culturali da cui hanno attinto le grandi figure del cattolicesimo riformatore fiorentino di primo Ottocento, ne ha sottolineato soprattutto il forte legame, peraltro innegabilmente presente, con l'area

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 247-284
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

tradizionale dell'anticurialismo e del riformismo cristiano e settecentesco.

In particolare, la religiosità riformatrice di un Lambruschini, di un Capponi o di un Ricasoli, pur esprimendosi nel XIX secolo, sarebbe stata in molta parte ricollegabile al forte retaggio del secolo precedente, il secolo delle formidabili polemiche religiose e del cattolicesimo illuminato e riformatore. Ma ancora, si sarebbe trattato di una cultura religiosa le cui origini sono state altresì individuate nello specifico della storia religiosa toscana: oltre a un giurisdizionalismo di lunga durata, risalente già al consolidamento dello Stato mediceo e proseguito con il giansenismo ricciano e leopoldino, non sono mancati frequenti richiami persino a lontane ma durature influenze savoranoliane[5].

Entrando del resto nell'ambito assai più specifico della cultura ecclesiastica e delle sue stesse istituzioni, a cominciare dall'episcopato, anche qui si è rilevata in più di un caso una sorta di prolungata eccezionalità toscana, non di rado corroborata da autorevoli giudizi[6]; una tradizione cioè di Chiesa 'regionalistica' con le sue sopravvivenze ottocentesche che, pur non ascrivibile alla sfera del cattolicesimo liberale, si è sovente materializzata in posizioni di rilevante moderazione; una moderazione che, proprio a Firenze, già sede per un lungo periodo nel Settecento del magistero pastorale sinceramente tridentino di quel Ferdinando Martini assai lontano da ogni eccesso curialista e non ostile in toto al giurisdizionalismo leopoldino[7], avrebbe trovato ancora in parte forme e modi di espressione in un prelato come Giovanni Limberti, arcivescovo della capitale nei decisivi anni del passaggio all'Unità[8].

Rimane però da approfondire se, e quanto, sull'ordito rappresentato da tutto il peso condizionante di questa lunga tradizione toscana, si inseriscano nel XIX secolo elementi nuovi e diversi, capaci di esercitare un proprio specifico ruolo su tali originarie matrici; non si può del resto dimenticare quanto uno dei grandi temi della coscienza e della cultura europea dei primi decenni dell'Ottocento, in reazione anche agli eccessi razionalisti e rivoluzionari, sia proprio la riscoperta della dimensione spirituale e del ruolo della religione, e con essa di molteplici e variegate aspirazioni di riforma religiosa. Entro un quadro europeo di interdipendenze più ampie, non appare in definitiva inutile riflettere sul *trade off* fra una eredità riformatrice passata e a base locale e influenze più ampie, fra permanenze e continuità da un lato e motivi di novità dall'altro.

Non sono mancati in tal senso alcuni rilevanti stimoli: dai lavori generali di Spini, non privi di indicazioni sui condizionamenti derivanti al cattolicesimo riformatore fiorentino dal contatto con la cultura protestante[9], al noto studio di Pitocco sulla ricezione degli influssi sansimoniani[10], per quanto il primo tenda ad accentuare sin troppo il peso di un protestantesimo come quello ottocentesco, che è un evangelismo in gran parte 'risvegliato', e il secondo ad accreditare forse eccessivamente, e talora a considerare anche unilateralmente, l'influsso dei seguaci di Saint-Simon sulle vicende dell'«Antologia» e in particolare sulle ragioni

della sua fine. Al di là tuttavia di tali sollecitazioni, e dei relativi rilievi critici, l'inserimento del moto riformatore toscano in un reticolo di rapporti più ampio ha rappresentato nel complesso un aspetto che in più di un caso è apparso sacrificato rispetto all'enfasi costantemente posta sulla dimensione della persistenza.

2. Mediazioni culturali

Un elemento di trasformazione generale tende peraltro a favorire proprio nei primi decenni dell'Ottocento un accentuato processo di contaminazione con quanto si muove nel più ampio contesto europeo. Non è qui il caso di tornare su fenomeni già studiati[11], perché è noto come in quegli anni si registrino un notevole potenziamento e una marcata amplificazione dei processi di produzione e di circolazione di libri e periodici, con il formarsi di un mercato editoriale di dimensioni europee che aveva i suoi principali centri nelle grandi capitali del continente come Londra e Parigi. In tale quadro, anche la penisola italiana, pur nella sua dimensione periferica e territorialmente divisa, nonché nelle sue condizioni ormai di culturale arretratezza, non rimase del tutto tagliata fuori da quel flusso di novità e da un tale moto di ammodernamento delle dinamiche culturali. In misura certo minore che altrove, anche qui iniziarono infatti a comparire alcune più moderne figure di editori e di intellettuali, accompagnate da esperienze tipiche del 'secolo borghese' e del nuovo mercato delle lettere come i gabinetti di lettura.

Una delle più ambiziose e avanzate iniziative in tal senso prese campo come è noto proprio a Firenze, attorno al mercante di origini ginevrine Giovan Pietro Vieusseux che, fortemente persuaso dall'idea che l'Ottocento fosse destinato a imporsi come il secolo del libro, si stabilì nel 1819 nel capoluogo granducale per inaugurare a palazzo Buondelmonti il suo Gabinetto Scientifico Letterario.

Grazie al suo profilo, alla sua rete di contatti europei e alla sua volontà di favorire il rinnovamento della cultura italiana, egli si affermò rapidamente come un importante mediatore culturale a livello locale, ma anche su scala peninsulare, fra la dimensione continentale e quella interna agli Stati preunitari. Vieusseux non tralasciò di coltivare, in una multiforme vastità di temi, nessuna delle grandi passioni ottocentesche, spaziando dalle nuove scienze specialistiche alla geografia e ai viaggi, per proseguire con la statistica o la pedagogia; fra i molti interessi e i tanti dibattiti della sua epoca anche quello religioso fu uno dei terreni su cui finì per misurarsi la dimensione europea del ginevrino e la vastità di idee che ne formavano il retroterra culturale. Non si può negare che, assieme ad altre, proprio la riscoperta della religione, e il confronto su variegate e correlate aspirazioni di riforma, in reazione agli eccessi napoleonici e al razionalismo illuminista della rivoluzione, fu una delle grandi questioni che agitarono la coscienza della cultura europea di primo Ottocento. A questo quadro segnato da una generalizzata

attenzione verso il sapere e le conoscenze, in cui anche la religione era dunque percepita come uno degli elementi costitutivi di una vera e propria ideologia del progresso, si aggiunga poi che Vieusseux proveniva da una famiglia protestante molto legata alla vecchia Chiesa riformata di Ginevra. Alla luce di tale dato e di questo suo profilo di portata europea, oggi storiograficamente sempre più riconosciuto[12], proprio il suo rapporto di amicizia e la sua collaborazione con i principali protagonisti del cattolicesimo liberale fiorentino possono risultare una cartina di tornasole assai proficua attraverso cui approfondire la questione dell'eventuale penetrazione di influenze straniere e ottocentesche sui motivi di fondo della loro religiosità riformatrice[13], nonché, per le peculiarità dell'evangelismo di Vieusseux, un'utile angolazione dalla quale meglio mettere a fuoco i precisi limiti del loro dialogo con il mondo protestante[14]. Infatti, a dispetto di prolungati e duraturi rapporti con ambienti e figure legati a luoghi e a circuiti identitari dell'evangelismo confessionale[15], dalle pagine dei periodici promossi da Vieusseux e da quelle del suo sterminato carteggio affiora una visione della fede come pura morale, una dimensione religiosa antidogmatica, lontana da pratiche di culto e da riunioni di preghiera ma percepita come base necessaria della vita civile, che molto doveva ai forti retaggi esercitati su Vieusseux dalla Ginevra delle sue origini, in cui l'ombra lunga di un Rousseau si mescolava a influssi sociniani e coppetiani.

Non si deve peraltro dimenticare che quando Vieusseux giunse a Firenze aveva ormai quarant'anni e, assieme a tale formazione essenzialmente ginevrina[16], presentava pertanto un tratto generazionale che lo legherà per certi versi anche a un Lambruschini o a un Capponi; siamo cioè di fronte a uomini con forti ancoraggi settecenteschi e con una fede, anche nel caso di una figura incline allo scetticismo come il marchese di Varramista, largamente e inevitabilmente immersa in motivi mutuati da una cultura illuministica[17], e già parzialmente differente ad esempio da quella del più giovane Bettino Ricasoli che, nato nel 1809, non si asteneva in qualche occasione dal cedere al sospetto e alla tentazione di certi eccessi spiritualistici propri del nuovo secolo[18].

A metà degli anni Venti, quando Vieusseux rafforzò i suoi contatti con Capponi e strinse quelli con Lambruschini, una sostanziale e reciproca affinità dovette così risultare agevolata, anche sul piano religioso, da una tale comunanza di esperienze e di riferimenti, favorendo da allora un ben più completo incontro del marchese e soprattutto dell'abate di San Cerbone con il mondo religioso del ginevrino. L'impulso a tenere viva quella religiosità per tanti versi assai settecentesca, aperta ai lumi e alle esigenze della ragione, non poteva peraltro dirsi esaurito a livello di elaborazione e di riflessione con il secolo XVIII. In particolare, pur in tempi di crescente e fervente 'risveglio' protestante entro la vicenda interna alla religione riformata, la tradizione della Chiesa razionalista e sociniana di Ginevra o la religione civile di un Rousseau continuavano a rinnovarsi e a trovare i propri riferimenti e adeguamenti culturali, ancora nei primi decenni

della Restaurazione, in opere come *De la religion* di Benjamin Constant, edita nel 1824, e in realtà come la Société de la morale chrétienne, sorta nel 1821 a Parigi e affiancata dal suo periodico, il «Journal de la Société de la morale chrétienne», stampato a partire dall'anno successivo[19].

La ricezione di iniziative del genere è un esempio indicativo di spunti di indagine particolari o storiograficamente non del tutto emersi sul ruolo giocato dal Vieusseux nell'introdurre più da vicino gli amici toscani, a partire dal Lambruschini, nel vivo di esperienze religiose legate alla cultura di matrice ginevrina dell'epoca. La sua rilevante 'rete' consentiva infatti di conoscere e seguire le pubblicazioni e i periodici più significativi espressi da tale cultura, e di entrare più agevolmente in contatto epistolare o diretto con alcuni esponenti del protestantesimo e in particolare di un suo specifico filone.

Così l'«Antologia» ai suoi esordi, nel periodo cioè di maggior influenza su di essa da parte del suo direttore[20], parlava un linguaggio molto vicino in materia di religione a quello assai sfumato e genericamente cristiano[21] che aveva preso compiuta forma nella neonata Société de la morale chrétienne, fondata in concomitanza con il periodico fiorentino. Quest'ultimo ne seguì fin dall'inizio le attività e Vieusseux, sempre attento a quel che si muoveva nel mondo del liberalismo parigino e della cultura franco-elvetica, sembrava effettivamente guardare con interesse a questa iniziativa che, fin dalla scelta di richiamarsi alla «morale cristiana» piuttosto che alla religione, rivelava oltre alla sua collocazione in un preciso mondo di riferimenti culturali, il proposito di promuovere, partendo dalla comunanza del vangelo, un cristianesimo attivo e utile, al di sopra dei dogmatismi delle varie chiese e confessioni. Animata in primo luogo da figure come lo stesso Constant e il barone De Gerando, annoverava fra i suoi membri il nome ben noto di Sismondi, di campioni del protestantesimo illuminato come il pastore francese di tendenze sociniane Athanase Coquerel o di personaggi destinati a pesare nell'esperienza della cerchia di Vieusseux come i pedagogisti Nauville e Fallenberg. Tollerante e aconfessionale, tesa a unire più che a dividere, vi prendevano parte protestanti, in misura maggiore, ma anche cattolici liberali[22]. Il fine che la Società si era proposto era di «combattere il fanatismo persecutore che volesse fare della religione e della morale un patto di dominazione tirannica sulle coscienze»: tutto ciò che si riferiva ai dogmi o alle concezioni teologiche doveva essere bandito, per incontrarsi sul comune terreno della morale cristiana. Un approccio quest'ultimo che avrebbe trovato appunto una delle sue espressioni forse più compiute nel *De la Religion* di Constant, in cui, attraverso una rilettura di autori come Fénelon e Rousseau, si delineava una religione sostanzialmente priva di dogmi e di momenti e apparati istituzionali e da cui prendeva forma una presenza evangelica che non affrontava di petto il cattolicesimo, né produceva nei suoi confronti effetti dirompenti, ma che proprio per questo si prestava ad operazioni culturali sottili e a tentativi di dialogo e di sintesi anche spregiudicati.

Non solo Vieusseux conosceva l'opera di Constant, entrata da subito nella sua biblioteca nella prima edizione francese[23], ma, come accennato, le pagine della sua rivista seguivano così da vicino le sedute e le iniziative della Société, da meritarsi la censura della stampa cattolica controrivoluzionaria[24]; fra i giornali disponibili direttamente in sede, nelle sale del suo Gabinetto, a fianco alle principali riviste europee versate nelle diverse scienze, dalla seconda metà degli anni Venti comparirà con regolarità anche il menzionato «Journal» stampato dalla Società parigina, a cui si era associato nel 1826 e il cui invio era espressamente richiesto ai suoi fornitori per la via veloce di Marsiglia[25]. Ancora, sulla stessa piazza francese, acquistava spesso le importanti pubblicazioni curate e stampate dalla medesima Società[26].

Parallelamente pure Lambruschini, ma anche Capponi, avevano letto e apprezzato la nuova fatica di Constant[27], e il primo, conquistato dalla sua lettura, nell'agosto del 1824 aveva preso persino l'iniziativa di inviare una comunicazione di plauso verso l'opera al «Constitutionnel»[28], uno dei giornali dell'autore de *La libertà degli Antichi*. Nella prima lettera scritta a Vieusseux nel 1826, destinata ad avviare il loro sodalizio e pubblicata anche sull'«Antologia» per farne una sorta di manifesto di quello che sarà il «Giornale agrario toscano», lo stesso Lambruschini avrebbe poi citato fra i suoi riferimenti culturali la «società di morale cristiana di Parigi»[29].

A Vieusseux che lo introdusse poi al citato De Gerando, inviandogli in lettura il fortunato *Visiteur du pauvre*[30], Lambruschini consigliava nell'agosto del 1828[31] la traduzione di quell'operetta del barone francese (incaricandosi lui stesso di un tale lavoro[32]), perché gli era apparsa «un secondo Vangelo», piena com'era di «bontà […] cognizione del cuore umano […] saggezza»; si trattava secondo la sua opinione di un testo fondamentalmente religioso tanto che avrebbe dovuto «esser nelle mani di tutti», per produrre «maggior bene di tutte le prediche e di tutti i trattati di morale riuniti insieme».

Un tale interesse si allargava tuttavia in quegli anni, e in quelli a venire, anche ad altri uomini di punta della Société. Fra questi vi era il cattolico inquieto e liberale Juan Antonio Llorente, ecclesiastico spagnolo esule della Restaurazione, ma soprattutto inflessibile storico dell'Inquisizione iberica, rispetto al quale Vieusseux manifestò un immediato interesse già dai primi anni Venti, soprattutto per le opere di segno antiromano[33]. Proprio per il suo ruolo di testimone del superamento dei confini fra le diverse confessioni il Llorente era stato celebrato al momento della morte, in una seduta della società, dal suo segretario, ossia il citato teologo protestante di tendenze sociniane Coquerel[34], incline da parte sua a mettere in discussione ogni dogma, come mostrava il titolo del suo periodico «Le Libre examen»[35].

Restando nel campo della riflessione teologica protestante si può ricordare ancora l'attenzione verso Alexandre Vinet, collaboratore del periodico della

Société e da essa premiato nel 1826 per il famoso *Mémoire* in favore della libertà di culto, in cui fra i primi ipotizzava con una forte carica antitemporalista la separazione fra Stato e Chiesa; attraverso il gabinetto fiorentino questa[36] ed altre sue opere circolavano in Toscana e con esse circolerà negli anni Trenta anche il vinetiano «Semeur» che, pur sollevando talora qualche riserva da parte dello stesso Vieusseux, che da protestante assai tendente al razionalismo lo trovava «più religioso che altro e metodista»[37], era stato però ampiamente diffuso tramite la sua Biblioteca Circolante[38], suscitando l'apprezzamento dei suoi amici toscani[39]. Un Vinet che Vieusseux associava nei suoi acquisti librari ad un altro pastore elvetico, ed importante predicatore, come il ginevrino Céllerier[40], le cui tracce ritroviamo nell'offerta libraria di Vieusseux[41], e attraverso di essa nella testimonianza di Lambruschini e di Ricasoli che ne valuteranno entusiasticamente i sermoni al popolo e i libri di preghiere[42].

Questa particolare simpatia per le prediche del Céllerier si ricollega del resto a un aspetto su cui Vieusseux e Lambruschini si erano intesi abbastanza presto e che su impulso del ginevrino era stato al centro di uno dei primi, e dei pochi, interventi scritti dal secondo per l'«Antologia». Si trattava del modo di comunicare la religione, che intersecava a sua volta il problema dell'innovazione e cioè di una sorta di ampia riforma dell'eloquenza sacra. Così nei primi mesi del 1827, prendendo a pretesto la ristampa di due recenti volumetti di prediche, Lambruschini aveva ricevuto dal ginevrino la proposta di scrivere qualcosa a riguardo[43]. Ne sarebbe uscito un articolo audace[44], tanto che, come faceva notare a Vieusseux, «è la prima volta che nell'Antologia si sentirà parlare come ho parlato io». Nel testo del contributo, concepito al servizio di una «religione pura e grande, conforme ai lumi della nostra età»[45], si criticava effettivamente in termini impliciti l'eloquenza sacra italiana, nel momento in cui veniva formulato l'auspicio di un modo di predicare che, uscendo da una tradizione barocca fatta di allusioni alla paura e alla minaccia di castighi, fosse in grado di riempire di fiducia e di serenità durature il cuore, di stimolare le vere virtù cristiane favorendo nell'uomo l'incontro fra «la religione e la morale, sorelle che è impossibile di scompagnare» e indirizzandolo così ad un'azione volta ad un operoso progresso, reso possibile dall'«alleanza della religione e delle scienze».

Per la quaresima del 1828 era giunto tuttavia a Firenze un predicatore che aveva cominciato da alcuni mesi a farsi una certa fama nella penisola per le sue orazioni non comuni, piene di riferimenti profani e sensibili nel linguaggio al gusto del tempo, ispiratrici di amore e di carità ed estranee a ogni richiamo al fanatismo e alla superstizione. Si trattava del veneto Giuseppe Barbieri, unitosi non a caso in stretti e intimi rapporti epistolari con l'ultimo Sismondi. Come aveva confessato all'autore della *Storia delle repubbliche italiane*, insieme all'influenza di classici nomi dell'eloquenza come Fénelon e Massillon, il predicatore benedettino nutriva gran ammirazione fra i viventi proprio per l'anziano Céllerier[46].

Bastano del resto alcuni titoli scelti a caso fra le più note prediche recitate dal Barbieri e pubblicate in una delle sue maggiori raccolte (*La religione conforme a nostra natura*, *La religione necessaria alle civili società*[47]) per capire quanto siamo di fronte ad una religione intesa come fonte di un'austera moralità, ad una fede etico-religiosa vista come indispensabile premessa di ogni sano ed equlibrato ordine sociale.

A fronte di tali contenuti è inevitabile che Lambruschini finisse per restare tanto impressionato dalla predicazione fiorentina del Barbieri, tanto che d'accordo con il Vieusseux decise di scriverne sull'«Antologia» e di fare la sua conoscenza diretta invitandolo presso la tenuta di San Cerbone[48]. Tornando così a scrivere di eloquenza sacra gli sembrava di avere trovato la figura in grado di rispondere agli auspici espressi nell'articolo dell'anno precedente[49]; una figura capace di non separare «la religione dalla morale, dalla carità, dalla felicità», ma di farne «la dottrina della luce» afferrando che «la religione del Vangelo ha mezzi di persuasione, ha grazie e lusinghe per tutti i secoli» tanto che «i lumi del secolo decimonono non la abbagliano, la fan brillare vie più»[50]. A suggellare il nuovo sodalizio il Barbieri dedicò agli amici fiorentini, Lambruschini e Capponi, due intense epistole inedite delle sue *Lettere campestri* pubblicate nel 1829[51], mentre a chiudere idealmente il cerchio Lambruschini, dopo avergli riservato ancora spazio sul periodico di Vieusseux[52], nel 1833 raccoglierà in un'intera operetta le sue riflessioni su quella predicazione in cui aveva visto l'atteso modello di una nuova e diversa eloquenza sacra[53].

Questa visione fortemente morale della religione, di una religione come imperativo categorico dai tratti aconfessionali posta al servizio del progresso civile e sociale, si era rispecchiata a metà anni Venti anche in una scelta compiuta dal pur prudente Vieusseux; non sempre facile agli entusiasmi, si era infatti spinto a pubblicare la traduzione del saggio, dall'eloquente titolo di *Applications de la morale à la politique*, dell'economista, storico e filosofo morale francese Joseph Droz. La sua lettura impressionò molto Vieusseux, come testimoniato non solo dal fatto che ne consigliò subito la lettura a stimati amici, ma soprattutto dalla decisione, a un solo anno dall'uscita in Francia nel 1825, di promuoverne la pubblicazione italiana nel pur selezionato catalogo delle sue edizioni[54]. In particolare il testo poneva una tale enfasi sul tema della morale da postulare, in contrapposizione a una mera dottrina dei diritti che lasciata a sé stessa rischiava di trasformarsi in arbitrio razionalista e giacobino, il necessario e indispensabile riequilibrio garantito da una organica e altrettanto salda teoria dei doveri. La base di questa tavola di doveri era naturalmente il Vangelo delle origini, fonte di una possibile religione universale. E nel cattolico Droz, il cui libro poteva riassumersi in una predicazione «per la morale di Cristo», a Vieusseux pareva non a caso di veder riflesso quanto letto in quel periodo nella *Philosophie du christianisme* di un pastore e teologo protestante come il Coquerel[55].

È assai chiaro che si è qui di fronte a una religione che non è fatta di ascesi, di eccessi liturgici o di pratiche pie, ma è motore del progresso civile, che non è dunque, o perlomeno non solo, affar di preti e pastori, ma di cultori delle scienze morali, sociali e politiche come appunto il Droz.

Un'altra influente corrente dello stato maggiore della Société de la morale chrétienne era costituita del resto dai principali redattori (Rémusat, Ampère, Dubois) del sansimoniano «Le Globe», i primi fautori cioè di un vero e proprio culto religioso tributato all'ideologia del progresso sociale; ma la ricezione di questa dottrina e la rilevanza delle sue implicazioni religiose entro la cerchia di palazzo Buondelmonti sono state già ampiamente testimoniate nel suo documentato libro dal Pitocco perché si avverta qui il bisogno di ritornarvi.

I riferimenti culturali di fondo entro cui avverrà il confronto dei riformatori toscani con quanto si muoveva in materia di idee e propositi di riforma religiosa nella cultura europea paiono pertanto fissati. Il primo decennio dall'apertura del gabinetto di piazza Santa Trinita rappresenta infatti il momento cruciale per la formazione e l'impostazione di fondo della sua complessiva offerta editoriale[56], sono cioè gli anni in cui si consolida la biblioteca consultativa e in cui dal 1823 prende vita anche il catalogo della circolante; anni dunque, come rivela il Copialettere Vieusseux, di grande ricerca e di notevoli ordinativi di libri e periodici. Così come negli altri campi, è allora che si gettano le basi per la selezione dei testi che finiscono per dettare e orientare la proposta editoriale e periodica anche nello specifico ambito della riforma religiosa, e si è osservato quanto si tratti di pubblicazioni in larga parte ascrivibili più o meno direttamente alle posizioni o comunque al mondo della Société de la morale chrétienne.

Ancora, si è visto come un Capponi e con assai più trasporto il Lambruschini conoscessero già le evoluzioni religiose di un Constant e alcune delle idee sottese alle iniziative di cui questi si era fatto con altri animatore e come tutto ciò ne favorisse la familiarizzazione con Vieusseux. Si può ben intuire allora quanto, a partire dalla seconda metà anni degli Venti, l'accostamento maggiore a quest'ultimo e la sua opera di mediazione culturale, grazie al circuito e all'azione di stimolo innescati dal suo gabinetto, creassero e allargassero le occasioni per approfondire quelle stesse idee. La ricordata introduzione ad autori come De Gerando e ad altri ne costituiscono una riprova. Così, scrivendo al termine del 1831 a Tommaseo, allo scopo, come si dirà fra poco, di coinvolgerlo in un suo progetto di definizione e di promozione di un'ambiziosa riforma religiosa, Lambruschini affermava che «i principii della dottrina del Vangelo [...] debbano oggi essere sviluppati e adattati in modo alla presente società, e riunire tutto quello che di ragionevole contengono il Cattolicisimo de' bei tempi, e il Protestantesimo, e il Sansimonismo»[57]. Questi ultimi riferimenti, intervallati in lettere del medesimo periodo ad altri al cattolicesimo liberale francese e in particolare a Lamennais[58], evidenziano, come è stato peraltro notato[59], quanto con l'immediato schiudersi

degli anni Trenta si aprisse una sorta di seconda fase della riflessione, e per certi versi dell'esistenza del Lambruschini, e con lui, che aspirava ad esserne il centro diffusivo, dell'intera vicenda del movimento religioso riformatore toscano.

Ampliate e assai rafforzate infatti le sue meditazioni personali e le convinzioni giovanili su più ampie basi di confronto, a cui non era estraneo appunto il decisivo apporto di Vieusseux, allentò l'isolamento di San Cerbone per avviare una fase di iniziative e di maggiore attivismo. Meno distante da quel momento dai discorsi che risuonavano da diverse parti in Europa a favore di un rinnovamento della coscienza religiosa e di una trasformazione della Chiesa, cercò di elaborare in proprio i punti di un possibile e organico programma di riforma religiosa, che lui chiamava di preferenza e meno prosaicamente «sistema». Con il fiducioso proposito di confrontarsi e trovare alleati per passare poi più direttamente all'azione, provò ad illustrarlo, senza troppa accoglienza da parte dei suoi interlocutori, in un importante ma sfortunato carteggio avviato prima con Capponi e alcuni mesi dopo, e in termini più ampi, con un Tommaseo fattosi per qualche tempo fiorentino[60]. In questo contesto di nuova, ma non sempre corrisposta, operosità, si trattava di un Lambruschini che non si perse comunque del tutto d'animo, tanto da apprestarsi ad esempio in quei primissimi anni Trenta a varare un progetto di giornale esplicitamente religioso che avrebbe dovuto uscire ogni quindici giorni con il titolo «La voce del buon senso». Le idee che voleva trasferire sulla carta stampata apparivano sufficientemente chiare: il richiamo al «buon senso» alludeva a quel «sentimento interno» su cui pensava di poter fondare una vera e propria scienza morale e che era da tempo alla base della sua ricerca interiore della verità, e che al pari della capacità di osservazione esterna riteneva patrimonio di ogni uomo, prima fonte per la conoscenza del mondo interiore e quindi di quel nocciolo di principi comuni a ogni credenza religiosa. Stendendo il piano generale del progettato foglio scriveva così di non voler «particolareggiare qui fra le diverse credenze cristiane, fra il cattolicismo e il protestantesimo, fra il cattolicismo romano e il gallicano», ma di voler rispettare «tutte le sincere professioni Religiose», domandando «a tutte quei frutti da' quali Gesù Cristo ci insegna ad apprezzare e distinguere vera virtù, frutti di buona morale, di concordia pubblica, di amore disinteressato e inestinguibile»[61].

In quegli stessi mesi si può rievocare del resto, per la forte analogia, la stesura di una riflessione su *Cattolici e protestanti*[62] che avrebbe dovuto confluire in una delle tante opere rimaste incompiute che aveva progettato di scrivere e nella cui introduzione aveva sentenziato con perentorietà che «la Religione non è [...] teologia ed ascetica» ma un insieme di precetti morali universali inscritti nel nostro cuore[63]. Alla fine del 1832 sappiamo poi da un altro personaggio assai coinvolto in Toscana nel movimento pedagogico e nelle idee di riforma religiosa, come il protestante Enrico Mayer, che il Lambruschini e il Vieusseux pensavano da qualche tempo di porre mano ad una ipotesi di giornale a metà fra educazione e religione[64].

Al di là del fatto che non si andò oltre il piano dei buoni propositi e dell'avvio di alcuni contatti, certe idee e i relativi disegni non dovevano restare del tutto privi di sbocchi concreti, e qualcosa di quegli ipotizzati progetti di giornali, in forme magari meno esplicite e dirette, anche per la crescente aggressività della censura granducale[65], finirà ad ogni buon conto per confluire solo qualche anno più tardi nella «Guida dell'Educatore». Inaugurata nel gennaio del 1836 e fortemente voluta proprio da Lambruschini[66], la rivista fu concepita insieme al Vieusseux nel ruolo di editore[67] e, dato da non sottovalutare se si considera la sua scarsa inclinazione ad esaltarsi per le novità, con la benedizione e il beneplacito esterni ma convinti del Capponi, assolutamente persuaso dell'utilità della nuova pubblicazione[68].

3. A metà degli anni Trenta

Se essa risentiva dunque sotto molti profili del precedente decennio di lievitazione di rapporti e di idee, prima di entrare nel vivo dell'esperienza della «Guida» occorre però fermarsi un poco sulla metà di quegli anni Trenta, quando si ha la sensazione di scoprirsi di fronte a un'ulteriore intensificazione del dialogo con quell'Europa che guardava a un rinnovamento religioso, a un altro tornante di quel percorso di apertura da parte del gruppo di palazzo Buondelmonti con quanto si agitava su più ampie basi continentali.

Si è già avuto modo di vedere ad esempio come Lambruschini e Ricasoli diventino attenti lettori del parigino «Semeur» o approfondiscano la loro scoperta di un autore come Céllerier. In quel passaggio segnato da intense letture, rilevanti furono poi l'attesa e l'accoglienza tributate alle *Paroles d'un croyant* del Lamennais che Vieusseux acquistò in abbondanza di copie procurandosi rapidamente, attraverso la Svizzera, la prima e immediata traduzione italiana[69]. L'impressione che ne derivò fu effettivamente grande: a Lambruschini che ringraziando con eccitazione Vieusseux per «quel prezioso e maledetto libro» e ne elogiava a caldo la «magia di immagini e di parole»[70], faceva eco il Capponi che, letta la sola prefazione all'opera appena avuta dal ginevrino, già lo esortava categorico a metterla « in giro che troverà molti affamati. Ed è cosa importante»[71]. Da parte sua lo stesso Vieusseux non nascondeva l'entusiasmo e informava il marchese di averne discusso a fondo con il comune amico direttamente a San Cerbone[72]. L'effetto notevole prodotto da quelle pagine sembrava tradursi in un'iniezione di fiducia verso le possibilità concrete delle aspirazioni riformatrici e in una accresciuta stima verso il sacerdote bretone, nel momento in cui questi poneva finalmente con forza il problema della battaglia per la libertà rispetto a quell'ultramontanismo che gli amici fiorentini non avrebbero mai cessato di guardare con molto sospetto[73].

Ma il rapporto con il cattolicesimo liberale europeo, e segnatamente francese, a metà degli anni Trenta conobbe un'ulteriore occasione di confronto grazie al lungo soggiorno in Toscana, e in particolare a Pisa, di suoi due rilevanti esponenti come Charles Montalembert e Alexis François Rio, rispetto ai quali il gabinetto di Vieusseux divenne il consueto punto di appoggio per lo scambio di relazioni e di libri. Attraverso di essi Vieusseux e gli amici toscani speravano infatti di poter approfondire la conoscenza delle idee di Lamennais e della sua recente svolta[74]; per quanto il conte francese risultasse agli occhi dei nostri fiorentini forse fin troppo cattolico, e meno in linea con «le opinioni e i bisogni del giorno»[75] rispetto alle recenti pagine delle *Paroles d'un croyant*, nel clima intercofessionale imperante nei cenacoli toscani di allora Vieusseux ne caldeggiò e ne favorì il proficuo incontro con l'evangelica ed educatrice ginevrina Matilde Calandrini e con la nota esperienza dei suoi asili pisani[76]. Procurò poi ai due intellettuali d'oltralpe diversi volumi utili ai loro studi[77]: a Pisa infatti Montalembert maturò parte della sua opera sulla *Histoire de sainte Élisabeth de Hongrie*, grande omaggio alla civiltà cristiana, e il Rio, avvalendosi anche del fondamentale apporto del Capponi[78], il suo importante lavoro *De la Poésie chrétienne*, finalizzato a recuperare l'arte del cristianesimo primitivo e la sua intensa spiritualità. Entrambe le opere sarebbero poi state immediatamente acquistate da Vieusseux, in un unico ordine, appena uscite dalle stamperie francesi[79].

Fra le letture del gruppo di palazzo Buondelmonti sarebbe poi rientrato anche il periodico di intonazione mennesiana l'«Université catholique»[80] che nel 1835, una volta tornati in patria, ebbe tra i suoi fondatori proprio il Rio e Montalembert e fra i principali collaboratori un personaggio come Augustin Bonnetty, già legato all'esperienza degli «Annales de la philosophie chrétienne», a cui partecipavano firme del calibro di Lamartine e destinati a sostenere l'accordo fra scienza e religione e quanto le varie scienze potevano contribuire alla dimostrazione dei principi cristiani.

Restando alle influenze francesi, merita almeno di essere segnalata anche una sorta di riscoperta nella seconda metà degli anni Trenta del vecchio abate Grégoire, scomparso a ottant'anni nel 1831, grazie soprattutto all'uscita delle sue *Mémoires* nel 1837 e alla sua *Histoire des sectes*, ripubblicata e tornata d'attualità dopo la ferma condanna pronunciata dalla Chiesa nel 1828[81]. In entrambi gli scritti, la difesa della tradizione giansenista e regalista diveniva il modo per giustificare una sospirata riunione dei cristiani. A un Vieusseux che si dedicava a un significativo sforzo di promozione di tali opere fra il 1835 ed il 1838[82], Capponi esprimeva il più vivo apprezzamento[83].

Sempre di quel periodo è poi il tentativo di Vieusseux di far circolare in Toscana, fra non poche difficoltà, la *Histoire du christianisme* del belga Louis de Potter[84], già redattore dell'«Avenir» e soprattutto massimo interprete della rivoluzione di Bruxelles del 1830 e dell'alleanza fra il cattolicesimo e la più larga

applicazione dei principi liberali. Il rapporto fra De Potter e il granducato era tutt'altro che nuovo: durante un lungo soggiorno fiorentino nei primi anni Venti, che gli aveva permesso di raccogliere i materiali per alcune delle sue più importanti opere, a partire da quella dedicata alla celebrazione del giansenista Scipione de' Ricci, era stato un assiduo frequentatore del gabinetto di piazza Santa Trinita dove aveva stretto una solida amicizia con Vieusseux e con Capponi[85], avvalendosi anche del loro sostegno, non solo intellettuale, per il completamento di quei suoi lavori e per la relativa promozione editoriale[86]. Adesso, nell'eccitazione e nei rinnovati entusiasmi riformatori di metà anni Trenta, la sua figura tornava quanto mai in auge e il Lambruschini si augurava di vederlo, a fianco del Lamennais, a capo di una nuova e fondamentale iniziativa giornalistica riformatrice[87].

Ma c'è un'opera che a metà di quel decennio, e soprattutto nei mesi che preparano l'idea e poi il varo della «Guida dell'Educatore», parve lasciare il maggior segno, tanto più ove si consideri che siamo di fronte al lavoro di un autore la cui influenza è stata storiograficamente non del tutto valorizzata. Come forse si ricorderà, da un fugace riferimento fatto da Vieusseux in una già citata lettera del giugno 1834, in quei frenetici mesi, assieme al Lamennais delle *Paroles*, i nostri discutevano animatamente anche delle idee di un altro autore. Nel marzo precedente da palazzo Buondelmonti era stata infatti inviata al libraio Renouard la richiesta di poter acquistare, per la biblioteca del gabinetto, un lavoro uscito solamente da un mese a Parigi con il titolo di *Éducation des mères de famille, ou, De la civilisation du genre humain par les femmes*[88]. Il 14 giugno era stata inoltrata verso la stessa capitale francese la richiesta di un'altra copia[89]: si trattava con tutta evidenza di quella che soli tre giorni avanti era stata chiesta a Vieusseux dal Lambruschini, impaziente di averne una propria e desideroso di non trattenere troppo nelle sue mani, per non limitarne la circolazione, quella destinata alla biblioteca consultativa del gabinetto e inviatagli di sua iniziativa dal ginevrino[90]. Questa brama di possesso verso l'opera era dovuta all'impossibilità, come scriveva l'abate da San Cerbone, di «tenerla poco». Non poteva infatti essere sufficiente una lettura superficiale di un libro del quale auspicava subito una versione italiana e l'immediata diffusione nella penisola[91], e del cui autore riteneva necessario avere più informazioni per stabilire direttamente un contatto con lui, magari a partire dalla proposta e dall'assunzione dell'incarico della traduzione, e per farsi «Apostolo delle sue dottrine».

Lo scrittore in questione, forse non troppo conosciuto in Italia ma non altrettanto anonimo nel proprio paese, era Louis-Aimé Martin, già professore di lettere, morale e storia all'École Polytechnique, da cui era stato tuttavia rimosso nel 1831 per le sue opinioni in materia religiosa, e al tempo collaboratore di importanti giornali parigini. Il suo didascalico volume non era al tirar delle somme nulla di così particolarmente nuovo in quegli anni, ma era tuttavia un efficacissimo condensato di idee che circolavano da tempo nella cultura europea

e soprattutto franco-elvetica, con alle spalle pertanto un mondo di riferimenti che i nostri amici fiorentini avevano più o meno frequentato.

Dietro l'opera ed il nome di Aimé Martin si apriva effettivamente tutto un vasto tessuto di esperienze e di rapporti culturali[92]. Fra i principali promotori dell'*Éducation des mères de famille*[93] vi fu Alphonse de Lamartine, altra figura non secondaria per la coscienza e le tante inquietudini religiose del primo Ottocento, che, a seguito dell'uscita di quel lavoro, si attivò d'altra parte per candidare Aimé Martin a membro della prestigiosa ed esclusiva Accademia francese delle scienze[94]. Non si deve dimenticare forse che il personaggio in questione negli anni Venti aveva frequentato Firenze ricevuto proprio dal Lamartine al tempo segretario d'ambasciata nella capitale granducale[95]. Nel suo periodo fiorentino il poeta francese aveva stretto com'è noto contatti importanti con Vieusseux e la sua cerchia[96]. In una lettera del 17 luglio 1843 al ginevrino ricordava ad esempio, con nostalgico piacere, le «nos compagnies philosophique de Varramista» durante cui si formulavano comuni previsioni sull'avvenire politico[97]. Non è da escludere che in tale circuito di relazioni fosse entrato anche Aimé Martin: non possiamo dire infatti con certezza se vi fosse stata una conoscenza diretta, se ad esempio gli fosse capitato di partecipare in qualche occasione ad una di quelle compagnie filosofiche evocate a distanza di tempo dall'autore delle *Méditations*[98]; ad ogni modo qualcosa delle sue idee doveva essere passato indirettamente attraverso la mediazione dello stesso Lamartine se si considera che l'influenza su di lui del futuro autore dell'*Éducation* risultava, in quella seconda metà degli anni Venti, già notevole e in particolare in materia religiosa[99]. Egli sarà infatti fra quanti contribuiranno all'evoluzione del suo pensiero religioso introducendo sulla fede cattolica giovanile dell'amico alcuni motivi assai meno ortodossi. Il grado di conoscenza e di ricezione del suo pensiero religioso e della sua costellazione di riferimenti ideali da parte del poeta francese è testimoniato ed emerge anche nel commosso tributo che questi gli riservò alla morte nel 1847, quando Aimé Martin lo nominò peraltro suo erede universale[100].

La figura di quest'ultimo veniva qui ricondotta, nella ricostruzione di un preciso percorso ideale, ad una 'società spiritualista' che affondava le sue radici intellettuali nella riflessione di Fénelon, considerato una sorta di iniziatore del Vangelo, e che si sarebbe poi realizzata appieno nella filosofia di Rousseau, di Bernardin de Saint-Pierre e infine dello stesso Aimé Martin. In particolare, gli influssi profondamente rousseauiani e la filosofia della natura dell'autore tardo illuminista di *Paul et Virginie*, a cui avrebbe attinto in parte lo stesso Lamartine, che forse si reputava l'ultimo anello di quell'ideale società spiritualista, giocarono un ruolo profondo sul cristianesimo e più in generale sulla visione di Aimé Martin. Del resto quest'ultimo era stato da giovane segretario e amico del medesimo Bernardin de Saint-Pierre e, dopo averne sposato la vedova, grazie all'accesso privilegiato ai suoi manoscritti si era costituito una fama nella comunità

letteraria francese come suo principale biografo, divulgatore delle sue opere e custode della sua memoria letteraria. Peraltro, proprio l'abilità di organizzatore culturale sperimentata con successo sulle carte e le opere di Bernardin de Saint-Pierre divenne un tratto qualificante del lavoro di Aimé Martin, che la ripropose in relazione a personaggi come Fénelon e l'abate Fleury, i cui scritti furono riscoperti, raccolti e sistematizzati in edizioni da lui sapientemente curate e commentate; si trattava sempre di figure attentamente selezionate perché ben si prestavano a sposarsi e a completarsi con le sue convinzioni religiose, e le cui pagine, accortamente illustrate, mostravano a loro volta di integrarsi assai bene fra di loro[101]. Introducendo uno di tali lavori di sapiente curatela scriveva così non a caso:

> Jeunes gens, vous qui êtes l'espoir de l'avenir, recevez donc du sage Fleury la plus sainte et la plus utile des leçons: laissez un moment ce monde de fange pour entrer avec le véridique vieillard dans un monde habité par les plus belles âmes, il vous guidera vers Fénelon, Fénelon vous guidera vers Bernardin de Saint-Pierre, et vous recueillerez, de leur bouche, la double révelation des lois de la Nature et de l'Evangile[102].

Proprio gli scopi di fondo del lavoro fatto sul calcolato recupero di questi autori furono assai apprezzati, per la profonda religiosità che nell'insieme sprigionavano, da Lamartine, e furono all'origine della sua ammirazione per Aimé Martin. Attraverso di lui perfezionò e approfondì la sua conoscenza di un autore come Bernardin de Saint-Pierre e in una delle prime lettere indirizzategli vedeva ad esempio nelle sue opere «un air de famille avec celles de Fénelon; elles respirent ce parfum de vertu, d'amour, d'heroisme (de) la doctrine du Christ»[103].

Inizialmente assenti dal catalogo delle letture di palazzo Buondelmonti, anche Vieusseux, all'indomani dell'entusiasmo per Aimé Martin, si avvicinò alle opere di Bernardin de Saint-Pierre ordinandone un importante quantitativo[104], così come acquistò l'edizione commentata da Aimé Martin delle opere di Fénelon[105]. Così come è forse importante da segnalare in quegli stessi anni una fiammata di interesse per lo stesso Lamartine, di cui furono ordinate vecchie e nuove opere[106].

Questa ampio inciso sull'universo ideale dell'autore dell'*Éducation des mères de famille* e sulla sua attività culturale, colta anche nei suoi riverberi in Toscana, rende forse adesso meno sorprendente e casuale quella indiscutibile, e su alcuni punti sensazionale, similitudine fra le riflessioni maturate dal Lambruschini e i contenuti di un'opera che invece lo avevano fatto sobbalzare di eccitazione e colto completamente di sorpresa.

Si è visto come Aimé Martin più che un grande e originale teorico fosse soprattutto un ottimo ed eclettico organizzatore e sistematizzatore di idee, in grado di operare uno studiato miscuglio fra la sensibilità del secolo XVIII e quella del

secolo XIX. Così, se non mancava di un qualche guizzo di originalità, anticipando ad esempio su alcuni singoli punti l'analisi di Lamennais[107], i contenuti del suo volume del 1834, precisamente fissati in quattro e ben distinte parti, ricalcavano espressamente in un abile condensato le idee di Fénelon, di Rousseau, dell'abate Fleury, e dell'immancabile Bernardin de Saint-Pierre, cioè tutti autori che come si è visto aveva con perizia rivisitato nei precedenti anni preparatori.

Gli echi rousseauiani si riverberavano nell'idea di un cristianesimo come religione del cuore, basata sui comuni principi del vangelo, come morale naturale, dimostrabile e razionale, capace di fare da guida all'opera pedagogica e di rinnovamento familiare e sociale. Fede e ragione, religione e scienza non potevano dunque essere più separate, ed anzi la scienza e la natura erano nella loro perfezione testimonianza della presenza di Dio sulla terra. Le meraviglie e le conquiste scientifiche ottocentesche non andavano allora contrastate e guardate con sospetto, ma erano una manifestazione e una conferma straordinaria e senza precedenti dell'esistenza di Dio; la religione era così scienza umana per eccellenza e la fede diventava soprattutto un'esperienza conoscitiva. Ciò conteneva l'implicito messaggio che gli individui potevano aspirare ad una relazione più personale e diretta con la divinità, un problema di comprensione più che di credenza o di rivelazione, che esaltando la ragione avvicinava pericolosamente a quel libero esame e a quelle idee di sacerdozio universale proprie delle religioni riformate.

Da un tale approccio, oltre che un forte motivo antiteologico, scaturiva anche la forte avversione a ogni forma di esaltazione di esperienze ascetiche e penitenziali, a ogni forma di apologia del martirio e di predicazione religiosa tesa a impressionare più che a illuminare, ad ogni rappresentazione di Dio come portatore di castighi e minacce invece che di virtù e di conforto. In questa visione antioscurantista della fede, un posto speciale doveva spettare però anche ai sacerdoti, intesi come primi educatori, che avrebbero dovuto cessare di essere maestri di superstizione per divenire missionari del progresso e della civilizzazione, non più separati dalla società ma pienamente immersi in essa e fra i fedeli, tanto da arrivare a caldeggiare a tal fine l'utilità del matrimonio per il clero. Ma per rendere la religione più accessibile all'uomo era necessario anche ricondurre il cristianesimo alla sua purezza e alla sua essenza spirituale, rifiutando le pretese di esclusività della dottrina cattolica con tutte le sue incrostazioni depositatesi dopo il concilio di Trento e le sue molteplici ostentazioni; in questo modo l'opera, che sarà ufficialmente condannata dalla Chiesa cattolica, aspirava a una religione spiccatamente latitudinaria e più facilmente allineata alla dottrina evangelica. Riepilogando, non c'era quasi aspetto spinoso che paresse sfuggire a quelle pagine: dal problema dei dogmi[108] e dei sacramenti, alla questione della santità e della devozione, dalla teologia fino come si è detto al celibato ecclesiastico[109]. In tale contesto una organica riforma della Chiesa diveniva un problema ineludi-

bile e con tale opera Aimé Martin veniva a prefigurare i precetti della sua nuova religione capace di risolvere la profonda crisi spirituale della società del tempo.

Ce n'è abbastanza per comprendere perché l'abate di San Cerbone dovesse essersi tanto esaltato, come raramente gli era capitato, per la lettura di un libro. Gli sembrava infatti che Aimé Martin avesse coordinato, e portato a compimento quel «sistema generale» che lui inseguiva da tempo e che era invece rimasto confinato a quegli stralci di carteggio con Tommaseo e Capponi di cui si è fatto cenno e sparso in appunti ancora assai disordinati e frammentari. Le sue stesse reazioni risultano in tal senso eloquenti: nella già citata lettera a Vieusseux scriveva di un libro che era «stato per me il Messia aspettato», per cui «ho giubilato, ho urlato» da sembrare «un pazzo», e le cui teorie erano «quelle che io medito da gran tempo, che ho abbozzate qua e là» ed «esprimono tutto me stesso». È sufficiente del resto scorrere - come ammetteva peraltro lo stesso Lambruschini[110] - il dettagliatissimo indice del volume, e soprattutto quello della sua ultima parte, per capire quanto vi fosse di ciò che il solitario abate andava congetturando nella sua testa da tempo. Erano state proprio questa precisione didascalica ed efficienza di sintesi il motivo di forza dell'opera agli occhi di Lambruschini; le sue tante letture e le sue numerose riflessioni parevano andare d'improvviso al loro posto ed aver trovato, insieme ad una luminosa conferma, un ordine finalmente organico e coerente, infondendogli di conseguenza nuove conferme e ulteriori energie. Un entusiasmo contagioso che dopo aver comunicato di getto a Vieusseux desiderava febbrilmente estendere all'altro amico Capponi[111], ricevendone una reazione assai più incoraggiante rispetto ad altri e recenti tentativi passati di condividere altre letture e idee. Anche per il marchese toscano lo spirito del libro era «tanto buono» e «tanto bene edificante», mentre l'anima del suo autore gli appariva «bellissima», e ancora «il modo di considerare la religione vero, profondo, perché sentito», tanto da auspicare, per renderlo più efficace, una traduzione abbreviata, «che sarebbe un gran bene», della sola e ben più efficace parte morale, ossia quella religiosa[112]. A chiudere il cerchio anche Capponi tornava a Vieusseux, da cui tutto era partito, per pregarlo, a ruota di questo intenso ed esaltante scambio di opinioni su Aimé Martin, di far avere quello scritto ad altri a cui lo aveva suggerito e con cui ne aveva parlato[113].

Nella seconda metà del 1834 l'interesse generale per questo autore era dunque nel gruppo di palazzo Buondelmonti massimo e quanto mai condiviso. A colpire Lambruschini però erano state forse anche assonanze più specifiche. Poco prima di ricevere in lettura da Vieusseux il volume, temi analoghi a quelli oggetto dell'opera di Aimé Martin Lambruschini aveva infatti toccato in una memoria di poco precedente letta in una seduta ordinaria dell'Accademia de' Georgofili dell'aprile 1834, e pubblicata in opuscolo a Milano da Anton Fotunato Stella perché respinta dalla censura toscana[114]. Fin dalle parole del titolo, *Sull'utilità della cooperazione delle donne bennate al buon andamento delle scuole infantili*

per il popolo, essa rivelava la vicinanza con il motivo saliente da cui era partito lo scritto dell'ex professore dell'École Polytechnique, ossia il ruolo fondamentale della religione e delle donne nell'educazione; unendo i due aspetti Lambruschini arrivava poi a sostenere nelle conclusioni della sua memoria anche una sorta di 'sacerdozio muliebre', considerato il ruolo delle donne di «vincolo della società». In linea con quelle trasformazioni carsicamente in atto nella Chiesa ottocentesca, in Lambruschini echeggiavano motivi antiascetici contro il modello esclusivo e tradizionale dell'austera spiritualità della vita contemplativa e strettamente claustrale del monastero a cui contrapponeva, in maniera ancora una volta simile al parallelo percorso di Aimé Martin, una nuova forma di operoso impegno religioso di segno femminile dentro le istituzioni ecclesiastiche, capace di favorire anch'esso il superamento della frattura esistente fra Chiesa e società.

Procedendo per corrispondenze fra titoli, assai più suggestiva e accattivante risulta però quella fra il titolo dell'opera di Aimé Martin e la prima formulazione di quel «giornale mensuale di educazione» che sarebbe poi stato la «Guida dell'Educatore» ma che, nelle intenzioni di Lambruschini, avrebbe dovuto chiamarsi «Giornale dei Padri e Madri di famiglia e degli Istitutori»[115]. Con la differenza, non da poco, che questa nuova assonanza non si realizzava prima della conoscenza dell'opera in questione, ma dopo la sua attenta lettura e rilettura. Difficile scartare a questo punto l'ipotesi, se a ciò si aggiunge anche l'illustrazione dello schema del periodico proposta sempre dal Lambruschini, che i suoi contenuti, e probabilmente persino la sua idea, non nascessero sotto l'ispirazione, le suggestioni e l'azione di stimolo dell'opera di Aimé Martin[116].

4. Un modello e la sua crisi: dalla «Guida dell'Educatore» agli anni Quaranta

La chiave di volta del volume di Aimé Martin era certamente la religione. La sua riforma e le sue trasformazioni erano infatti la premessa necessaria di ogni possibile rinnovamento dell'uomo e della società. Questo aspetto era stato immediatamente colto dal Lambruschini - e anche da Capponi - che, pur trovandosi di fronte a un libro di carattere pedagogico, dell'intera fatica dell'ex segretario di Bernardin Sant-Pierre aveva apprezzato, definendola «divina», soprattutto la «parte che riguarda la religione»[117]. Del resto della stessa «Guida dell'Educatore», rivista indubbiamente pedagogica, non si è però considerato fino in fondo il profilo religioso, anche perché studiata assai più di frequente dagli storici dell'educazione che della religione[118]. E non si allude solo ai noti legami generali fra evangelismo e pedagogia, ma a fatti ben più specifici. In primo luogo non si deve dimenticare il confine assai più sfumato agli occhi dei suoi protagonisti fra morale e religione, e il significato che spesso finivano per assegnare al termine morale; in

Lambruschini, per la sua aspirazione forte a fondare una scienza morale che consentisse di fissare una verità cristiana inoppugnabile ed evidente[119], il problema educativo e quello religioso risultavano correlati e associati; a maggior ragione dunque il confine fra educazione e religione appariva assai labile, e dalla riforma dell'educazione tendeva inevitabilmente a passare anche la riforma religiosa.

Quanto della concezione religiosa del Lambruschini vi fosse dietro i sistemi educativi applicati nell'istituto di San Cerbone, e divulgati nella «Guida dell'Educatore», lo prova inequivocabilmente un cortese ma vivace scambio di vedute avuto dopo una sua visita a Figline con Carlo Luigi Morichini, alto prelato romano di notevoli sensibilità filantropiche e di tendenze moderatamente aperte. Inframmezzate alle considerazioni pedagogiche in tale contraddittorio facevano infatti capolino soprattutto questioni religiose basilari: in particolare, ad alcune obiezioni dell'illustre ospite sui metodi fin troppo poco ortodossi da un punto di vista religioso seguiti dal Lambruschini, quest'ultimo rispondeva con una lettera in cui non nascondeva che dietro le eccezioni pedagogiche sollevate si muoveva in realtà il vero tema della necessità di «grandi riforme nel Cattolicismo»[120]. Del resto anche in un personaggio come il conte fiorentino Piero Guicciardini, profondamente coinvolto nella Toscana di allora nel moto di idee sulla riforma religiosa, non estraneo al periodico e in quei primi anni Trenta soggetto all'influenza del Lambruschini, l'approdo ultimo alla religiosità evangelica avverrà fondamentalmente attraverso un complesso e decisivo combinato di letture ed esperienze scientifico-pedagogiche[121]. Lo stesso Capponi, nel 1834 si entusiasmava particolarmente, vincendo il suo abituale scetticismo, alle esperienze educative pisane dell'evangelica Calandrini[122] e a quelle fiorentine dello stesso Guicciardini, e lasciandosi andare ad un insolito entusiasmo giudicava il citato intervento del Lambruschini *Sull'utilità della cooperazione delle donne* che tanto si avvicinava ai temi dell'Aimé Martin, come «uno dei suoi più belli»[123]. E proprio a partire da quel 1835 anche il Capponi cominciava finalmente con la stesura dei suoi *Pensieri sull'educazione*[124] una densa riflessione in cui le tematiche religiose e quelle pedagogiche erano intimamente correlate, e in cui, in maniera non molto dissimile dal Lamartine, ricostruiva in proposito una genealogia ideale che partendo da Fénelon trovava la sua consacrazione nel pensiero di Rousseau.

A fianco a tutte queste considerazioni, che testimoniano con quale profondità fosse percepito nell'ambiente fiorentino, in quella prima metà degli anni Trenta, il legame fra educazione e fede, si tenga ancora conto delle difficoltà di affrontare di petto il tema religioso, come dimostrato ad esempio dalla vicenda dell'articolo preparato dal Lambruschini per il quaderno 35-36 della «Guida nel 1838» ma completamente rigettato dal censore granducale[125]; nelle ambiziose intenzioni del Lambruschini, come aveva accennato parlando del progetto di tale articolo al già ricordato Morichini, esso, muovendo dai presupposti della «necessità della Religione nell'educazione», doveva esporre in modo sistemati-

co i suoi pensieri sui metodi di educazione religiosa e risultare il primo di una serie che si proponeva di pubblicare. Dopo avervi riaffermato il primato e la straordinaria importanza pratica della religione nell'educazione e nella riforma e rigenerazione della coscienza degli individui e conseguentemente della società, affermava, contro il formalismo meramente estrinseco delle opere esteriori, l'interiorità di Dio e l'autonomia del soggetto nel rapportarvisi; servendosi ampiamente della «meravigliosa opera di Fénelon»[126], rivendicava allora il processo religioso come scoperta e conoscenza e non come qualcosa di rivelato e dogmatico che si doveva passivamente accettare, rifiutando per questa via ogni ipotesi di un Dio autoritario e persecutore in favore di una sua rappresentazione in chiave irenica. Come si intuisce, non mancavano di agitarsi dietro le riflessioni sull'educazione alcuni dei motivi di fondo che entravano a pieno titolo nelle aspirazioni della sua riforma religiosa.

Nonostante il tentativo andato a vuoto di trasformare la «Guida dell'Educatore» quasi in una sorta di giornale impegnato sui temi della riforma religiosa, il Lambruschini non si arrese del tutto e più avanti, in forma meno sistematica e diretta, e con stile più felpato, comincerà a pubblicare su ogni numero e in un'apposita rubrica una serie di istruzioni religiose sotto forma di lezioni destinate a coprire tutti i principali temi e aspetti del cristianesimo[127]. Che cosa erano in concreto tali istruzioni se non la riproposizione di quei precetti di fondo comuni a ogni religione di cui avrebbe voluto già parlare, solo cinque o sei anni prima, sulle pagine del suo programmato giornaletto religioso? La valenza universale di quei principi oggettivi, estrapolati attraverso un'osservazione empirica della nostra realtà interiore, era attestata dal fatto che ancora nella seconda metà degli anni Quaranta ne riproponeva tutta la validità al Capponi, anche in materia di questioni di fede, presentandoglieli come buoni in ogni momento e circostanza[128].

Come si è visto ve n'è a sufficienza perché un periodico come la «Guida» possa essere considerato anche religioso. Che essa avesse una tale intonazione sembra indicarlo del resto la testimonianza inequivocabile di alcuni dei protagonisti di allora; si consideri ad esempio che nella sua interessante monografia inedita, poi pubblicata dal Gambaro, sull'*Origine della propagazione del Vangelo in Toscana e della formazione delle Chiese evangeliche*[129], il pisano Tito Chiesi, passato alla religione protestante verso la fine degli anni Trenta attraverso l'incontro con la Calandrini, la inseriva in quella cronaca fra i momenti e gli eventi di progresso dell'evangelismo in Toscana. E quando la rivista si mise a pubblicare dopo quattro anni di vita anche i suddetti elementi di istruzione religiosa, ricorda lo stesso Chiesi, non lo fece secondo canoni proprio ortodossi, riferendo come vi si dicessero anzi cose che erano «troppo per un Prete». Nel momento dei preparativi per la seconda serie del periodico, dovuta alla sospensione impostagli dalla sua grave malattia, tirando le somme dell'esperienza della prima fase della rivista Lambruschini ne avrebbe del resto parlato nei termini di

un'esperienza diretta alla «morale e religiosa educazione»[130], né si scordi che nel manifesto posto in apertura del primo numero, consapevole di osare, il direttore aveva scritto della nuova iniziativa come di «un'opera tutta morale, e (ardisco dirlo) evangelica»[131].

Ancora sottolineature della coincidenza fra morale ed evangelismo che alludeva all'interconfessionalità imperante nella rivista, in cui potevano convergere, su una base di armonismo cristiano, riformatori religiosi a prescindere dalla loro confessione originaria. Non si tratta dunque di un clima lontano da quello che si era respirato in esperienze come la Società della morale cristiana, da una propensione latitudinaria che relativizzando le appartenenze confessionali elevava la morale contenuta nei vangeli come unico elemento determinante. La «Guida dell'Educatore» inaugurata nel 1836 sembrava così imporsi in linea perlomeno di principio come la sintesi ideale, come il delicato equilibrio anche di un certo modello di religiosità riformatrice che veniva dopo un lavoro di circolazione di idee e di persone durato per un decennio e passato per il consolidamento del Gabinetto e della sua cerchia di amicizie[132]. Sono del resto quelli anche i momenti in cui Lambruschini sceglie come suo principale collaboratore a San Cerbone e per la redazione della «Guida» il giovane protestante svizzero Enrico Schneider, presentatogli attraverso la 'rete' di Vieusseux, e ospita di frequente nella sua tenuta, dietro la raccomandazione sempre del direttore del Gabinetto fiorentino, ginevrini come il pastore protestante Charles Picte-Vernet o figure come il pastore valdese Barthelemy Malan, e, in un'atmosfera di reciproca apertura, scambia con loro in piena libertà idee e letture in materia di riforma cattolica[133].

Un equilibrio percepito come ideale, e che in questi termini avrebbe trovato un riconoscimento postumo in una nota lettera scritta nel 1853 da Lambruschini a Tito Chiesi, dove a fronte delle divisioni sopravvenute allora l'abate di San Cerbone esprimeva il rimpianto suo e dell'amico Vieusseux per i bei tempi della «Guida» quando, lontani da ogni tentazione di fervore e di proselitismo evangelico e uniti dalla sola morale, lui poteva scrivere e collaborare gomito a gomito con un protestante convinto come il Mayer alla compilazione di uno stesso periodico, senza che si dovesse rinunziare «ciascuno alle nostre credenze, e senza che ne apparisse la diversità»[134]. Del resto, sempre a riflessioni direttamente religiose, e non pedagogiche, avrebbe ricollegato Vieusseux la sua personale amarezza per la chiusura della rivista. Nel comunicare a Ricasoli quel «doloroso, dolorosissimo» passo scriveva di vedere ormai il mondo che andava

> […] a dividersi in due grandi partiti, il Cattolicismo ed il Deismo: ciò è un puro razionalismo. Disgraziatamente il grande edifizio del Cattolicismo è appoggiato sopra una macchina disgregata e corrotta all'ultimo segno, e la fede è sparita. Mettendomi sul vostro terreno non so dividere le vostre speranze; non vedo come si possa giungere a richiamare il Cristianesimo ai veri suoi principi.

La «Guida» diveniva nelle parole del ginevrino l'incarnazione simbolica di un certo modello, di un *juste milieu* lontano da ogni forma di dogmatismo confessionale, anche il più moderato e disponibile al confronto, e la cui fine associava semmai ad una sorta di più generale e possibile tramonto di un modello ideale che rischiava di pesare come un fosco presagio sui destini etico-religiosi d'Europa. Si avverte nel Vieusseux quasi lo scoramento di una crisi radicale. E non è certo un caso che ciò si manifesti proprio in coincidenza con quella metà anni Quaranta.

Nei due decenni precedenti la situazione e il contesto si erano presentati del resto assai più fluidi. Pienamente in mezzo cioè a quei cinquant'anni di trapasso, dalla fine del Settecento agli avvenimenti spartiacque del Quarantotto, in cui la Chiesa non aveva ancora assunto quel profilo fortemente romano, centralistico e gerarchico che assumerà senza più riserve a partire da allora e che ne ha segnato fortemente il profilo nell'età contemporanea[135]. Aspetto questo che lasciava di conseguenza spazi d'azione e di eterodossia un po' più ampi e al contempo meno netti i possibili equivoci e le ambiguità; progetti e idee di riforma che possono apparirci oggi velleitari, ai protagonisti di allora dovevano sembrare così ancora concreti e realistici.

In tale clima fluido, la coesione, l'integrazione e i margini di confronto erano stati in quel torno di tempo effettivamente rilevanti e spesso audaci, come mostra ad esempio la vicenda paradigmatica del già citato Guicciardini. Nonostante la definitiva conversione nel 1836 e soprattutto le evoluzioni successive con l'accostamento ad una setta fra le più intransigenti del dissenso radicale inglese come i Plymouth Brethren, si è visto come negli anni Trenta fosse ancora assai organico al gruppo, tanto da scrivere di temi educativi con parole non distanti da Lambruschini; Lambruschini che del resto nel 1840, nella speranza di affiancare ai più anziani una nuova generazione preparata ai futuri bisogni del movimento educativo-religioso, raccomandava a Ricasoli di frequentare il coetaneo conte fiorentino, affermando di non conoscere persone più «degne di divenire due intimi amici» e aggiungendo che «le vostre anime si somigliano tanto, che per congiungersi non han bisogno se non di conoscersi un poco più»[136]. Pienamente integrato appariva ancora nel 1843, quando agli esordi della società dell'«Archivio Storico Italiano»[137], oltre ad assicurare un fattivo impegno finanziario e amministrativo, assicurò sul terreno culturale quello per recuperare la tradizione e le opere dei riformatori religiosi italiani, tanto che nell'aprile del 1844, lungi dall'austero spiritualismo in cui effettivamente si chiuderà più avanti, era fra i presenti al famoso incontro interconfessionale con Lambruschini e altri di cui fra poco si dirà. A differenza di interpretazioni storiografiche[138] che ne hanno accentuato, facendola divenire quasi un dato acquisito, l'originalità forte e talora quasi eccentrica, sintetizzata dalla definizione del «quacchero fiorentino», in quegli anni che precedono e poi vedono la nascita della «Guida» il Guicciardini era invece pienamente della partita, con posizioni piuttosto in linea con quelle del gruppo riformatore religioso

toscano e di un Lambruschini; anche la sua vicenda, tanto più per un certo tratto, appariva pertanto coerente con il percorso e la rete di rapporti e di influenze culturali proprie del movimento religioso toscano e, al di là dell'approdo ultimo, il *milieu* di influenze culturali europee e spesso protestanti e il reticolo di esperienze e di rapporti furono del resto non molto dissimili da quello degli altri[139].

Ma proprio con l'avvicinarsi della metà degli anni Quaranta questa coesione era desinata a scemare, e Lambruschini e il gruppo di palazzo Buondelmonti avrebbero cominciato a perdere, se non forse la guida, certamente l'esclusiva del tema e del moto di riforma religiosa: quel clima latitudinario prevalente ed egemone fino ad allora comincerà ad incrinarsi. A segnare uno spartiacque in questo senso fu appunto la nota riunione interconfessionale della primavera del 1844, programmata a San Cerbone e svoltasi invece a Firenze in casa del pastore ginevrino Charles Crémieux. Tenuta alla presenza del padrone di casa, di Charles Eynard, giovane nipote del noto banchiere evangelico, di Giuseppe Montanelli, del ricordato Chiesi e appunto di Lambruschini e Guicciardini, essa era finalizzata nelle intenzioni a dar vita a una sorta di Chiesa o perlomeno di comunità riformata in Toscana[140]. Nel momento in cui l'evangelismo di partenza di Vieusseux e il cattolicesimo di un Lambruschini sembravano essere quanto mai vicini, toccarsi fin quasi a perdersi e a sfumare in un comune cristianesimo universale, ad alcuni era parso forse che potesse esser giunta l'ora per inedite unioni e per nuove cose. Il sottrarsi del 'Solitario di San Cerbone' ad ogni passo ufficiale in tal senso, che ai suoi occhi sembrava diretto a creare divisioni più che a unire, col rischio di fare colpevolmente il gioco degli estremisti romani, si scontrava però con la voglia di azione e le impazienze ormai già 'risvegliate' di altri, a partire da Eynard, finendo per certificare le differenze e la divisione. Da questo momento pure l'amico Guicciardini se ne andrà definitivamente e con lui, magari verso lidi spiritualmente meno radicali, anche altri.

Il *juste milieu* del gruppo di palazzo Buondelmonti[141] aveva imboccato il viale del tramonto. A questo quadro di crescenti separazioni si aggiunga che di lì a poco sarebbero venuti il neoguelfismo e poi le fratture e gli strascichi del Quarantotto, nonché il parallelo rafforzarsi negli anni Cinquanta, nello stesso granducato, dell'accennato moto verso Roma per cui anche la Chiesa toscana, nonostante una storia fatta di profondi legami con il potere statale, appariva pronta a confluire nella Chiesa di Pio IX[142]. Un clima profondamente mutato, nel giro di soli pochi anni.

5. Peculiarità ed esiti

Obiettivo di questo numero monografico è discutere anche delle peculiarità di un presunto modello di cristianesimo fiorentino di lungo periodo, e valutarne

al contempo, in una sorta di bilancio, gli eventuali esiti sul piano storico. Ci sembra di poter affermare che nel caso di quel momento di tale percorso rappresentato dal cattolicesimo liberale ottocentesco le due questioni, specificità ed esiti, risultino piuttosto legate.

Come si è visto, l'accelerazione degli avvenimenti innescatasi a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta rese assai più complicato, anche per i principali esponenti del cattolicesimo liberale attivi attorno al Gabinetto Vieusseux, il contesto storico entro cui muoversi e in cui si sarebbe peraltro giunti allo snodo decisivo del biennio 1859-'60.

Effettivamente in termini di risultati concreti, nonostante la concomitante circostanza favorevole di un governo a guida Ricasoli, che ai vescovi che protestavano osò fin da subito ricordare con fermezza la radicale discontinuità della sua politica ecclesiastica e religiosa, sul terreno concreto la sensazione che rimane, al tirar delle somme, è quella di una ridotta capacità espansiva della cultura cattolico-liberale[143].

La situazione di Firenze, pur mancando sulla diocesi fiorentina, diversamente da altre, uno studio specifico sul periodo di passaggio allo Stato unitario, sembra presentarsi invero in termini meno perentori; la ricezione di motivi riformatori nel mondo cattolico e fra il medio e il basso clero non fu assente, forse anche per l'atteggiamento più attendista e meno inflessibile di un arcivescovo come il Limberti, sicuramente non un cattolico-liberale ma tutt'altro che estraneo come si è già fatto cenno a una certa tradizione toscana di moderazione.

Abbastanza nota, anche se meritevole di ulteriori approfondimenti, è poi in tale quadro la significativa attività in senso liberale svolta in quei mesi cruciali dal canonico Amerigo Barsi, i cui rapporti con il Lambruschini risultano peraltro documentati[144], così come non si spiegherebbero, senza una sopravvivenza di fermenti riformatori, alcuni segnali che nel periodo postunitario fanno pensare a un panorama non del tutto pacificato in senso intransigente[145]. Nel complesso, come testimonia però il resto della Toscana granducale, dove in alcuni casi gli studi sono andati più in profondità[146], la sensazione che si ricava appare tuttavia assai meno aperta a possibili sfumature. Nell'episcopato nessuna significativa voce di conciliazione si manteneva alla fine viva, e anche nella più ampia famiglia del clero nessuna cospicua defezione poteva credibilmente rilevarsi, e aspirazioni in tal senso, pur non del tutto assenti come segnalato, apparivano sin troppo episodiche.

Del resto, una visione come quella dei tradizionali riformatori toscani in cui predominava l'idea della fede come morale impediva uno sconfinamento troppo politico della religione, contribuendo a frenare la formazione di una comunità attiva, espressione del desiderio diretto di agire in senso riformatore, come testimoniato ad esempio dalle difficoltà scaturite nel menzionato incontro del '44.

Pur fra talune differenze, in Lambruschini, in Capponi e in Ricasoli il passaggio all'azione era reso indubbiamente complicato dal carattere prevalente-

mente interiore della fede religiosa, dalla sua funzione essenzialmente spirituale quanto più distinta da immediati interessi politici, rispetto a quei cattolici liberali che alla religione attribuirono invece apertamente, come Tommaseo, Gioberti o Rosmini, espliciti compiti civili e politici. Forse fu anche per questo, insieme alle tradizionali pregiudiziali in senso giurisdizionalista notoriamente radicate in Toscana, che fra i maggiori cattolici liberali fiorentini le tesi neoguelfe non attecchirono mai completamente[147]. In tal senso si potrebbero ricordare ancora, pur in un quadro di innegabile curiosità e di reciproche relazioni, le mai superate riserve di fondo verso il Lamennais e i cattolici liberali francesi, soprattutto verso le loro ambizioni 'teocratiche', tanto più forti laddove si accentuava la dimensione spirituale e interiore del cattolicesimo come in Capponi[148]. E il ricordato e fallito tentativo promosso dal Lambruschini, nei primi anni Trenta, di intavolare un organico programma cattolico-riformatore con il marchese di Varramista e poi con Tommaseo è a suo modo indicativo dei limiti di azione impliciti nella visione dei nostri riformatori fiorentini; è vero che neppure le posizioni dei due toscani risultavano perfettamente omogenee e sovrapponibili, con il più circospetto Capponi che chiuso in una viva trascendenza e nelle certezze offerte da un incorrotto cristianesimo primitivo vedeva nella maggiore propensione dell'amico all'esaltazione iniziale per le novità e nella sua idea di una religione operosa posizioni sin troppo contaminate con fini e propositi terreni[149]; ma ugualmente, al tirar delle somme, il Solitario di San Cerbone finirà per chiudere il suo dialogo con Tommaseo infastidito e respinto proprio dal suo punto di vista sin troppo attento al livello del costante calcolo politico nel valutare le trasformazioni richieste dai tempi. È assente dunque nei nostri un vero cattolicesimo politico, e in particolare ogni forma di cattolicesimo liberale che non conosce distinzione, come è invece in Tommaseo o in Lamennais, fra religione e politica. C'è al contrario il rifiuto di ogni anacronismo temporalistico, di ogni forma di religione di Stato o protetta, e semmai la preoccupazione per i rischi di una laicizzazione razionalista e agnostica che solo uno Stato non confessionale e una società di individui profondamente religiosa potevano prevenire. E quando sovente si parla di un sentimento religioso come base della vita civile c'è più semplicemente l'impossibilità a immaginare un mondo nel quale non si incoraggi anche visibilmente un'ispirazione religiosa intesa come senso morale. Si tratta di una strategia di mutamento molto più complessa e sottile, certamente più profonda ma assai più paziente e di lungo periodo, che passava per un rinnovamento interiore e un perfezionamento morale degli uomini[150] da un lato e per un'azione di profonda riforma sulle verità e le forme della religione dall'altro.

Indicativo di un tale atteggiamento 'prudente' era anche, come si è illustrato, il protestantesimo che essi concepirono e con cui dialogarono. Un evangelismo lontano da quello risvegliato dell'Ottocento, che non era del tutto quello dei nuovi indirizzi protestanti del loro secolo ma semmai quello moderato e raziona-

lista settecentesco, a lungo radicato nella Chiesa riformata di Ginevra; era in altri termini il protestantesimo di un Vieusseux, che da mediatore culturale esercitò in tal senso un'importante opera di orientamento e di filtro.

Dall'angolo visuale di questa religiosità poco confessionale che non si nutriva di dibattiti teologici e dottrinali, o di calde riunioni di preghiera, il protestantesimo risvegliato fu anzi guardato con massimo e crescente sospetto: ancora una volta i rapporti con l'amico Guicciardini possono essere a riguardo un'utile cartina di tornasole. Abbracciata definitivamente e senza più riserve la Chiesa dei Fratelli fu infatti giudicato dal gruppo di palazzo Buondelmonti, compreso lo stesso Vieusseux (solo fra i protestanti a restare sempre fedele ad un modello ormai abbandonato anche dai più moderati[151]), con toni di disapprovazione sempre maggiore. Mentre Lambruschini, dimenticati ormai i tempi in cui gli suggeriva di stringersi in intima e spirituale amicizia col conte fiorentino, scriveva al barone di Brolio del «quacchero Guicciardini» come di «un uomo con cui non si ragiona più», dimostrazione del fatto che «quando ci lasciamo trascinare da idee assolute e da spirito di novità intemperante si perde il senso retto del vero e dell'opportuno»[152], la ritrosia verso ogni forma di predicazione spingeva Capponi e Vieusseux, dopo i noti fatti dell'arresto del Guicciardini nel maggio del 1851 da parte della polizia granducale, a convenire sul fatto che se veramente si era trattato di propaganda attiva della bibbia fatta direttamente al popolo, allora l'arresto forse il buon conte se lo era cercato, per non dire quasi meritato[153]. E sempre partendo dai guai giudiziari del Guicciardini, pur nel comune ma privato dispiacere per le difficoltà di un amico, Ricasoli indirizzava da Ginevra una lettera a San Cerbone in cui in termini più generali si domandava

> […] se questi nuovi Evangelici intendono evitare gli errori dei Protestanti, e di tutti coloro che in passato han battuto la stessa strada, cioè se intendono introdurre le questioni teologiche […] oppure limitarsi alla lettura e alla meditazione della parola divina per assumerne quella serie di verità, intese come intuitivamente le comprende la mente, esposte con le stesse parole divine, e costituire con questa serie di verità la fede cristiana veramente evangelica[154].

È lampante, da questa lettera del Ricasoli, la condanna di ogni forma di propaganda e di proselitismo[155] che tuttavia si traduceva al contempo in una impossibilità di uscire da una mentalità spintamente latitudinaria, in cui sarebbe stato necessario attendere i tempi lunghi dell'illuminazione (interiore) dei cattolici, di un allargamento in senso cristiano del cattolicesimo, scansando in nome del lento trionfo della morale cristiana ogni ulteriore posizione più audace ed attiva.

E tuttavia, tirando le fila della nostra ricostruzione, e al netto di queste crescenti separazioni, non si può non ravvisare nella differenza fra esperienze riformatrici religiose all'apparenza e negli esiti anche assai diversificate l'esistenza di elementi comuni di fondo e di alcuni nessi non del tutto scontati, di

un più generale universo mentale che alimentò talora aspirazioni convergenti. Un Lambruschini e un Capponi, un Ricasoli e in alcuni momenti e sotto alcuni profili perfino un Guicciardini, pur nei rispettivi e autonomi percorsi religiosi, non mancano infatti di un *milieu* comune e di alcuni punti di contatto condivisi (dalla ricerca di un'apertura culturale nei confronti della modernità al perseguimento di una religione antidogmatica sostenuta dalla riscoperta del vangelo, dalla fede come morale ed elemento pedagogico alla non separazione tra fede e ragione, religione e scienza).

Siamo del resto in presenza di una religiosità le cui indubbie ascendenze settecentesche e nella storia toscana si nutrono spesso, come si è visto, della circolazione di medesime letture e con esse di un retroterra europeo coevo; in particolare di uno spirito ginevrino che si rinnova nell'Ottocento attraverso Constant ed esperienze come la Société de la morale chretiénne, che si rafforza e consolida nell'identificazione e nella passione per le opere di un Aimé Martin o nella disponibilità a contaminarsi con le suggestioni sansimoniane, e che confluisce infine nella «Guida dell'Educatore» che, fra il 1836 e il 1845, porta su di sé, come una sorta di punto di equilibrio e di massimo risultato raggiunto, tutto il carico di queste esperienze culturali e di quelle ricordate posizioni comuni.

Note

[1] G. Sofri, *Lambruschini, Capponi, Tommaseo e il cattolicesimo liberale (1831-1834)*, prefazione a N. Tommaseo, *Delle innovazioni religiose e politiche buone all'Italia. Lettere inedite a Raffaello Lambruschini (1831-1832)*, a cura di R. Ciampini, Brescia, Morcelliana, 1963, pp. 76-83; E. Passerin d'Entrèves, *Il cattolicesimo liberale in Europa ed il movimento neoguelfo in Italia*, in *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, I, Milano, Marzorati, 1962, pp. 565-606: 576-580.

[2] Nella scarsità di vere e proprie monografie di sintesi, meritano di essere segnalati i tentativi compiuti in tal senso da E. Passerin d'Entrèves, *Cattolicesimo liberale*, in N. Tranfaglia (a cura di), *Il mondo contemporaneo. Storia d'Europa*, I, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 91-104; E. Passerin d'Entrèves, *Il cattolicesimo liberale in Europa* cit.

[3] A. Gambaro, *Riforma religiosa nel carteggio inedito di Raffaello Lambruschini*, 2 voll., Torino, Paravia, 1924-1926.

[4] Si veda ad esempio in tal senso il recente A. Di Mauro, *Libertà e riforma religiosa in Raffaello Lambruschini: antologia di scritti*, Milano, Angeli, 2004. Per una panoramica complessiva della storiografia sul Lambruschini si veda ora A. Gaudio, *La storiografia su Lambruschini: un educatore o un classico della storiografia nazionale*, in L. Caimi (a cura di), *Autorità e libertà. Tra coscienza personale, vita civile e processi educativi. Studi in onore di Luciano Pazzaglia*, Milano, Vita e Pensiero, 2011, pp. 145-158.

[5] Sul savonarolismo nella Toscana dell'epoca oltre alle tante e note pagine di G. Gentile, *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono*, Firenze, Vallecchi, 1922, si veda ad esempio il più recente E. Garin, *Capponi e Ridolfi. Carteggi con Vieusseux*, «Nuova Antologia», CXXX (1995), n. 3, pp. 57-64; alcuni spunti in proposito anche in D. Menozzi, *«Profeta di Cristo re»: una lettura di Savonarola nella cultura cattolica tra Otto e Novecento*, «Cristianesimo nella storia», XX (1999), pp. 639-698, in particolare pp. 639-648.

[6] Il riferimento è ad esempio ai diversi giudizi espressi in tal senso da Pio IX per i quali si veda G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1967, pp. 382-383 e 504-505.

[7] Cfr. adesso P.D. Giovannoni, *Fra trono e cattedra di Pietro. Antonio Martini arcivescovo di Firenze nella Toscana di Pietro Leopoldo (1781-1790)*, Firenze, Pagnini Editore, 2010.

[8] Sul Limberti alcune notizie nell'*Introduzione* a *Carteggi di Cesare Guasti. VIII. Carteggio con Giovanni Limberti. Lettere scelte*, a cura di F. De Feo, Firenze, Olschki, 1982, pp. 3-105, sul suo comportamento nello snodo decisivo dell'unificazione, anche in relazione a quello degli altri vescovi toscani, riferimenti in M. Manfredi, *La Chiesa in Toscana nella seconda restaurazione*, «Rassegna storica toscana», LVI (2010), pp. 313-339 e ivi, LVII (2011), pp. 3-22.

[9] Cfr. soprattutto G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Milano, Il Saggiatore, 1989.

[10] F. Pitocco, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento*, Roma-Bari, Laterza, 1972.

[11] Cfr. M. Bossi, F. Doni, R.P. Coppini, A. Volpi, *Une filière européenne dans la diffusion des revues*, in *L'invention du XIX^e siècle. Le XIX^e siècle par lui-même (littérature, histoire, société)*, textes réunis et présentés par A. Corbin, P. Georgel, S. Guégan, S. Michaud, M. Milner, N. Savy, Paris, Klincksieck Presses de la Sourbonne nouvelle, 1999, pp. 297-308, a cui si rinvia anche per l'ampia bibliografia sul tema.

[12] Rispetto ad una tradizione storiografica che ha a lungo contribuito a costruire una rappresentazione prevalentemente patriottica di Vieusseux, come 'figurina' del pantheon nazionale e uomo del Risorgimento, nell'ultimo ventennio, grazie in primo luogo alle attività e alle iniziative ideate e promosse da Maurizio Bossi nella veste di direttore del Centro romantico del Gabinetto scientifico letterario fiorentino, è emersa invece nella sua interezza anche la dimensione europea e cosmopolita del ginevrino. La sua sterminata e variegata rete di contatti è oggi ad esempio concretamente testimoniata dalla recente pubblicazione di L. Pagliai, *Repertorio dei corrispondenti di Giovan Pietro Vieusseux dai carteggi in archivi e biblioteche di Firenze (1795-1863)*, Firenze, Olschki, 2011, e dal lavoro di indicizzazione tematica e nominativa promosso dal Centro romantico sul corpus documentale rappresentato dai ponderosi volumi del Copialettere Vieusseux e di prossima consultazione online sul sito del Gabinetto Vieusseux. È in questa prospettiva, e grazie a tali strumenti di ricerca, che sono maturate riflessioni come quelle confluite nel volume di A. Volpi, *Commercio e circuiti culturali. Giovan Pietro Viesseux, un borghese di inizio Ottocento*, Pacini, Pisa, 2008, che molto devono a questa visione della figura del mercante ginevrino dai confini assai più dilatati. Le fila di questa attività di ripensamento sono state tirate in occasione di un recente convegno, organizzato dal Centro romantico e tenutosi a Firenze il 27-29 giugno 2011, i cui atti sono ora confluiti con un eloquente titolo nel volume M. Bossi (a cura di), *Giovan Pietro Vieusseux. Pensare l'Italia guardando all'Europa*, Atti del convegno (Firenze 2011), Firenze, Olschki, 2013.

[13] L'importanza del suo ruolo di mediazione in questo specifico campo, e i suoi effetti sui connotati di fondo del cattolicesimo liberale fiorentino, pur in più di un'occasione autorevolmente richiamata (cfr. ad esempio E. Passerin d'Entrèves, *Le origini del cattolicesimo liberale in Italia*, in *I cattolici liberali nell'Ottocento*, Torino, Società editrice internazionale, 1976, pp. 96-103, in particolare p. 97), non è mai stata del tutto specificatamente indagata.

[14] Sulla religiosità di Vieusseux cfr. ora M. Manfredi, *Religiosità civile nell'Europa di Vieusseux*, in M. Bossi (a cura di), Giovan Pietro Vieusseux. Pensare l'Italia cit., pp. 59-80.

[15] Rileva l'esistenza di tali legami A. Volpi, *Commercio e circuiti culturali* cit., pp. 120-130, che li spiega in prevalenza con ragioni di ordine commerciale. Più in generale sui legami fra protestantesimo e affari nell'Italia dell'epoca cfr. D.L. Caglioti, *Vite parallele: una minoranza protestante nell'Italia dell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 2006.

[16] Sulla formazione ginevrina di Vieusseux, dovuta anche ai consigli e ai condizionamenti del padre Pierre, si veda sempre A. Volpi, *Commercio e circuiti culturali* cit., pp. 105-120 e la bibliografia qui citata.

[17] Nel caso ad esempio del Lambruschini, nato nel 1788 e giunto in Toscana soltanto nel 1817 già ventinovenne, il solido retaggio settecentesco e illuministico della sua formazione religiosa, abbinato ad un sostanziale antiromanticismo, è stato messo ben in luce da G. Sofri, *Ricerche sulla formazione religiosa e culturale di Raffaello Lambruschini*, «Annali della scuola normale superiore», XXIX (1960), pp. 149-189.

[18] Anche verso il giovane barone sempre più interessato alle questioni religiose, Vieusseux aveva giocato il suo consueto ruolo di mediazione culturale procurandogli pubblicazioni esplicitamente protestanti. Ad un Ricasoli che dai primi anni Quaranta chiedeva con insistenza opere come la *Storia della riforma* di Merle d'Aubigné, palpitante di spiritualità risvegliata, e pubblicazioni periodiche in cui poter avere più notizie delle tante dispute e divisioni interne al mondo protestante, Vieusseux sembrava tuttavia voler ricordare le insidie del 'metodismo': cfr. *Carteggi di Bettino Ricasoli*, a cura di M. Nobili, S. Camerani, I, Roma, Istituto storico italiano, 1939, p. 278, e G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., p. 179.

[19] Sulla Société ancora utile risulta F. Ruffini, *Ultimi studi sul conte di Cavour*, Bari, Laterza, 1936, pp. 63 sgg.

[20] A. Volpi, *Commercio e circuiti culturali* cit., pp. 261 sgg.

[21] Per riferimenti più precisi cfr. M. Manfredi, *Religiosità civile* cit.

[22] L'elenco completo dei nomi è in allegato al «Journal de la Société de la morale chrétienne», t. II, n. 12, 1823, pp. 36-41.

[23] Cfr. lettera a Glauco Masi in Archivio Storico del Gabinetto Vieusseux (d'ora in poi ASGV), XIX 1A.2, p. 705, 27 dicembre 1825 e lettera ad Alessandro Carpi, ivi, XIX 1A.6, p. 473, 19 gennaio 1836.

[24] Cfr. *Sopra la società di morale cristiana di Parigi*, «Enciclopedia ecclesiastica e morale», t. II (1821), pp. 487-488.

[25] Si veda in proposito la corrispondenza con i librai parigini Barrois e Renouard in ASGV, XIX 1A.3, p. 74, 31 agosto 1826, p. 134, 7 dicembre 1826, p. 367, 1 giugno 1827, p. 259, 1 dicembre 1827, p. 381, 20 dicembre 1827, p. 450, 13 marzo 1828, p. 639, 10 dicembre 1828, ivi, XIX 1A.4, p. 185, 8 dicembre 1829.

[26] ASGV, XIX 1A.3, p. 472, 10 aprile 1828, ma in proposito si veda anche F. Forti, *Du courage civil, et de l'éducation propre à inspirer les vertus publiques; par Hyacinthe Corne. Paris 1828*, «Antologia», XXXVII (1830), pp. 3-12.

[27] G. Capponi, R. Lambruschini, *Carteggio (1828-1873)*, a cura di V. Gabrielli, Firenze, Le Monnier, 1996, pp. 7-8 e G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., p. 117.

[28] Il suo testo in R. Lambruschini, *Dell'autorità e della libertà. Pensieri d'un solitario*, a cura di A. Gambaro, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1974, pp. 311 sgg. Sulla specifica importanza del *De la Religion* nell'evoluzione del pensiero di Lambruschini si sofferma anche F. Pitocco, *Utopia e riforma* cit., p. 44.

[29] La lettera, comparsa appunto anche nell'«Antologia», XXIII (1826), pp. 94-104, segnò l'inizio del carteggio fra Lambruschini e Vieusseux cfr. *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. I (1826-1834)*, a cura di V. Gabrielli, Firenze, Le Monnier, 1998, pp. 39-44: 44 per il riferimento nel testo.

[30] Ivi, p. 153, lettera del 20 luglio 1828.

[31] Ivi, pp. 156-157, lettere del 3 e del 5 agosto 1828.

[32] L'impresa sarà poi fatta da altri ma nell'ottobre del 1828 tutto appariva già definito con Vieusseux che comunicava al tipografo Coen di un Lambruschini incaricato del compito della traduzione «accontentandosi di ricevere 500 lire e 105 copie»: cfr. ASGV, XIX 1A.3, p. 605, 14 ottobre 1828 e p. 606, 15 ottobre 1828. Quest'ultimo dedicherà comunque un breve articolo all'opera sull'«Antologia», XXXII (1828), p. 89.

[33] Cfr. la lettera a Barrois in ASGV, XIX 1A.1, p. 738, 10 settembre 1823 e quella a Ernesto Vecchi in ASGV, XIX 1A.2, p. 344, 23 settembre 1824.

[34] *Notice sur J.A. Llorente, membre du Conseil d'administration*, «Journal de la Société de la morale chrétienne», t. 2, n. 11, 1823, pp. 294-295.

[35] Fin dal 1823 Vieusseux aveva acquistato per la sua biblioteca la più sistematica opera sui temi religiosi del Coquerel, pubblicata in quello stesso anno: si trattava della *Philosophie du christianisme* in cui veniva postulato una sorta di cristianesimo empirico e sperimentale; cfr. ASGV, XIX 1A.3, p. 100, 30 dicembre 1823, e Gabinetto Scientifico-Letterario di G. P. Vieusseux, *Catalogo della Biblioteca circolante*, Lucca, Giusti, 1835, p. 16. Grande diffusione, come mostrano diverse corrispondenze del Copialettere, avranno poi nella seconda metà degli anni Trenta altri lavori del Coquerel.

[36] *Catalogo della Biblioteca circolante* cit., p. 49.

[37] Questa considerazione, formulata in risposta ai caldi elogi del Ricasoli per la rivista, è riprodotta anche in G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., p. 179.

[38] *Catalogo della biblioteca circolante* cit., p. 7, secondo supplemento.

[39] Ai ricordati elogi del Ricasoli, va aggiunto il giudizio del Lambruschini che, restituendo a Vieusseux tutti i numeri inviatigli in lettura, lo definiva «giornale molto serio e di coscenza»; cfr. *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. I* cit., pp. 285-286, lettera del 19 settembre 1837. La rivista parigina, aperta anche agli uomini e alle esperienze più aperte e travagliate del cattolicesimo liberale, come ad esempio quella di un Lacordaire o di un Lamartine, e ad altri personaggi che erano stati legati alla Società della morale cristiana, come Philipp Stapfer, non aveva mancato peraltro di dedicare attenzione all'attività educativo-religiosa promossa da Lambruschini (cfr. ad esempio «Le Semeur. Journal religieux, politique, philosophique et littéraire», t. IV, n. 4, 1835, pp. 26-28).

[40] Sugli acquisti simultanei di opere ad essi riconducibili cfr. lettera a Renouard ASGV, XIX 1A.7, p. 254, 7 gennaio 1837.

[41] *Catalogo della Biblioteca circolante* cit., p. 2, secondo supplemento. Cfr. anche Vieusseux a Barrois in ASGV, XIX 1A.3, p. 74, 31 agosto 1826.

[42] G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., pp. 82-83 e 176. Il Lambruschini avrà poi modo di approfondire la conoscenza di Céllerier attraverso il contatto con Charles Picte-Vernet, inviatogli a San Cerbone dal solito Vieusseux, e figura di pastore ginevrino, agronomo ed educatore al tempo stesso, «divoto, ma ragionevole, che non impone agli altri le sue idee» cfr. ASGV, XIX 1A.6, p. 90, 14 aprile 1835 e le lettere del Lambruschini nei giorni seguenti a Vieusseux in *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. II (1835-1837)*, a cura di A. Paoletti Langé, Firenze, Le Monnier, 1998, pp. 38-42.

[43] Cfr. la lettera all'amico Salvatore Viale come riprodotta in *Introduzione* a *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. I* cit., p. 13, in cui Lambruschini scriveva che «in occasione di una ristampa del Segneri, e delle Prediche del Turchi, si tratterebbe di parlare dello stato attuale dell'Eloquenza Sacra in Italia. Questione della maniera di scrivere in prosa, questioni di lingua; massime Religiose che si dovrebbero esporre, e in qual modo [...]. Vieusseux (uomo di testa benissimo fatta, e di ottime intenzioni) non ha saputo chi incaricarne, e si è rivolto a me». Lo stesso Vieusseux, peraltro, a testimonianza del suo interesse e per il tema, rispondendo in quello stesso anno al cugino André a Londra, consigliava fra le uniche cose degne di qualche nota in quella materia proprio le prediche del Segneri e del Turchi, facendo nel complesso trapelare uno scarso entusiasmo per il panorama dell'eloquenza sacra italiana: ASGV, XIX 1A.3, p. 355, 13 novembre 1827.

[44] R. Lambruschini, *Quaresima del P. Paolo Segneri. Padova 1826, pei tipi della Minerva*, e *Prediche alla Corte, di monsign. Adeodato Turchi vescovo di Parma. Milano 1826, per Gio. Silvestri*, «Antologia», XXVII (1827), pp. 59-78.

[45] Le due citazioni a commento del suo articolo appena pubblicato sono tratte rispettivamente da *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. I* cit., p. 46, lettera del 7 ottobre 1827 e ivi, p. 96, lettera del 6 novembre 1827.

[46] G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit. pp. 174-175. Per i rapporti fra Barbieri e Sismondi cfr. A. Tursi, *Sismondi, l'abate G. B. e il loro carteggio*, in *Studi in onore di G. Luzzatto*, III, Milano, Giuffré, 1950, pp. 42-56. Sul Barbieri e i suoi riferimenti culturali si veda anche la puntuale voce di G. Gambarin in *Dizionario biografico degli italiani*, VI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1964, pp. 230-231.

[47] Cfr. G. Barbieri, *Orazioni quaresimali*, I, Milano, Vallardi, 1837, pp. 17-63.

[48] *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. I* cit., p. 123, lettera del 17 marzo 1828; pp. 124-125, lettera del 21 marzo 1828; p. 127, lettera del 28 marzo 1828; p. 131, lettera del 4 aprile 1828. R. Lambruschini, *Quaresimale del sig. Barbieri a S. Felicita*, «Antologia», XXIX (1828), pp. 84-87.

[49] «Quando io scriveva sugli aiuti che i nostri tempi domandano all'eloquenza sacra (*Antologia, Settembre 1827, N.° 81*) io era ben certo di rendermi l'interprete dei sentimenti di tutte le persone sagge e di tutte le persone dabbene. Ma mi sarei io mai lusingato, che le mie parole dovessero ricevere così presto una conferma tanto solenne da tutto il popolo? È stato pure un propizio e caro giorno, il giorno in cui il Barbieri è salito in uno dei pulpiti della capitale a dirci cose che i nostri cuori non dimenticheranno giammai!» (ivi, p. 84).

[50] Ivi, pp. 85-86.

[51] *Lettere campestri ed altre del professore Giuseppe Barbieri da Bassano*, Firenze, Tipografia Chiari, 1829, pp. 171-177. Sull'epistola a Lambruschini, dedicata al grande e comune argomento del «modo di esporre la Religione e di predicare», si veda anche *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. I* cit. pp. 166-167, lettera a Vieusseux del 12 settembre 1828.

[52] *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. I* cit., p. 134, lettera del 20 aprile 1828 e R. Lambruschini, *I Sermoni-Le Stagioni-Discorsi e Orazioni-Lettere Campestri ed altre del prof. Giuseppe Barbieri di Bassano. Firenze, Tipografia Chiari, 1828 e 1829*, «Antologia», XXXV (1829), pp. 84-87.

[53] R. Lambruschini, *Del sacro oratore Giuseppe Barbieri e dell'eloquenza sacra italiana nel secolo XIX, discorsi di Rafaele Lambruschini, preceduti da una lettera di Defendente Sacchi*, Milano, Visaj, 1833.

[54] Cfr. più ampiamente M. Manfredi, *Religiosità civile* cit.

[55] Cfr. la lettera al professore senese Giovanni Valeri in ASGV, XIX 1A.2,18 maggio 1824, p. 196.

[56] L. Desideri, *La biblioteca del Gabinetto di Giovan Pietro Vieusseux negli anni dell'«Antologia»: acquisizioni, recensioni, letture*, «Antologia Vieusseux», VIII (2002), n. 22, pp. 5-34.

[57] Lettera del 2 novembre 1831 pubblicata in N. Tommaseo, *Delle innovazioni religiose e politiche* cit., p. 107.

[58] Qualche mese più tardi in una lettera a Ridolfi alludeva ad esempio alla costruzione in quel periodo di un suo «sistema generale, in cui ho fiducia che sia pur qualcosa di vero, perché accoglie tutto quello che di praticamente utile han finora suggerito e gli Economisti, e i Sansimoniani, e Lamenais [sic] e i Protestanti», come citata in G. Sofri, *Lambruschini, Capponi, Tommaseo* cit., p. 10 e F. Pitocco, *Utopia e riforma* cit., pp. 45-46.

[59] G. Sofri, *Ricerche sulla formazione religiosa* cit., p. 189 e Id., *Lambruschini, Capponi, Tommaseo* cit., pp. 10-14, ma anche F. Pitocco, *Utopia e riforma* cit., pp. 45-52, che tende tuttavia a ridurre sin troppo unilateralmente una tale svolta all'incontro con il solo sansimonismo, mentre come si vedrà essa va forse inquadrata in una costellazione culturale e ideale più vasta.

[60] Questi rilevanti carteggi sono stati com'è noto pubblicati per primo dal Gambaro nel suo classico studio, ma per quanto riguarda quello col Tommaseo esso è stato tuttavia riprodotto in termini assai più completi e precisi in N. Tommaseo, *Delle innovazioni religiose e politiche* cit., pp. 105 sgg. La vicenda di questi carteggi e i motivi di divergenza e di disaccordo che ne scaturirono, in misura assai maggiore con Tommaseo, sono stati analizzati fra gli altri da G. Sofri, *Lambruschini, Capponi, Tommaseo* cit., e G. Verucci, *Il cattolicesimo liberale e sociale di Niccolò Tommaseo*, ora anche in Id., *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*, Milano, Angeli, 2001, pp. 117-133.

[61] Per il *Prospetto* del periodico stilato dallo stesso Lambruschini cfr. R. Lambruschini, *Dell'autorità e della libertà* cit., pp. 252-261, e in questa stessa pubblicazione *Frammenti di una lettera ad ecclesiastici (per il detto giornale)*, pp. 261-265.

[62] Ivi, pp. 249-252.

[63] Ivi, p.12.

[64] Cfr. A. Linaker, *La vita e i tempi di Enrico Mayer*, I, Firenze, Barbera, 1898, pp. 184-185, dove la notizia è riportata senza una precisa indicazione della fonte che è invece un appunto manoscritto ora conservato in Scuola Normale Superiore di Pisa, *Archivio Mayer*, 28, fasc. 64.

[65] Oltre alla soppressione nel 1833 dell'«Antologia», proprio a metà anni Trenta la censura creerà non pochi problemi a Vieusseux in materia di importazione di libri, come mostra anche la crescente segnalazione nel Copialettere di libri fermati o sequestrati.

[66] *Carteggio Lambruschini-Vieusseux II* cit., pp. 80-81, Lambruschini a Vieusseux, 15 ottobre 1835.

[67] Ivi, pp. 88-89, Lambruschini a Vieusseux, 20 novembre 1835.

[68] Consultato sul *Manifesto* di lancio del nuovo periodico il Capponi si rallegrava dell'iniziativa e del bene che avrebbe potuto procurare, definendo l'eventuale uscita della rivista «un guadagno»: cfr. G. Capponi-G. P. Vieusseux, *Carteggio II (1834-1850)*, a cura di A. Paoletti Langé, Firenze, Le Monnier, 1995, p. 82, 24 novembre 1835.

[69] Nel luglio del 1834 aveva inviato la richiesta al libraio ticinese Ruggia di oltre duecento copie della traduzione (ASGV, XIX 1A.5, p. 393, 5 luglio 1834), in coincidenza con il ricevimento da Parigi di alcune copie nella lingua originale cfr. ASGV, XIX 1A.5, p. 391, 5 luglio 1834. Sull'impazienza del Lambruschini per l'arrivo di quell'«opera rumorosa» cfr. le lettere a Vieusseux del 6 e del 10 luglio 1834 in *Carteggio Lambruschini-Vieusseux I* cit., pp. 303-306.

[70] Ivi, p. 308, lettera del 18 luglio 1834.

[71] G. Capponi-G. P. Vieusseux, *Carteggio II* cit., p. 67, 1834. E intanto, quasi a voler dare il buon esempio, cominciava lui stesso ad ordinare altri esemplari della nuova opera: ivi, p. 68.

[72] «Con Lambruschini ho passato 24 ore dilettevoli; Lamennais e Martin [...] furono i soggetti di animato colloquio»: ivi, p. 40, 26 giugno 1834.

[73] Un crescente interesse che pare confermato anche dal chiaro aumento della circolazione delle opere di Lamennais registrabile nella seconda metà degli anni Trenta dalla consultazione dei volumi del Copialettere relativi a quel periodo. Un giudizio assai positivo sulla saggezza del secondo Lamennais si ritrova non a caso, al termine di quel decennio, in una lettera del Vieusseux a Salvatore Viale cfr. ASGV, XIX 1A.11, p. 1200, 16 maggio 1839.

[74] Cfr. G. Capponi-G. P. Vieusseux*, Carteggio II* cit., pp. 45-46, lettera di Vieusseux a Capponi del 29 ottobre 1834 e *Carteggio Lambruschini-Vieusseux I* cit., p. 331, lettera di Lambruschini a Vieusseux del 2 novembre 1834.

[75] Ivi, pp. 332-333, lettera di Lambruschini a Vieusseux del 7 novembre 1834. Il 3 dicembre 1834, dopo del tempo trascorso insieme, Vieusseux in toni più concilianti avrebbe riferito a Capponi di essere «sempre più contento di lui: andiamo d'accordo in molte cose importanti», G. Capponi-G. P. Vieusseux, *Carteggio II* cit., p. 50. Analogamente Capponi comunicherà al ginevrino di averci parlato lungamente «con grande soddisfazione»: ivi, pp. 61-62, lettera del 22 dicembre 1834.

[76] Cfr. Vieusseux a Matilde Calandrini in ASGV, XIX 1A.5, p. 515, 3 dicembre 1834 e ivi, XIX 1A.6, p. 2, 13 gennaio 1835. Montalembert divenne anche finanziatore degli asili cfr. ASGV, XIX 1A.6, p. 6, 17 gennaio 1835. Sulla Calandrini e la sua vicenda di educatrice cfr. *La scuola per l'infanzia ieri e oggi. Nel centenario della costituzione in Ente Morale degli Asili Frassi e Calandrini di Pisa*, Pisa, Nistri-Lischi, 1976, e la voce di M. Themelly in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1973, pp. 457-459.

[77] Cfr. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (d'ora in poi BNCF), *Vieusseux*, 71, 4-5, lettere di Montalembert a Vieusseux del 5 dicembre 1834 e del 9 dicembre 1854, e

Vieusseux a Montalembert in ASGV, XIX 1A.5, p. 508, 22 novembre 1834 e p. 530, 11 dicembre 1834.

[78] Il marchese oltre alle sue conoscenze in materia di storia dei papi e di storia religiosa italiana gli consentì l'accesso alla sua fornitissima biblioteca personale: cfr. le 7 lettere di Rio a Capponi s.d. ma 1834 in BNCF, *G. Capponi*, XII.10 e N. Tommaseo-G. Capponi, *Carteggio inedito dal 1833 al 1874*, a cura di I. Del Lungo e P. Prunas, I, Zanichelli, Bologna, 1911, p. 121, lettera di Tommaseo a Capponi del 3 aprile 1834 e ivi, pp. 143-150, Capponi a Tommaseo, 16 luglio 1834.

[79] ASGV, XIX 1A.7, p. 179, 11 ottobre 1836.

[80] ASGV, XIX 1A.7, p. 693 e p. 699, 3 maggio 1836. Si veda inoltre la lusinghiera presentazione che del periodico faceva il Tommaseo a Capponi in N. Tommaseo-G. Capponi, *Carteggio inedito* cit., I, pp. 261-268, lettera del 14 giugno 1835.

[81] D. Armando, *Fra riforma della Chiesa e rivoluzione: Henri Grégoire e l'Italia*, «Laboratorio dell'ISPF», VI (2009), 1/2, pp. 37-55.

[82] ASGV, XIX 1A.6, p. 207, 7 luglio 1835, p. 473, 19 gennaio 1836, ivi, XIX 1A.7, p. 43, 2 aprile 1836, p. 398, 17 aprile 1837, p. 551, 25 luglio 1837, ivi, XIX 1A.9, p. 450, 26 luglio 1838 e ivi, XIX 1A.10, p. 935, 12 maggio 1838.

[83] G. Capponi-G. P. Vieusseux*, Carteggio II* cit., p. 119, ottobre 1837.

[84] Copie dell'*Histoire* del de Potter furono bloccate al porto di Livorno dalle autorità granducali: cfr. Vieusseux a Tommaseo in ASGV, XIX 1A.7, p. 916, 3 dicembre 1836 e ivi, XIX 1A.8, p. 303, 2 novembre 1837.

[85] Oltre cinquanta lettere del De Potter a Vieusseux e al Capponi si conservano in BNCF, *Vieusseux*, 33, 7-54 e ivi, *G. Capponi*, VI.6. Numerose lettere anche in Copialettere Vieusseux: cfr. L. Pagliai, *Repertorio dei corrispondenti* cit., p. 296.

[86] A sua volta il De Potter, una volta tornato in Belgio, aveva svolto il ruolo di referente del ginevrino a Bruxelles procurandogli opere sul mercato editoriale locale e cercando di trovare associati per l'«Antologia» ed altre pubblicazioni. Cfr. fra le altre le comunicazioni di Vieusseux a De Potter ASGV, XIX 1A.2, p. 244, 24 aprile 1824, e, p. 379, 11 novembre 1824, ivi, XIX 1A.3, p. 197, 26 febbraio 1827, e p. 702, 3 aprile 1829.

[87] *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. II* cit., pp. 87-88, lettera di Lambruschini a Vieusseux del 15 novembre 1835.

[88] ASGV, XIX 1A.5, p. 338, 29 marzo 1834 e *Catalogo della biblioteca circolante* cit., p. 32.

[89] ASGV, XIX 1A.5, p. 418, 14 giugno 1834.

[90] *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. I* cit., p. 297-298, lettera a Vieusseux dell'11 giugno 1834.

[91] *Ibidem*.

[92] In assenza di uno specifico volume su Aimé Martin lo studio più significativo è la documentata tesi di dottorato di Stephanie Darrie discussa nel 2009 presso l'Università di Exeter con il titolo di *The Editorial Work and Literary Enterprise of Louis Aimé-Martin*: <https://eric.exeter.ac.uk/repository/han dle/10036/97093>. Per alcune delle informazioni riportate di seguito sulla formazione, il pensiero e i contenuti dell'opera di Aimé Martin ho fatto riferimento alle pagine di tale lavoro; ringrazio l'autrice per avermi consentito di citarlo.

[93] Per l'attività di promozione dell'opera sui giornali parigini cfr. ad esempio *Correspondance inédite d'Alphonse de Lamartine (1830-1867). II. 1833-1837*, textes réunis, classes et annotés par C. Croisille, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 131, lettera a J.J.F. Poujoulat.

[94] Cfr. ivi, le diverse lettere scritte nella seconda metà del 1834 tese a favorire, attraverso il circuito delle sue amicizie, l'elezione di Aimé Martin all'Accademia.

[95] L. Barthou, *Lamartine et Aimé Martin*, «La Revue de Paris», V (1925), pp. 481-505 e 741-761.

[96] Cfr. ad esempio alcuni dei saggi contenuti nel volume *Lamartine, Napoli, l'Italia*, Napoli, Guida, 1992. Ventuno lettere in gran parte edite di Lamartine a Capponi (cfr. le dettagliate informazioni in G. Papoff Migliaccio, *Qualche amicizia italiana di Lamartine*, in *Lamartine, Napoli* cit., pp. 271-324) sono conservate presso la BNCF, *G. Capponi*, VIII.58. Le lettere vanno dal 1826 a fine anni '50 ma la gran parte si concentrano tra il '26 ed il '35; esse testimoniano il forte legame fra i due, da segnalare in particolare una lettera dell'8 gennaio 1835 (anche in *Correspondance d'Alphonse de Lamartine* cit., pp. 256-257) in cui il poeta francese esponeva al marchese fiorentino le sue riflessioni religiose spiegando quanto fossero sempre più centrali nel suo pensiero ma anche quanto la forma religiosa dovesse essere rivoluzionata. Tre lettere di Lamartine a Vieusseux invece in BNCF, *G. Capponi*, VIII.59; nella prima, del 1827, lo ringraziava per l'ospitalità, per la sua competenza letteraria e per il suo eccellente giornale.

[97] Ivi.

[98] Attraverso la mediazione del De Gerando, una proficua conoscenza diretta con Aimé Martin aveva fatto durante un viaggio in Francia nel 1820 un altro esponente del gruppo di Vieusseux. Si trattava di Cosimo Ridolfi, non estraneo da parte sua ai forti interessi pedagogico-religiosi del gruppo fiorentino e a contatti ravvicinati con conventicole evangeliche. Cfr. *Lettere inedite a Cosimo Ridolfi nell'Archivio di Meleto. I. 1817-1835*, a cura di R.P. Coppini, A. Volpi, Firenze, Olschki, 1994, pp. 69-70.

[99] Cfr. R. Sylvain, *Lamartine et les catholiques de France et du Canada*, «Revue d'histoire de l'Amérique française», IV (1950), pp. 29-60: 33 e *Un correspondant privilégié de Lamartine: Louis Aimé-Martin*, in *Répertoire de la correspondance de Lamartine (1807-1829) et lettres inédites*, par C. Croisille, Clermont-Ferrand, Nizet, 1997, pp. 147-202.

[100] Cfr. A. de Lamartine, *Discours prononcé sur la tombe d'Aimé Martin*, in *La France Parlementaire (1834-1851)*, par L. Ulbach, V, Paris, 1865, pp. 24-26.

[101] S. Darrie, *The Editorial Work* cit., pp. 94-95.

[102] L. Aimé Martin (sous la dir. de), *Œuvres de l'Abbé Fleury*, Paris, Delagrave, 1884, p. XXXVIII.

[103] L. Barthou, *Lamartine et Aimé Martin* cit., pp. 490-491.

[104] ASGV, XIX 1A.8, p. 906, 14 novembre 1836, a Giuseppe Battelli. Su Bernardin de Saint-Pierre, con frequenti riferimenti anche ad Aimé Martin, si veda il recente M. Cook, *Bernardin de St. Pierre: A Life of Culture*, Oxford, Legenda, 2006.

[105] ASGV, XIX 1A.9, p. 164, 4 gennaio 1838 e p. 552, 8 ottobre 1838.

[106] ASGV, XIX 1A.6, p. 88, 11 aprile 1835, p. 141, 23 maggio 1835, p. 243, 8 agosto 1835, p. 265, 12 settembre 1835, p. 304, 29 ottobre 1835, p. 480, 21 gennaio 1836, ivi, XIX 1A.8, p. 1012, 25 febbraio 1837, ivi, XIX 1A.10, p. 940, 19 maggio 1838.

[107] S. Darrie, *The Editorial Work* cit., p. 184.

[108] Un'analogia fra Lambruschini e Aimé Martin, frutto probabilmente dell'influenza del secondo sul primo, sul tema della riduzione al minimo necessario dei dogmi è stata notata anche da A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., I, pp. CCCXIX-CCCXX, che è però l'unico riferimento sostanzialmente rilevante che Gambaro fa ad una influenza del pensatore francese sull'abate di San Cerbone; non molto dunque. Proprio in quel periodo, aggiungiamo qui, il tema era non a caso particolarmente al centro delle riflessioni di Lambruschini cfr. i *pensieri* scritti nel luglio 1834 in R. Lambruschini, *Dell'autorità e della libertà* cit., pp. 24-29, dove in particolare svilluppava l'idea che i dogmi finivano per dividere in sette ed impedire l'unità dei cristiani. Neppure un riferimento ad Aimé Martin compare invece nella più recente monografia dedicata a Lambruschini da A. Di Mauro, *Libertà e riforma religiosa* cit., *ad indicem*. Un riferimento più ampio, ma in una generale carrellata di autori stranieri che avrebbero influenzato il Lambruschini, ed in cui l'Aimé Martin non è dunque considerato nella sua specifica rilevanza, è in M. Casotti, *La pedagogia di Raffaello Lambruschini,* Milano, Vita e Pensiero, 1923, pp. 74-78. Un accenno importante ma sin troppo breve nell'introduzione di G. Verucci (a cura di), *Scritti pedagogici di Raffaello Lambruschini*, Torino, Utet, 1974, pp. 31-32.

[109] Sulle posizioni anticelibatarie presenti anche nel Lambruschini cfr. A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., I, pp. CCCLXXXIII-CCCXCVI

[110] «Io non l'ho letto ancora da capo a fondo: ma ho percorso l'indice, e avvisato dai titoli dei capi diversi, ho letto tutti quelli che compongono il sistema religioso, non facendo quasi altro in tutta la giornata»: *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. I* cit., p. 298.

[111] *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. I* cit., p. 303, lettera a Vieusseux del 3 luglio 1834 e G. Capponi-R. Lambruschini, *Carteggio* cit., pp. 94-95, lettera di Lambruschini a Capponi del 6 luglio 1834 riprodotta anche in A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, p. 94.

[112] G. Capponi-R. Lambruschini, *Carteggio* cit., pp. 97-98, lettera di Capponi a Lambruschini luglio-agosto 1834.

[113] G. Capponi-G. P. Vieusseux*, Carteggio II* cit., p. 68, 1834. Forse a tale sollecitazione fu dovuto un ulteriore ordinativo dell'opera richiesto da Vieusseux nella seconda metà dell'anno: cfr. ASGV, XIX 1A.6, p. 315, 7 novembre 1834.

[114] Cfr. *Carteggio Lambruschini-Vieusseux I* cit., p. 307.

[115] *Carteggio Lambruschini-Vieusseux II* cit., pp. 80-81, lettera di Lambruschini a Vieusseux del 15 ottobre 1835.

[116] Riferimenti alla lettura del libro di Aimé Martin come una spinta decisiva all'impresa della «Guida» in G. Calò, *Introduzione* a R. Lambruschini, *Della Istruzione: Dialoghi. Con la giunta di alcune lezioni dette nell'Istituto di Studi Superiori di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1923, p. CIX.

[117] G. Capponi-R. Lambruschini, *Carteggio* cit., p. 127.

[118] A. Gaudio, *La «Guida dell'educatore» di Raffaello Lambruschini*, in G. Chiosso (a cura di), *Scuola e stampa nel Risorgimento*, Milano, Angeli, 1989, pp. 118-145 e G. Serafini, *Vieusseux, l'«Antologia», e le altre riviste. Impegni e dibattito educativo*, in F. Cambi (a cura di), *La Toscana e l'educazione. Dal Settecento a oggi: tra identità regionale e laboratorio nazionale*, Firenze, Le Lettere, 1998, pp. 177-194.

[119] Su questo punto si vedano soprattutto le belle e chiare pagine di G. Sofri, *Ricerche sulla formazione religiosa* cit., pp. 149-160, e Id., *Lambruschini, Capponi, Tommaseo* cit., pp. 6-8.

[120] Si vedano in proposito le lettere riprodotte in A. Gambaro, *Primi scritti religiosi di Raffaello Lambruschini*, Firenze, Rivista bibliografica italiana, 1918, pp. 53-60, ma sull'episodio cfr. anche M. Casotti, *La pedagogia* cit., pp. 207-212.

[121] G. Carletti, *Ambiente moderato e cultura evangelica: teologia naturale, istruzione ed affari in Piero Guicciardini*, Tesi di dottorato in storia contemporanea, tutor R.P. Coppini, Università degli studi di Pisa, a. a. 1995-1996. In quei primissimi anni Trenta il Guicciardini aveva steso un proprio originale contributo sul tema del rinnovamento dell'educazione popolare e dei temi pedagogici, e in maniera non molto dissimile da ciò che avrebbe potuto scrivere un Lambruschini, sosteneva che «parlando in questo capitolo della morale, non dimentichiamo che vogliam sempre parlare della morale cristiana d'onde vengano i gran mezzi per regolare e migliorare il cuore. Il sistema infantile non si imbarazza delle varie teologiche opinioni dei seguaci di Cristo credendo come io faccio che debbano essere universalmente incoraggiate e protette; né azzarderò il dire qual dottrina o fede debbe insegnarsi ai fanciulli, credendo che debbasi desiderare da ogni Cristiano ch'essi vengano istruiti nella fondamentale verità delle Scritture» (P. Guicciardini, *Principi di educazione infantile*, appunti manoscritti in Archivio Guicciardini Firenze, filza 1, ins. 1).

[122] Dopo diversi inviti andati a vuoto, Capponi si recava alla fine del 1834 a far visita agli asili pisani dell'educatrice ginevrina restandone «incantato» e «meravigliato»: cfr. ASGV, XIX 1A.5, p. 521, 6 dicembre 1834, lettera a Matilde Calandrini e in G. Capponi-G. P. Vieusseux*, Carteggio II* cit., p. 51, Capponi a Vieusseux, 5 dicembre 1834.

[123] N. Tommaseo-G. Capponi, *Carteggio inedito I* cit., pp. 124-125, aprile 1834.

[124] G. Capponi, *Pensieri sull'educazione. Frammento inedito 1841*, Lugano, Tipografia della Svizzera italiana, 1845. Su genesi e contenuti del *Frammento* cfr. E. Garin, *Gino Capponi: dubbi e certezze di un intellettuale europeo del XIX secolo*, «Nuova Antologia», CXXVIII (1993), n. 3, pp. 212-223. Sull'inedito entusiasmo del Capponi per i temi pedagogico-religiosi negli anni della «Guida»: cfr. G. Spini, *L'Europa di Gino Capponi*, in P. Bagnoli (a cura di), *Gino Capponi: storia e progresso nell'Italia dell'Ottocento*, Atti del convegno (Firenze, 1993), Firenze, Olschki, 1994, pp. 31-46: 46.

[125] Sulla vicenda dell'articolo sulla *Religione* cfr. *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. III (1838-1840)*, a cura di V. Gabrielli, Firenze, Le Monnier, 1999, pp. 142, 144, 148, 157; il testo è stato riprodotto postumo coll'eloquente titolo *La Religione condizione generale dell'Educazione* in *Primi scritti religiosi* cit., pp. 60-79, in cui si vedano anche le pp. LXXXI-LXXXV. Sulle speciali attenzioni della censura verso la «Guida», G. Calò, *Introduzione* a R. Lambruschini, *Della Istruzione* cit., p. CX.

[126] Ivi, p. XCIX: del Lambruschini come il «Fénelon d'Italia» parlò Giuseppe Sacchi nell'annunziare l'uscita della «Guida» negli «Annali Universali di Statistica».

[127] Tali istruzioni saranno poi raccolte in *Delle virtù e dei vizi, opera postuma di R. Lambruschini*, Milano, Libreria di educazione e d'istruzione, 1873.

[128] G. Capponi-R. Lambruschini*, Carteggio* cit., pp. 121 e 127-128.

[129] A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, pp. 313 sgg. Per alcune notizie sul Chiesi anche G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., *ad indicem*.

[130] A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, p. 317. E a ribadire il concetto, in termini analoghi e persino più espliciti si sarebbe espresso anche Enrico Mayer, scrivendo al medesimo Lambruschini, proprio nel momento in cui si apprestava a subentrargli di fatto alla guida della nuova serie della rivista: cfr. la lettera del gennaio 1844 conservata in Scuola Normale Superiore di Pisa, *Archivio Mayer*, 14, fasc. 101.

[131] Anche del suo istituto di San Cerbone, di cui la «Guida dell'Educatore» come accennato era per certi versi una proiezione, parlava allora in termini analoghi come di «un'opera che è allo stesso tempo filantropica, patriottica ed evangelica»: G. Calò, *Introduzione* a R. Lambruschini, *Della Istruzione* cit., p. CVIII.

[132] Che la Guida, «sotto il nome d'educazione», per usare le parole di Lambruschini, sentisse il peso ben più immane di tutta questa eredità che lo stesso Vieusseux cercava di trasferire in una nuova iniziativa periodica, si evince ad esempio dalla lettera di Lambruschini a Vieusseux del 15 ottobre 1835, in cui vennero poste le basi della rivista: cfr. *Carteggio Lambruschini-Vieusseux II* cit., pp. 80-81. Che al periodico venissero attribuite funzioni fondamentali e forti implicazioni di rinnovamento etico-religioso emerge in ivi, pp. 88-89, dove il giornale diventava la «nostra missione» «per renderci istrumenti dell'azione morale ch'è destinato a esercitare in Italia il nostro nuovo Giornale».

[133] Cfr. *Carteggio Lambruschini-Vieusseux II* cit., pp. 39-42 e 134-135, e G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., *ad indicem*.

[134] Citata anche in A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, p. 249 e G. Sofri, *Ricerche sulla formazione religiosa* cit., p.183.

[135] D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, G. Verucci, *La chiesa cattolica in Italia dall'Unità ad oggi*, Roma, Laterza, 1999.

[136] Cfr. *Carteggi di Bettino Ricasoli I* cit., pp. 197-198, 12 novembre 1840.

[137] Sul suo ruolo di amministratore della società dell'«Archivio» costituitasi nel 1843 e sul resto cfr. I. Porciani, *L'«Archivio storico italiano»: organizzazione della ricerca ed egemonia moderata nel Risorgimento*, Firenze, Olschki, 1979, pp. 57-58 e G. Spini *Risorgimento e protestanti* cit., pp. 176-177.

[138] Si fa riferimento al libro di S. Jacini, *Un riformatore toscano dell'epoca del Risorgimento: il conte Piero Guicciardini, 1808-1886*, Firenze, Sansoni, 1940, ma anche al libro di G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit.

[139] Come è stato peraltro messo in luce, la setta in cui confluirà Guicciardini trovava una sua identità più in mere esortazioni al dovere morale che in una originale concezione

teologica, e aveva fatto più proseliti e raccolto più consensi grazie all'assistenza ai meno fortunati o all'infanzia abbandonata ed al finanziamento a istituzioni di carità piuttosto che con un uso innovativo dei testi sacri; e fu soprattutto quel primo aspetto, cioè quella forte tensione etica, che Guicciardini avvertirà come particolarmente forte: cfr. in tal senso soprattutto i saggi di R.F. Coad, H.H. Rowdon e D. Maselli in L. Giorni, M. Bubboli (a cura di), *Piero Guicciardini, (1808-1886): un riformatore religioso nell'Europa dell'Ottocento*, Atti del convegno (Firenze 1986), Firenze, Olschki, 1988.

[140] Su tale incontro e sulla crisi degli anni Quaranta fra gli altri si veda soprattutto G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., pp. 177-179.

[141] Di *juste milieu*, con riguardo alle posizioni in materia religiosa di Lambruschini, parlava anche il citato Eynard in G. Calò, *Introduzione* a R. Lambruschini, *Della Istruzione* cit., p. LVIII.

[142] M. Manfredi, *La Chiesa in Toscana* cit.

[143] Ivi, pp. 19-22.

[144] Sul ruolo del Barsi G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* cit., *ad indicem*; riferimenti ai collegamenti e ad affinità con Lambruschini, ivi, p. 399.

[145] Si sofferma su tali segnali B. Bocchini Camaiani, *Chiesa toscana tra tradizione cattolico-liberale e intransigentismo*, in corso di pubblicazione. Ringrazio l'autrice per avermi fatto consultare in anteprima il testo.

[146] Cfr. ad esempio A. Mirizio, *I buoni senesi. Cattolici e società in provincia di Siena dall'unità al fascismo*, Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 5-100 e M. Manfredi, *Il governo provvisorio Ricasoli e la chiesa pisana*, in A. Breccia (a cura di), *Pisa dal Granducato al Regno d'Italia. Istituzioni, economia e società al tempo di Bettino Ricasoli*, Firenze, Polistampa, 2011, pp.155-188.

[147] R.P. Coppini, *Il Granducato di Toscana. Dagli "anni francesi" all'Unità*, Torino, Utet, 1993, pp. 362-363.

[148] Emblematica in tal senso la lettera di Capponi a Lambruschini contro i risvolti teocratici dei mennaisiani in G. Capponi-R. Lambruschini, *Carteggio* cit., pp. 70-76, 22 agosto 1831 . Per riferimenti ad altri giudizi negativi su Lamennais cfr. G. Sofri, *Lambruschini, Capponi, Tommaseo* cit., p. 30, per le riserve di Lambruschini ivi, pp. 13-14. Giudizi ben diversi naturalmente in proposito da quelli di un Tommaseo in ivi, p. 41 e in G. Verucci, *Il cattolicesimo liberale* cit., p. 120.

[149] Sulla forte vicinanza umana e intellettuale, segnata però anche da una non perfetta omogeneità di vedute, cfr. G. Sofri, *Lambruschini, Capponi, Tommaseo* cit., che forse tende però a calcare sin troppo la mano sulle differenze fra i due.

[150] Come aveva scritto Capponi in un passo di una lettera a Lambruschini la religione semplicemente «promulga, sanziona, divinizza i grandi principj direttori d'ogni cosa: è poi ufizio [sic] degli uomini applicargli, come sanno, alla pratica sociale [...] Quando la religione ha consacrato la *carità*, *l'uguaglianza*, ed ha fatto riconoscere la dignità d'uomo, ha fatto quanto a lei si spettava per promuovere ogni rivoluzione benefica», G. Capponi-R. Lambruschini, *Carteggio* cit., pp. 103-105; ancora nell'aprile del 1849, dopo cioè il coinvolgimento politico e civile della religione nel Quarantotto e il neoguelfismo giobertiano, Lambruschini ancora ribadiva al futuro vescovo Enrico Bindi, la necessità di distinguere «la *Società religiosa* e la *religione interiore*. Determinata bene questa distinzione, apparirà chiaro che noi cattolici ci appaghiamo troppo spesso di osservare le leggi religioso-sociali […] e usiamo troppo poco il sentimento interno, o lo snaturiamo» (A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, pp. 185-193).

[151] Lo stesso Schneider, introdotto da Vieusseux nell'ambiente toscano e che aveva strettamente condiviso con Lambruschini l'esperienza della «Guida», finirà nel clima di quegli anni per prendere atto dei mutamenti intervenuti e della fine di quel passato ecumenico di cui restava solo la «rimembranza» (cfr. la lettera del 27 luglio 1853 al Lambruschini in A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, pp. 250-254).

[152] Lambruschini a Ricasoli, 27 maggio 1850, *Carteggi di Bettino Ricasoli* cit., IV, 1947, pp. 42-43.

[153] G. Gentile, *Gino Capponi e la cultura toscana* cit., pp. 77-79, G. Capponi-G. P. Vieusseux*, Carteggio. III (1851-1863)*, a cura di A. Paoletti Langé, Firenze, Le Monnier, 1996, p. 22, sull'episodio del suo arresto cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., pp. 258-261.

[154] *Carteggi di Bettino Ricasoli IV* cit., pp. 119-120.

[155] Si veda ancora in tal senso questo passo di una nota lettera del Lambruschini al marchese Gualterio in A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, pp. 343-354: «Quanta differenza fra i savj e leali Protestanti de' tempi anteriori e questi predicatori, che con la Bibbia alla mano venivano a conturbare le coscienze e gli stati! Di qui la differenza di linguaggio e di condotta tenuta da noi in tempi diversi e con diverse persone».

Marcello Garzaniti

La comunità ortodossa russa a Firenze fra Ottocento e Novecento[1]

La presenza dei russi a Firenze è stata studiata negli ultimi decenni soprattutto per ricostruire le relazioni culturali fra Italia e Russia, con particolare riguardo ai rapporti letterari e ai beni artistici o tracciare la storia dell'emigrazione russa nel XX secolo[2].

Solo recentemente ha attirato l'attenzione degli studiosi la comunità ortodossa russa, soprattutto in occasione delle celebrazioni per il centenario dell'edificazione della chiesa russa a Firenze[3]. La ricostruzione della storia della comunità ortodossa russa a Firenze si è comunque limitata finora allo studio della vita interna della comunità, del suo clero, delle sue relazioni con la Russia, mentre rimangono in ombra, ci pare, le relazioni con le comunità delle altre confessioni, a cominciare dal cattolicesimo, nel più ampio contesto della vita cittadina e delle vicende fiorentine e italiane: sono, questi, i temi sui quali questo saggio intende aprire una prima riflessione.

La presenza russa a Firenze e nel granducato di Toscana inizia con il passaggio di personale diplomatico[4] e si stabilizza con il trasferimento di alcune famiglie nobili, quando a seguito delle vicende napoleoniche si intensificarono i contatti fra la Russia e l'Occidente.

In questa prima fase è evidente la stretta relazione dei nobili e dei diplomatici russi con la comunità greca di Livorno, che con la sua chiesa (1760) e il suo cimitero (1778) offriva ai russi la possibilità di conservare le proprie tradizioni religiose nel contesto di un mondo ortodosso, nei confronti del quale l'impero russo fin dai primi Romanov aveva cominciato a esercitare una forma di tutela.

Se non mancano, alla fine del XVIII secolo, esempi significativi di conversione al cattolicesimo in alcune famiglie nobili russe trasferitesi a Firenze – ed esemplare è il caso di molti membri della famiglia dei conti Buturlin, una delle prime a trasferirsi a Firenze (1817) – è da avvertire però che l'atmosfera creatasi con la nascita della Santa Alleanza, e la rinascita dell'interesse per la fede religiosa che si diffuse in epoca romantica, contribuirono a rinsaldare il legame degli esponenti della nobiltà russa stanziati a Firenze con le tradizioni avite e con la chiesa ortosossa. A Firenze, le più importanti famiglie aristocratiche (e anche gli stessi Buturlin nel 1818), si fecero costruire una cappella all'interno dei loro palazzi, con iconostasi e pitture murali, opera di artisti russi, in cui serviva messa clero greco o russo a seconda delle disponibilità[5].

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 285-295
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

Nella capitale del Granducato, presso la missione diplomatica che ebbe la sua prima sede nel palazzo Guicciardini, fu eretta una cappella (1823) che rimase attiva fino al 1836. La cappella si fregiava di un'iconostasi appartenuta alla cappella da viaggio, dedicata alla Natività, che seguiva lo zar Alessandro I durante le campagne napoleoniche e che in seguito fu riportata in Russia. Nelle memorie del conte M.D. Buturlin (1807-1876) si conserva testimonianza della cerimonia in morte dello zar nel corso della quale l'abate Sebastiano Ciampi recitò un'elegia in onore del defunto[6]. Per pochi anni, a cavallo fra gli anni Trenta e Quaranta, rimase aperta una cappella in casa Mariotti, presso piazza Pitti[7].

I Demidov (Demidoff), giunti in Toscana nel 1822 e divenuti in seguito, per concessione del granduca, principi di San Donato in seguito all'acquisto dell'omonima tenuta, avevano a disposizione una propria cappella dapprima presso il palazzo Serristori, sul ponte alle Grazie, e poi negli anni Trenta a San Donato. Lì fu edificata una ricca cappella, dedicata a San Nicola, con iconostasi e affreschi secondo la tradizione ortodossa, in cui celebrava un sacerdote russo, a cui si affiancava comunque una cappella cattolica[8]. Il conte Tullio Dandolo la descrisse nel suo *Panorama di Firenze*, dedicato alla prima Esposizione nazionale (1861) e alla villa Demidoff a San Donato. L'autore, che si professa nell'esergo «anzitutto cattolico ed italiano», disquisendo sulla forma artistica della cappella ortodossa, esprime un giudizio assai severo sulla religiosità russa e sulla Russia stessa, a cui aggiunge una breve storia di questa comunità «scismatica» presentata come una vera e propria galleria degli orrori[9]. La cappella, pur con qualche pausa, rappresentò fino alla fine degli anni Settanta il centro della vita della comunità ortodossa russa a Firenze. A quell'epoca il principe P.P. Demidov (1839-1885) decise di abbandonare la sua dimora e la cappella fu smantellata e messa a disposizione della chiesa russa che si progettava di costruire a Firenze (1879). Nel frattempo in città era stata creata la cappella presso la rappresentanza diplomatica, dopo che Firenze era diventata capitale dell'Italia. Alla fine degli anni Settanta fu chiamato a servirvi p. Vladimir Levickij (1843-1923), che in seguito impegnò tutte le energie nella costruzione della chiesa fiorentina.

L'adesione dei Demidov, come delle altre famiglie aristocratiche, alla tradizione ortodossa, non impedì loro di stringere stretti rapporti con i ceti aristocratici fiorentini e di svolgere importanti attività sociali, come la fondazione del Circolo dell'Unione (1852), che pur riunendo appassionati di corse di cavalli fece sospettare (anche per il nome) simpatie per l'unificazione italiana; di promuovere opere caritative rivolte alla cittadinanza o di contribuire alla decorazione della facciata di Santa Croce o di Santa Maria del Fiore[10]. Naturalmente per la loro fede ortodossa i russi dovevano essere sepolti in un cimitero acattolico; a Firenze le loro esequie si svolgevano in genere nel Cimitero degli inglesi[11].

Nel corso del XIX secolo Firenze era naturalmente mèta anche di viaggiatori russi spinti dal desiderio di conoscere le sue bellezze. Le loro impressioni e 'reazioni' furono diverse a seconda delle epoche e dei personaggi, e spesso sono legate all'atteggiamento ambivalente della cultura russa nei confronti del rinascimento e più in generale della cultura occidentale, in cui convivono da una parte l'entusiasmo per le bellezze artistiche e dall'altra la condanna più o meno radicale per l'estetismo e il ritorno ai valori pagani in continuità con la tradizionale ostilità, manifestatasi fin dagli inizi nell'ortodossia russa[12]. La presenza in città di intellettuali, scrittori e artisti russi è ben documentata nel *Libro dei soci* del Gabinetto Vieusseux e dalla presenza di numerose opere in lingua russa presso il Gabinetto[13].

Del resto il nome di Firenze agli occhi dei russi rimane per sempre legato non soltanto al rinascimento delle arti e delle lettere, ma alla controversa vicenda del Concilio fiorentino (1439) in cui la Chiesa costantinopolitana, che comprendeva allora la metropolia russa, guidata dal metropolita Isidoro, firmò l'unione con Roma. L'opposizione del gran principe di Mosca aprì la strada all'autocefalia dell'antica metropolia kieviana che si divise fra quanti aderirono al nuovo metropolita di Mosca, Iona e quanti rimasero fedeli al patriarca di Costantinopoli[14].

L'ombra di questi eventi, che diedero vita in Russia a una secolare opposizione a ogni possibile influenza latina, e in seguito cattolica, sulla Chiesa russa giunge chiaramente fino ai nostri giorni, se si pensa che il sunnominato parroco p. Levickij concepì l'edificazione della chiesa russa a Firenze come un atto riparatorio nei confronti di quell'evento considerato sciagurato[15]. Non a caso nella chiesa, che ripete le forme architettoniche tradizionali degli edifici ecclesiastici russi del XVII secolo, sono raffigurati fra gli altri santi il patriarca costantinopolitano Fozio, che si oppose al *Filioque* accolto a Roma, e il metropolita Marco di Efeso, l'unico prelato bizantino che rifiutò di apporre la sua firma all'unione fiorentina[16].

Il diario del pope russo, che servì la comunità russa per trentacinque anni, dalla fine degli anni Settanta del XIX secolo, rappresenta una testimonianza preziosa non solo sull'edificazione del tempio e le sue relazioni con la Russia e le famiglie nobili che contribuirono all'impresa, ma anche sui rapporti con l'ambiente cittadino e le altre comunità cristiane fiorentine. Descrivendo, per esempio, la cerimonia di fondazione della chiesa (1899), Levickij osservava con un certo disappunto che nessun rappresentante cattolico della diocesi prese parte all'evento, a cui invece furono presenti le autorità civili e i rappresentanti delle diverse confessioni evangeliche[17]. Tutta una serie di disposizioni, legate all'edificazione del luogo di culto, fanno pensare a una certa ostilità nei confronti della comunità considerata scismatica. L'evento dovette comunque attirare molta attenzione in città come testimonia la stampa del tempo[18].

L'atteggiamento di ostilità sembra palesarsi persino nel furto di oggetti sacri che avvenne alla fine dell'anno e che costrinse il clero a servirsi di vasellame che era stato concepito per la liturgia cattolica[19]. Questo non impedì che ci si servisse

di maestranze italiane, con cui si stabilirono rapporti spesso di buona collaborazione come con la Società musiva di Venezia. Il progetto generale fu curato da un architetto russo, M.T. Preobraženskij (1854-1930), come pure la realizzazione delle immagini sacre fu affidata principalmente ad artisti russi, mentre architetti, artisti e artigiani italiani collaboravano o svolgevano altri compiti, sempre sotto l'occhio vigile del parroco. La consacrazione della chiesa inferiore, dedicata a San Nicola, avvenne nel 1902 e in questa occasione Levickij annota la presenza del prete cattolico che officiava a Pratolino, dove si trovava la nuova residenza dei Demidov[20]. L'anno seguente si svolse la consacrazione della chiesa superiore e l'occasione riunì molti russi presenti in Italia. La processione all'esterno in particolare attirò curiosi e fotografi[21].

Nell'edificazione della «Chiesa Ortodossa Russa della Natività e di San Nicola» ebbe un ruolo importante il Ministero degli Esteri e in particolare l'ambasciatore russo a Roma, A.I. Nelidov (1835-1910), che ne accompagnò tutte le complesse vicende fino alla sua consacrazione. Del resto, fino al 1911, la chiesa russa di Firenze conservò lo status di cappella dell'ambasciata russa, che pure poco dopo la presa di Roma si era trasferita nella nuova capitale[22].

Levickij non si occupava soltanto della sua parrocchia ma ambiva a svolgere un ruolo nelle relazioni fra l'ortodossa e il cattolicesimo, offrendo notizie al pubblico russo sul papato e sulle trasformazioni che stavano avvenendo nel mondo cattolico. Le sue corrispondenze suscitarono l'attenzione, ma anche la severa critica della «Civiltà cattolica» che stigmatizzò i suoi scritti soprattutto per la posizione negativa nei confronti dei gesuiti[23]; esse apparvero sul «Messaggero ecclesiastico» (*Cerkovnyj vestnik*) e furono in seguito raccolte in un volume che uscì a San Pietroburgo col titolo *Le tendenze contemporanee del papato* (*Sovremennye stremlenija papstva*, SPb 1908). Peraltro è da ricordare che l'attenzione della Chiesa cattolica nei confronti della Chiesa russa crebbe ulteriormente dopo la prima rivoluzione (1905), quando si sancì in Russia la libertà di religione, aprendo nuove possibilità all'espansione del cattolicesimo, e iniziò un vasto dibattito nella Chiesa russa, di cui diede conto Aurelio Palmieri in un cospicuo volume che fu pubblicato a Firenze[24].

Il parroco non era particolarmente oberato dalla cura pastorale dal momento che la comunità continuò a rimanere di piccole dimensioni. Le maggiori preoccupazioni, a leggere il diario di Levickij, vennero piuttosto dai superiori, in particolare dal primo vescovo russo per le comunità dell'Europa occidentale[25]. La comunità era talmente esigua che persino per il coro, fondamentale per la celebrazione liturgica ortodossa, ci si dovette rivolgere in genere a cantanti italiani, per i quali fu necessario redigere testi in caratteri latini. Sotto la guida del direttore del coro A.K. Charkevič (1877-1961), che aveva sposato la figlia di Levickij, i cantori raggiunsero un pregevole livello. Charkevič, che nella sostanza condivideva le posizioni di Levickij, si impegnò anche sul piano culturale, soprattutto

letterario, e su quello sociale e politico[26]. Negli anni della prima guerra mondiale fu uno dei fondatori della sezione della «Lega Russa per il risorgimento della Patria in stretta unione con gli Alleati», legata ai circoli patriottici fiorentini, contro gli imperi centrali.

Alla vigilia della guerra, rispettando le ultime volontà materne, il figlio di O. N. Bazilevskaja (1838-1912) fece dono della villa, appartenuta alla nobile russa, per crearvi un ospedale, a lei successivamente intitolato (Ospedale Basilewsky) e offrì un cospicuo lascito per la chiesa russa di Firenze. Altri nobili russi si prodigarono durante il conflitto e negli anni seguenti per alleviare le sofferenze dei reduci, a cominciare proprio dai Demidov e, in primo luogo, da Maria Demidova.

Naturalmente non tutti i russi erano credenti e frequentavano la chiesa. La testimonianza del parroco attesta che la frequenza non era assidua e che c'erano problemi persino nel finanziamento dei lavori da parte delle famiglie nobili. C'erano del resto a Firenze russi, o cittadini dell'impero russo, che erano nella sostanza indifferenti o persino ostili alla chiesa ortodossa, oppure professavano altra religione. Si può menzionare, per esempio, ancora negli anni di Firenze capitale, L.I. Mečnikov (1838-1888), che cresciuto fra le terre ucraine e San Pietroburgo, giunse in Italia giovanissimo e partecipò all'impresa dei Mille, rimanendo poi a lungo a Firenze a stretto contatto con patrioti e garibaldini[27]; oppure il figlio del grande scrittore e attivista politico Aleksandr Gerzen, Aleksandr Aleksandrovič Gerzen (1839-1906), scienziato di fama, che iniziò la sua carriera a Firenze e fu costretto ad abbandonare la città per la sua aperta difesa del darwinismo[28]. Non mancarono inoltre famiglie di ebrei originarie dell'impero russo che ovviamente facevano riferimento alla vivace comunità ebraica cittadina, e che, come gli aristocratici russi, furono inevitabilmente coinvolte negli eventi che scossero la Russia nel XX secolo.

Le vicende politiche fecero prepotentemente la loro irruzione nella comunità russa di Firenze negli anni della rivoluzione, quando in Russia fu restaurato il patriarcato (1917) e iniziarono le persecuzioni dei bolscevichi. Anche all'interno della comunità, divenuta giuridicamente indipendente (1921), si potevano osservare gruppi che avevano assunto posizioni diverse nei confronti del nascente potere sovietico, come ebbe a osservare il prefetto della città in una sua relazione[29].

Le difficoltà nelle relazioni con il patriarcato di Mosca condussero dopo il sinodo di Sremski-Karlovci (1921) alla nascita della Chiesa ortodossa russa all'estero. A seguito della proclamazione di fedeltà del patriarcato di Mosca al regime sovietico nel 1931, questa si sottrasse all'autorità di Mosca, riconoscendo la dipendenza dal patriarcato di Costantinopoli[30].

In questo contesto si sviluppò l'azione della Chiesa cattolica, che sostenne la rinascita e lo sviluppo delle Chiese orientali, soprattutto di rito bizantino-slavo, favorendo la conversione degli esponenti dell'emigrazione russa al cattolicesimo, come testimonia il caso del poeta Vjačeslav Ivanov (1926) che aveva stabilito

la sua residenza a Roma. In questo contesto, si comprendono i malumori nella comunità russa di Firenze suscitati dal trasferimento dell'iconostasi, custodita presso la chiesa russa, ma proveniente dalla cappella della famiglia Demidov a San Donato, nel monastero benedettino di Chevetogne[31]. Aveva fatto da intermediario un giovane russo, anch'egli convertito al cattolicesimo, Il'ja Denisov (É. Denissoff), cui si deve la più importante monografia su Massimo il Greco[32].

In quegli anni Charkevič, insieme ad altri membri della comunità, il conte I.A. Musin-Puškin, il conte M.V. Murav'ev-Amurskij, la contessa O.P. Olsuf'eva e altri, ideò l'associazione «Colonia russa in Toscana», fondata nel 1924, che riuniva gli emigrati russi indipendentemente dalla loro appartenenza confessionale ed organizzava per loro concerti, incontri letterari, feste[33]. Tra il 1936 e il 1937, visse a Firenze D.S. Merežkovskij, che strinse rapporti con intellettuali russi e italiani, lavorando intensamente al suo importante volume su Dante[34].

L'attenzione della Chiesa cattolica verso la Russia intanto si intensificava, come testimonia il *Motu Proprio Sancta Dei Ecclesia* del 1938, che ampliava le competenze della congregazione per le Chiese orientali, e che ebbe un'eco importante nella «Settimana delle Chiese Orientali», tenutasi a Firenze quello stesso anno. In quella occasione il sacerdote cattolico di origine russa Aleksandr Sipjagin tenne la lezione *Immagini iconografiche della Madre di Dio nella Chiesa Bizantina e Russa*[35].

L'opera pastorale della Chiesa russa si fece più intensa e più impegnativa negli anni che precedettero e seguirono la seconda guerra mondiale, quando divenne *starosta*[36] della comunità la principessa M.P. Abamelek-Lazareva, l'ultima discendente dei Demidov (1876-1955), che con le sue risorse sostenne i connazionali presenti non solo a Firenze, ma anche in altre città italiane ed europee. Le sue attività caritative non si limitarono alle comunità ortodosse, ma si estesero anche alla popolazione toscana e italiana, in particolare a sostegno degli invalidi della Grande guerra[37]. Forse anche a causa delle sue frequentazioni con esponenti del regime, a cominciare da Mussolini, nel dopoguerra rinunciò ad ogni iniziativa pubblica e si ritirò nella sua dimora a Pratolino, dove si era trasferita nel 1916 dopo la morte del marito.

In quegli anni del dopoguerra partecipava alla vita della comunità il poeta Anatolj Gejncel´man (1879-1953) che, trasferitosi a Firenze negli anni Venti, condusse una vita molto appartata, senza entrare in contatto con la comunità russa e la cultura fiorentina[38].

Tra i russi che soggiornarono o si trasferirono a Firenze ebbe un ruolo particolare Nicola Ottokar (1884-1957), russo di tradizione protestante, eminente studioso del medioevo italiano già in Russia, che divenne in seguito professore nell'ateneo fiorentino (1930). A Firenze Ottokar lavorò con l'amico L.P. Karsavin alla versione italiana del libro *Il Cattolicesimo*, che lo storico del cristianesimo aveva pubblicato a Pietrogrado nel 1918[39]. Nei lunghi anni trascorsi in Italia contribuì a far conoscere e apprezzare la Russia e la sua cultura attraverso

la collaborazione con l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani e tenendo il Corso di Lingue e Letterature slave presso l'ateneo fiorentino (1924-1933)[40]. Nel dopoguerra, volendosi sposare nuovamente secondo il rito cattolico, si fece cresimare dall'arcivescovo Dalla Costa ed ebbe per padrino il sindaco La Pira[41].

Nel dopoguerra, in ambito cattolico, l'interesse per la Russia e la sua tradizione cristiana crebbe, soprattutto in contrapposizione ai progressi del partito comunista e alla diffusione del marxismo-leninismo.

In questa rinnovata attenzione ebbe un ruolo importante proprio La Pira, che fece venire a Firenze don Divo Barsotti e lo incoraggiò a occuparsi della spiritualità russa. Il suo *Cristianesimo russo*, apparso nel 1948, aprì la strada a una serie di pubblicazioni della Libreria Editrice Fiorentina che diedero il primo forte impulso alla conoscenza della tradizione spirituale russa in Italia[42]. In questa atmosfera si inserisce la prima traduzione dei *Racconti di un pellegrino*, che Barsotti pubblicò sempre a Firenze nel 1949 con il titolo *Relazioni di un pellegrino: da un manoscritto del monte Athos*[43].

Negli anni Cinquanta il sindaco di Firenze, impegnato a intessere rapporti con l'Unione Sovietica, fece di tutto per allacciare relazioni con la Chiesa di Mosca, e non potendo ovviamente far riferimento alla chiesa russa di Firenze, dipendente dal patriarcato di Costantinopoli, si servì della mediazione di padre Gregorio Baccolini, animatore del movimento ortodosso italiano e fondatore di comunità che dipendevano dal patriarcato di Mosca. Gli intensi rapporti del sindaco di Firenze con la Russia culminarono nel famoso viaggio del 1959, nel quale fu accompagnato da Vittorio Citterich, poi corrispondente della RAI da Mosca[44]. A questa nuova attenzione per il cristianesimo russo contribuirono senza dubbio le trasmissioni radiofoniche, in seguito raccolte in un volume, realizzate da L.Ja. Gančikov, che insegnò prima all'univerisità di Roma e poi a Pisa[45].

Negli anni del Concilio Vaticano II la presenza di rappresentanze delle Chiese ortodosse, e in particolare della Chiesa del patriarcato di Mosca, richiamò l'attenzione sulla tradizione della sinodalità delle Chiese orientali che aveva trovato una nuova elaborazione nella teologia russa del XX secolo e che certamente ebbe un influsso nella riflessione teologica conciliare. Questi dibattiti dovettero avere un'eco limitata nella piccola comunità ortodossa fiorentina, che apparteneva alla giurisdizione del patriarcato di Costantinopoli e guardava con timore e sospetto le relazioni con la Chiesa russa all'interno dell'Unione Sovietica.

Nel 1956 intanto era divenuta *starosta* la contessa M.V. Olsuf'eva[46]. Sotto la sua spinta nei decenni seguenti la comunità si dimostrò attenta ai bisogni della nuova emigrazione, legata al fenomeno del dissenso. La stessa Olsuf'eva, con la sua vivace attività di traduttrice, se ne fece portavoce in Italia, in particolare attraverso la versione dell'opera più famosa di A.I. Solženicyn, *Arcipelago Gulag* e ancora con la sua difesa di Andrej Sacharov, diventando persona non grata in Unione Sovietica[47]. A metà degli anni Ottanta si trasferì a Firenze il regista

Andrej Tarkovskij, esiliato dalla sua patria, che, insieme alla moglie, si legò alla comunità ortodossa cittadina.

Con la fine dell'Unione Sovietica sono mutate lentamente anche le relazioni fra le comunità della Chiesa ortodossa russa all'estero e il patriarcato di Mosca, fino al ristabilimento della comunione ecclesiastica, in un contesto sociale che ha visto sostituirsi alle migrazioni per ragioni politiche, motivazioni più strettamente economiche che hanno fatto sensibilmente aumentare la popolazione della comunità. In un contesto religioso cittadino in cui sono sempre più diffusi sentimenti ecumenici, le relazioni con le altre comunità religiose, a cominciare dal cattolicesimo fiorentino, grazie soprattutto a p. Georgij Blatinskij, sono improntate al dialogo e alla reciproca stima.

Note

[1] I nomi russi sono indicati secondo la traslitterazione scientifica, tranne i casi in cui si citano titoli e fonti in cui i nomi compaiono in una grafia diversa. Solo in qualche caso indichiamo fra parentesi la grafia tradizionale.

[2] Di queste relazioni si è occupato Renato Risaliti in una serie di contributi che in parte sono stati ristampati in lingua russa nel volume *Russkaja Toskana*, a cura di M.G. Talalaj, Sankt-Petersburg, 2012. In ambito artistico si ricordano gli studi e le iniziative curate da Lucia Tonini, ora in volumi: L. Tonini (a cura di), *I Demidoff a Firenze e in Toscana*, Firenze, Olschki, 1996; Ead. (a cura di), *Rinascimento e antirinascimento. Firenze nella cultura russa fra Otto e Novecento*, Firenze, Olschki, 2012. Nell'ambito letterario si segnalano i contributi di Stefano Garzonio che inoltre collabora attivamente al portale *Russi in Italia* (http://www.russinitalia.it/), nel quadro di un ambizioso progetto che vuole illustrare la loro presenza in Italia nel XX secolo. Per i numerosi titoli dedicati all'emigrazione russa si veda la bibliografia dello studioso in G. Carpi, L. Fleishman, B. Sulpasso (a cura di), *Venok. Studia Slavica Stefano Garzonio Sexagenario oblata. In Honor of Stefano Garzonio*, Stanford, 2012. Sull'idea di Firenze nei racconti e nella produzione letteraria dei viaggiatori russi si veda A. Kara-Murza, *Firenze Russa*, Roma, Franco Teti Editore, 2005 (ed. or.: *Znamenitye russkie o Florencii*, Moskva, 2001); E. Genieva, *Choždenija vo Florenciju. Florencija i florentijcy v russkoj kul'ture. Iz veka XIX v vek XXI*, Moskva, Rudomino, 2009. Per una raccolta di immagini sui luoghi della presenza russa a Firenze si veda infine il catalogo della mostra presso il Gabinetto Vieusseux (ott.-dic. 2000) a cura di M. Bossi, *La Firenze dei russi. Russkaja Florencija*, fotografie di M. Agus, testi di L. Tonini, M. Talalay, Firenze, Polistampa, 2000.

[3] A queste ricerche ha contribuito in particolare Michail Talalay, cui si deve un ampio studio sulle comunità ortodosse in Italia cui faremo riferimento in più d'una occasione: M.G. Talalaj, *Russkaja cerkovnaja žizn' i chramostroitelstvo v Italii*, Sankt-Peterburg, Kolo, 2011.

[4] Si veda a questo proposito R. Risaliti, *Russia e Toscana nel Risorgimento*, Pistoia, Tellini, 1982, pp. 23-39; anche R. Mazzei, *L'ambasceria moscovita a Roma del 1581 negli Avvisi dell'ambasciatore estense Claudio Ariosto*, in I. Melani (a cura di), *Paradigmi dello sguardo. Percezioni, descrizioni, costruzioni e ricostruzioni della Moscovia tra medioevo ed età moderna. Uomini, merci e culture*, Viterbo, Sette Città, 2011, pp. 187-211.

[5] M.G. Talalaj, *Russkaja cerkovnaja žizn' i chramostroitelstvo v Italii* cit., p. 50.

[6] Ivi, pp. 47-48. Le memorie del conte Buturlin sono disponibili anche in versione italiana: M. Boutourline, *Memorie del conte Michail Dmitrievitch Boutourline,* a cura di

W. Gasperowicz, M. Talalay, Lucca, Pacini Fazzi, 2001. Sulla figura di Sebastiano Ciampi, cui si debbono i primi studi sulle relazioni fra l'Italia, la Polonia e la Russia, si veda la voce curata da Domenico Caccamo nel *Dizionario biografico degli italiani* on line: <http://www.treccani.it/enciclopedia/sebastiano-ciampi_(Dizionario-Biografico)/>.

[7] M.G. Talalaj, *Russkaja cerkovnaja žizn' i chramostroitelstvo v Italii* cit., p. 49.

[8] Ivi, pp. 51-52. Vedi anche S. Meloni Trkulja, *I Demidoff e la chiesa russa di Firenze*, in L. Tonini (a cura di), *I Demidoff a Firenze e in Toscana* cit., pp. 251-260.

[9] T. Dandolo, *Panorama di Firenze, la Esposizione nazionale del 1861 e la villa Demidoff a San Donato: mosaico storico ed artistico*, Milano, Libreria antica e moderna di G. Schiepatti, 1863, pp. 313-321.

[10] Si veda Ju. Glušakova, *Il ruolo dei Demidoff nello sviluppo dei rapporti culturali tra l'Italia e la Russia*, in L. Tonini (a cura di), *I Demidoff a Firenze e in Toscana* cit., p. 234. Fra le opere sociali più notevoli si deve ricordare l'Istituto Demidoff, fondato nel 1828 e che nel 1854 fu affidato al parroco cattolico di San Niccolò: cfr. G. Bossi, *L'"Istituto Demidoff". La questione Torrigiani-Demidoff*, in ivi, pp. 281-298.

[11] Si veda a questo proposito M.G. Talalaj, *Russkaja cerkovnaja žizn' i chramostroitelstvo v Italii*, Sankt-Peterburg, Kolo, 2011.

[12] Si veda il volume L. Tonini (a cura di), *Rinascimento e antirinascimento* cit.

[13] Si veda Ead. (a cura di), *Catalogo delle opere in lingua russa acquisite dal Gabinetto Vieusseux nel primo secolo della sua attività (1819-1919)*, Firenze, Gabinetto G.P. Vieusseux, 1982.

[14] Per una breve introduzione si veda M. Garzaniti, *Il Concilio di Ferrara-Firenze e l'idea della "santa Russia"*, in M. Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze, Giunti, 2005, pp. 223-239.

[15] Si veda il diario del sacerdote russo in M.G. Talalaj, *Russkaja cerkovnaja žizn' i chramostroitelstvo v Italii* cit., p.195.

[16] Ivi, p. 75.

[17] Ivi, p. 219.

[18] Ivi, p. 220.

[19] Ivi, p. 222.

[20] Ivi, p. 261.

[21] Ivi, p. 270.

[22] All'indomani della consacrazione della chiesa a Firenze l'ambasciatore, tuttavia, dovette lasciare la capitale italiana per il fallimento nell'organizzazione del viaggio dello zar Nicola II in Italia. Lo sconsigliarono soprattutto il timore di dimostrazioni e di attentati anarchici come appena qualche anno prima era accaduto con il re Umberto I (1900).

[23] «La Civiltà Cattolica», LV (1904), pp. 508-509. Nel medesimo numero si fa riferimento all'intervento del salmista (*psalomnik*) della chiesa russa, Vladimir Bogdanov, che aveva scritto alla rivista lamentando le critiche dei gesuiti nei confronti della chiesa russa e protestando la completa ignoranza del mondo cattolico sull'ortodossia russa e auspicando infine l'erezione di una chiesa russa anche a Roma (ivi, pp. 54-55).

[24] A. Palmieri, *La Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1908.

[25] M.G. Talalaj, *Russkaja cerkovnaja žizn' i chramostroitelstvo v Italii* cit., pp. 279-280.

[26] Ricaviamo le notizie dal suo diario, pubblicato sempre in ivi, pp. 288-312. Si veda anche la voce a lui dedicata nel sito *Russi in Italia* (http://www.russinitalia.it/dettaglio.php?id=44) e la voce sulla chiesa russa di Firenze (http://www.russinitalia.it/luoghidettaglio.php?id=13).

[27] Si veda a questo proposito il volume L.I. Mečnikov, *Memorie di un garibaldino. La spedizione dei Mille*, a cura di R. Risaliti, Moncalieri, CIRVI, 2011 e M. Garzaniti, *La caduta dei Borboni nella testimonianza di un garibaldino dall'Ucraina*, in *Atti del Congresso*

internazionale «Mezzogiorno, Risorgimento e Unità d'Italia» (18- 20 maggio 2011), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana - Accademia Nazionale dei Lincei (in stampa). Nel diario di Mečnikov, pubblicato in Russia subito dopo gli eventi che portarono alla caduta dei Borboni, si possono leggere interessanti osservazioni sul clero meridionale.

[28] Si veda a questo proposito e più in generale sulla presenza russa a Firenze fra gli anni Sessanta e Novanta del secolo scorso R. Risaliti, *Russi in Italia tra settecento e novecento*, Moncalieri, CIRVI, 2010, pp. 55-86.

[29] M.G. Talalaj, *Russkaja cerkovnaja žizn' i chramostroitelstvo v Italii* cit., pp. 81-82.

[30] Sui rapporti fra Stato e Chiesa in Russia e Unione Sovietica si veda il saggio di G. Codevilla, *Chiesa e impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione russa*, Milano, Jaca Book, 2011, mentre sulla Chiesa russa ai tempi di Stalin si veda il recente saggio di A. Roccucci, *Stalin e il patriarca. La Chiesa ortodossa e il potere sovietico 1917-1958*, Torino, Einaudi, 2011.

[31] Sulla vicenda dell'acquisto dell'iconostasi si veda M.G. Talalaj, *Russkaja cerkovnaja žizn' i chramostroitelstvo v Italii* cit., p. 81.

[32] Per la prima volta nel saggio di E. Denisoff, *Maxime le Grek et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis* (Paris, Louvain, 1943) il maggiore scrittore della Moscovia cinquecentesca fu identificato con il greco Michele Trivolis: cfr. M. Garzaniti, *La riscoperta di Massimo il Greco fra Otto e Novecento e la prima ricezione dell'Umanesimo italiano in Russia*, in L.Tonini (a cura di), *Rinascimento e antirinascimento* cit., pp. 3-15.

[33] M.G. Talalaj, *Organizacii russkich emigrantov vo Florencii (1917-1949)*, in *Rossija i Italija. 5. Russkaja emigracija v Italii v XX v.*, Moskva, Nauka, 2003, pp. 32-39.

[34] Vedi la voce a lui dedicata nel sito *Russi in Italia*.

[35] Vedi la voce a lui dedicata nel sito *Russi in Italia*.

[36] Con questo termine si definisce un membro laico della comunità che aveva funzioni amministrative e in casi come questi anche di patrono della comunità.

[37] Il carteggio dell'Archivio della famiglia Demidov è stato in parte tradotto da R. Risaliti, con una sua introduzione storica: cfr. S. Merendoni (a cura di), *L'Archivio della principessa Demidova. Lettere e documenti*, Firenze, Olschki, 2000. Di particolare interesse per la nostra tematica è la sezione *Rapporti con il clero* (pp. 191-265) che ci informa anche di dissapori e difficoltà interne alla comunità fiorentina (in particolare p. 251).

[38] Vedi S. Garzonio, *Biblioteka Anatolija Gejncel'mana. Archivografija*, «De Visu», XI (1993), pp. 62-65. Per l'edizione delle sue opere, curate dallo stesso Garzonio, vedi A. Gejncel'man, *Stolb slovesnogo ognja. Stichotvorenija i poemy*, a cura di V. Votrin, S. Gardzonio, Moskva, Volodej, 2012.

[39] Si veda riguardo all'eminente personaggio il volume a lui dedicato: L. Pubblici, R. Risaliti (a cura di), *Nicola Ottokar storico del medioevo: da Pietroburgo a Firenze*, Firenze, Olschki, 2008, in particolare p. 35.

[40] Ivi, pp. 37 e 69.

[41] Ivi, p. 76.

[42] Nel suo saggio Divo Barsotti elaborava in un certo senso una risposta 'mistica' alla diffusione del comunismo, animato dalla medesima fiducia di La Pira nella 'conversione della Russia', che gli faceva scrivere: «In Cristo Oriente e Occidente non sono due mondi divisi; rappresentano piuttosto due civiltà […] destinate a completarsi nella Chiesa una» (D. Barsotti, *Cristianesimo russo*, Firenze, LEF, 1948, p. 1). In questa visione la Russia, nonostante l'esperienza del comunismo e dell'ateismo di Stato, conservava nella sua identità nazionale, la propria speciale vocazione alla santità, che presto o tardi si sarebbe nuovamente manifestata. Qualche anno dopo (1955), come racconta nel suo *Diario* (D. Barsotti, *Nella Santa Russia. Diario di viaggio*, Padova, EMP, 1997), Barsotti fondò una piccola comunità dedicata a San Sergio di Radonež, in cui ha vissuto fino alla sua scomparsa. La sua figura ha avuto un forte influsso sul cattolicesimo italiano.

[43] *Relazioni di un pellegrino: da un manoscritto del monte Athos*, prefazione di D. Barsotti, Firenze, LEF, 1948.

[44] Al riguardo si veda il volume M. Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze, Giunti, 2005, in cui si ricostruiscono i rapporti di La Pira con l'Unione Sovietica. In particolare si vedano i saggi di L. Tonini, *All'origine di un'idea della Russia: le prime letture di Giorgio La Pira*, pp. 61-79 e di P.D. Giovannoni, *Russia sovietica e «Santa Russia». La nascita del progetto del primo viaggio di Giorgio La Pira in URSS. 1951-1959*, pp. 80-139; i saggi citati sono preceduti da una raccolta di documenti con note esaustive, pp. 1-60. Nello studio di Giovannoni si approfondiscono le tematiche principali della visione lapiriana della Russia, in elaborazione già negli anni successivi alla Rivoluzione d'ottobre: Mosca «città santa», il Concilio di Firenze, Massimo il Greco.

[45] L. Gančikov, *Orientamenti dello spirito russo*, Torino, Edizioni Radio Italiana, 1958.

[46] Lo *starosta* della comunità pubblicò in seguito una breve presentazione della chiesa russa di Firenze: M. Olsufieva, *La chiesa ortodossa russa di Firenze*, Firenze, 1981 (ciclostilato presso la locale comunità).

[47] M.G. Talalaj, *Russkaja cerkovnaja žizn' i chramostroitelstvo v Italii* cit., pp. 84-85.

Matteo Caponi

Parole di guerra: cattolicesimo e cultura bellica a Firenze (1848-1918)

1. *Cattolicesimo intransigente e culture di guerra*

Fin dall'Ottocento la Chiesa cattolica dovette confrontarsi con una nuova forma di guerra, scaturita dalle rivoluzioni borghesi e combattuta «in nome del patriottismo e della morale»[1]. Durante il Risorgimento, la cultura del movimento nazionalista consacrò l'eroismo militare ed esaltò la lotta contro l'austriaco al pari di una crociata, identificando il sacrificio del cittadino-soldato come gesto di suprema eticità[2]. La nobilitazione delle guerre italiane entrò presto in contrasto con l'ideologia intransigente, assunta dal magistero pontificio dopo gli sconvolgimenti del 1848-49, per la quale i conflitti europei erano l'effetto di una lunga catena di errori – da ultimo l'idolatria della nazione – che mirava a distruggere la Chiesa[3].

Tuttavia, sostenere un'assoluta incompatibilità tra il cattolicesimo e il discorso bellicista che segnò la nascita e lo sviluppo dello Stato unitario[4] sarebbe a dir poco fuorviante. Non soltanto perché il tema della guerra redentrice, organico alla mitografia nazionale, si strutturò sui modelli cristiani del martirio e della sofferenza radicati nelle masse, e grazie ad essi risultò particolarmente efficace[5]. Ma anche perché settori della Chiesa, nonostante gli sforzi di contenimento della gerarchia e in particolare del papato, ebbero successo nel dare un contributo rilevante alla costruzione della pedagogia marziale degli italiani. Tale apporto culturale si espresse in varie forme: il linguaggio intriso di metafore militari, che, incitando alla militanza contro gli errori moderni, preparò i fedeli alla guerra reale; il ricorso alla teologia plurisecolare del *bellum iustum* e del *bellum sacrum*; la legittimazione della guerra, derivante sia dall'obbedienza alle autorità costituite, sia dalla logica politica di dimostrare il lealismo dei cattolici, in funzione della strategia di riconquista cristiana; infine, la tendenza a sacralizzare la patria e l'impegno militare, nutrita da un filone neoguelfo che continuò ad influenzare la cultura cattolica ben oltre il 1848[6].

Le guerre dell'età contemporanea costituirono dunque un terreno eccezionale di scontro, convergenza e commistione tra l'universo valoriale nazionalista e quello cattolico-intransigente, in grado di generare retoriche che, adattandosi alle contingenze storiche, condizionarono profondamente la condotta del clero e

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 297-325
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

del laicato. La categoria storiografica di 'cultura'/'culture di guerra', coniata per il primo conflitto totale[7], ha permesso di analizzare il ruolo svolto dalle religioni tradizionali nella costruzione del consenso bellico[8]. Più rari, tuttavia, sono stati i tentativi di storicizzare il problema in una prospettiva di più lungo periodo[9]. Il presente saggio intende collocarsi in questa direzione, esaminando, nel contesto locale fiorentino, le persistenze e le discontinuità morfologiche del discorso di guerra cattolico tra Otto e Novecento, alla luce di alcuni snodi significativi: le guerre d'indipendenza (1848-66), le campagne coloniali (1887, 1911-12) e il conflitto mondiale. A tale proposito, prenderò in esame le 'parole' degli uomini di Chiesa – discorsi, epigrafi, preghiere – che conferirono plausibilità alla violenza armata. Lo scopo è di offrire alcune indicazioni sulla maturazione del paradigma nazional-cattolico, che durante il conflitto mondiale si dimostrò un collante insostituibile per la tenuta del fronte interno.

2. *1848: la «crociata» per l'«Italiano risorgimento»*

La guerra del 1848 fu il banco di prova della forza performativa del discorso patriottico-bellicista, elaborato dagli intellettuali romantici e promosso, a partire dal 1846, attraverso rituali pubblici impregnati dalla retorica neoguelfa[10]. Sulla spinta del programma riformatore giobertiano, la campagna intrapresa dal regno di Sardegna per la liberazione del Lombardo-Veneto si configurò nell'immaginario collettivo come un conflitto voluto da Dio e condotto con il favore del papa[11]. Gran parte delle autorità civili ed ecclesiastiche, del clero e dei religiosi condivisero questa convinzione di fondo, al punto che il lessico della guerra santa accomunò in modo indistinto le personalità di governo, i predicatori e talvolta gli stessi ordinari diocesani[12].

Prima che il granduca Leopoldo II autorizzasse la partenza per il fronte di truppe regolari e volontarie, Bettino Ricasoli – gonfaloniere di Firenze ed esponente di punta del cattolicesimo liberale – invitò i cittadini a «cooperare nella *Santa Crociata* contro lo straniero», partecipando il 27 marzo ad un *Te Deum* in cattedrale, che avrebbe sancito la solidarietà di armi e di intenti con gli insorti[13]. Celebrò la funzione l'arcivescovo Ferdinando Minucci, che il 31 dello stesso mese fece eco alle parole del 'barone di ferro' con un impegnativo *Avviso a pregar Dio per i fratelli inviati al campo lombardo*.

> Mentre i nostri Fratelli già varcarono l'Etrusche Frontiere […], animati dal più vivo desiderio di non avere l'ultima parte nella grand'opera dell'Italiano risorgimento, Noi, Dilettissimi Figli, cui non è dato seguirli nella magnanima impresa, possiamo seco loro combattere con altre armi ben più poderose, e tali sono le nostre preghiere al Signor degli Eserciti, al Dio della Vittoria, a Lui che tiene in mano il destino dei Popoli, che non disdice il sostegno del suo Braccio a coloro

> che l'invocano nel giorno del cimento, che disperde con un soffio le nemiche falangi, e che disceso in terra a spezzare le catene dell'umano servaggio, accoglierà propizio i voti del nostro cuore indirizzati a proteggere con lo scudo di sua potenza i prodi difensori della nostra Penisola decisi di spargere il sangue e sacrificare all'uopo la vita per farla libera, potente e felice[14].

La valutazione addotta a sacerdoti e fedeli era chiara: la guerra all'impero austriaco ricordava, per la sua natura provvidenziale, i conflitti veterotestamentari intrapresi da Israele per liberare il proprio territorio dagli infedeli. L'Italia, nuova nazione eletta, era sostenuta da Pio IX, che, sull'esempio di Mosè, implorava «sull'Italiche schiere la Benedizion dell'Altissimo» e, al pari di Onia, supplicava «la salvezza dell'amato suo Popolo». Per propiziare la vittoria dei «prodi Difensori della nostra Patria», l'arcivescovo prescrisse la liturgia *tempore belli* e indisse, per l'inizio di aprile, un triduo alla Santissima Annunziata[15].

La voce di Minucci appariva in linea con il sentimento di simpatia verso la causa indipendentista, diffusosi nell'episcopato durante la primavera del 1848 e incoraggiato dalla sanzione, negli Statuti leopoldini, del cattolicesimo quale religione di Stato[16]. L'intervento s'inseriva inoltre nel clima di preparazione marziale al quale la catechesi del clero aveva dato un contributo determinante. Il 19 marzo il quaresimalista Giuseppe Lorini aveva tenuto in duomo un sermone incentrato sul fondamento evangelico delle «Libertà civili e politiche» che animavano la «*rigenerazione di popoli*». Nel suo discorso, stampato nell'aprile «*a benefizio delle famiglie povere de' volontari che sono al campo*», ricorreva a più riprese il riferimento alla guerra come strumento privilegiato per far trionfare quei principi religiosi di cui il clero aveva rappresentato nella storia il più valido interprete, opponendosi ai barbari invasori. L'oratore citava un *topos* della narrazione risorgimentale: il giuramento di Pontida, quando la «mano d'un Pontefice» invocò la protezione soprannaturale sulla bandiera della «italiana Indipendenza», minacciata dal Barbarossa. Secoli dopo, il legame inscindibile tra cattolicesimo e coesione nazionale faceva ancora una volta risuonare i «bellici strumenti», «bagnare la terra natale col sangue di nobile martirio», combattere affinché il «baluardo della servitù» venisse distrutto. Il «Signore degli Eserciti», grazie all'intercessione di Pio IX, ispirava negli italiani il «coraggio dei forti», la prontezza a «brandire l'arme e lo scudo» per difendere l'«altare» e le «patrie Istituzioni», la fermezza nel tutelare le conquiste politiche di «contro le insidie dei traditori domestici, e contro l'insulto dell'avido Straniero». «L'Italia farà da se [*sic*], poiché Iddio è con noi», concludeva perentorio Lorini[17].

Secondo questa lettura apologetica, l'asservimento e la disgregazione della nazione, cominciati dopo la fine della cristianità medioevale, erano stati causati dal disconoscimento delle norme ecclesiastiche. Una guerra che avesse perseguito il riscatto della patria su base cristiana, restaurando l'influenza del papato,

avrebbe quindi invertito quel processo di decadenza. Indubbiamente simili argomenti nobilitavano lo scontro in termini religiosi, saldandosi alla sua sacralizzazione di matrice nazionalista. Circolarono vere e proprie preghiere di guerra, come le *Litanie dei pellegrini lombardi* pubblicate su «La Patria», organo dei moderati facenti capo a Ricasoli, Vincenzo Salvagnoli e Raffaello Lambruschini. Il testo, identificando la passione e resurrezione di Cristo con quella del popolo italiano, implorava il «Dio degli eserciti» di affrancare la «Terra Santa» della Lombardia «dall'invasione straniera» e di spezzare «la pietra del nostro sepolcro». Tale grazia era invocata in virtù delle immani sofferenze sperimentate: «il lutto delle vedove e degli orfani dei nostri fratelli trafitti», «i trentatre anni che, ad immagine tua [di Gesù], portiamo la croce della espiazione e della salute italiana», «i dolori del nostro Golgota»[18]. Salmi biblici, come il 36, vennero riadattati inserendo l'antifona *Fuori i barbari!*[19]. Furono inoltre appositamente composti 'salmi' patriottici. Uno di essi domandava a Dio di ascoltare il suo popolo che, guidato dal vicario di Cristo, aveva brandito la spada e «fatto usbergo al suo petto» della croce, per fare giustizia del «sangue sparso dai martiri», della «profanazione» dei santuari, della «derisione» dei sacerdoti, della «violazione delle […] Vergini»[20].

La santificazione della guerra ebbe inoltre ricadute tangibili sulle pratiche militari: il comandante dell'esercito granducale Cesare De Laugier prescrisse ad ogni soldato di portare sul petto una croce tricolore, «a distintivo della Santa Crociata, benedetta dal Sommo Pio IX»[21]. Il 9 aprile, inoltre, l'arcivescovo benedì in cattedrale le bandiere tricolori dei quattro battaglioni della Guardia civica: «Vessilli che la Religione e l'amor di patria fan sacri»[22].

Sulla scia delle parole di Minucci, diversi sacerdoti manifestarono il proprio entusiastico appoggio alla guerra. Il priore di San Gaetano Maurizio Pellizzari invitò gli oranti «Pro incolumitate et victoria gentis Italae/ In Austriacos irruentis / Patriae redimendae caussa» a coltivare il «santo amore di Patria» e la gratitudine verso l'«Immortale Pio IX, Iniziatore della Rigenerazione Italiana»[23]. Il 16 maggio, ricordando nella chiesa d'Ognissanti la solennità di Santa Margherita da Cortona, il minorita Alessandro Baroni, noto per i suoi convincimenti liberali, parlò più che altro «dei Campi lombardi, della indipendenza italiana», in maniera così accesa da sembrare ad alcuni suoi confratelli un «energumeno»[24].

L'allocuzione del 29 aprile 1848, con la quale il pontefice prese le distanze dalla spedizione sabauda[25], non mutò nell'immediato gli orientamenti complessivi del mondo cattolico fiorentino, che anzi si consolidarono in seguito alla tragica sconfitta del contingente toscano a Curtatone e a Montanara (29 maggio). A livello locale, l'episodio divenne un luogo fondativo della memoria, simbolo del martirio eroicamente accettato dai figli della 'piccola patria' municipale per realizzare la 'grande patria' italiana[26]. Mentre in città giungevano le prime notizie della disfatta, Minucci mise in guardia i parroci dal fomentare «sinistre

prevenzioni» verso i nuovi ordinamenti, tali da far dimenticare i sacrifici dovuti al «futuro benessere della nostra penisola». Sottolineò la necessità di servire la comunità nazionale – «la quale specialmente Gesù Cristo c'impose d'amare comandandoci l'amore del prossimo» – «consacrando ad essa eziandio la vita; perché bello e glorioso in ogni condizione di fortuna dinanzi a Dio e dinanzi agli uomini per la patria è il soffrire»[27].

Attraverso l'omaggio ai caduti, la morte per la patria venne assimilata ad una testimonianza salvifica di fede, all'insegna di quella commistione tra dolorismo cristiano e religione politica della nazione che rappresentò uno dei tratti più duraturi del discorso di guerra otto-novecentesco[28]. Il 2 giugno fu celebrato un affollato *Te Deum* per la sconfitta del «*Barbaro* a Goito» e per la presa di Peschiera: «Grazie al Dio degli eserciti per le vittorie ottenute! Preghiera per le vittorie da ottenersi!», recitava il proclama di Ricasoli, che non esitava ad inscrivere i successi militari nella ricompensa celeste per la perdita dei «*fratelli magnanimi*» che a Curtatone e Montanara avevano «meritato la corona dei *Martiri*». Il giorno dopo, sempre a Santa Maria del Fiore, venne organizzato un funerale in loro onore. Le epigrafi alla porta d'ingresso e ai lati del tumulo ornato di «tricolori bandiere», composte dallo scolopio Geremia Barsottini, comunicarono un messaggio nazional-cattolico, osannante i «Martiri della Patria» che, in virtù della morte gloriosa per la «santa Indipendenza d'Italia», vagheggiavano «dal Paradiso/ […] la grande Vittoria» finale. Il loro sangue, prezioso agli occhi di Dio, era «Arra d'intero trionfo» e garanzia della futura liberazione dall'odiato straniero[29].

Sempre Ricasoli, nel chiedere ai fiorentini un obolo a favore dell'impegno bellico, rammentava che i superstiti combattevano una «guerra voluta da Dio», affinché l'Italia potesse svolgere la sua missione storica: «attuare la civiltà di cui fu per due volte maestra alle altre nazioni». Occorreva quindi proseguire la mobilitazione per abbattere definitivamente l'Austria[30]. L'appello fu raccolto da vari parroci, alcuni dei quali erogarono a vantaggio dei volontari le somme stanziate per le processioni del *Corpus Domini*[31].

La memoria di Curtatone e Montanara divenne così la cinghia di trasmissione di una mitologia bellicista dai contorni aggressivi, che amalgamava appartenenza cattolica, imperativo patriottico e disponibilità al sacrificio. Il fatto che tale retorica s'incentrasse su una *débacle* ne accentuò la carica emotiva: la celebrazione degli sconfitti – raffigurati come vittime tanto sventurate quanto eroiche – non soltanto si collegava con facilità alla tradizione cristiana del martirio (dissimulando la violenza inferta e concentrandosi su quella subita), ma corrispondeva all'autorappresentazione di una comunità oppressa e desiderosa di vendicare le ingiustizie sofferte.

In quest'ottica, nel dicembre 1848, il gonfaloniere Ubaldino Peruzzi decise di apporre all'interno della chiesa di Santa Croce due targhe bronzee, «ad eterna ricordanza» dei venticinque fiorentini «morti combattendo per l'indi-

pendenza»[32]. Rimosse temporaneamente durante la restaurazione lorenese, esse trasformarono il tempio, già pantheon delle itale glorie, in un luogo di culto civil-religioso, dove venerare i campioni della fede quarantottesca e additarli come modelli da imitare. Ciò avveniva, tuttavia, in un quadro politico decisamente mutato; l'opposizione dei frati francescani che officiavano la chiesa all'iniziativa monumentale ne era un sintomo evidente[33]. L'esaurirsi della fase neoguelfa – con la sconfitta di Custoza, l'ascesa di governi democratici che colpivano gli assetti confessionali, la proclamazione della repubblica romana – aveva visto le gerarchie ecclesiastiche allinearsi alla condanna papale della rivoluzione italiana, nonostante numerosi esponenti del clero rimanessero fedeli agli ideali patriottico-costituzionali. Ancora a fine giugno 1848 un gruppo di sacerdoti, capitanati dal can. Guido Palagi, avevano rivolto a Vincenzo Gioberti, in visita a Firenze, un indirizzo in cui rivendicavano con orgoglio di aver inculcato «colla voce e con l'esempio il sacrifizio per il bene della Patria»[34]. Dopo Custoza, tuttavia, l'appello del governo affinché i parroci propagandassero tra i fedeli la necessità di continuare ad oltranza la guerra non ebbe il riscontro di un tempo. Un attento osservatore come Lambruschini sottolineò il silenzio dei vescovi toscani, accreditando il sospetto che, soprattutto nelle campagne, membri del clero incitassero «all'aborrimento dell'armi», con frasi del tipo «la presente guerra è guerra del Piemonte, non nostra» oppure «la Religione cristiana vuole la pace». Questi preti «crudeli» e «ingrati» sconfessavano, a suo parere, un'azione militare sostenuta da «quel Dio, che appunto perché si chiama ed è il Dio della pace, condanna chi fa a noi ingiusta guerra»[35].

La fuga di Minucci da Firenze (gennaio 1849) rese palese la frattura consumatasi tra la maggioranza della Chiesa e le aspirazioni risorgimentali, che si riverberò anche in un distacco postumo dalle ragioni della campagna lombarda. Una parabola indicativa fu quella del già citato don Pellizzari, che salutò con un discorso il rientro del granduca[36].

Ciononostante, il '48 lasciò due eredità durevoli. La prima fu la creazione di una retorica che abbinava grandezza della nazione italiana e identità cattolica, mantenendosi sostanzialmente estranea al tema dei diritti individuali (tanto da perdere forza col radicalizzarsi delle esperienze rivoluzionarie). Tale apparato concettuale, che riservava ampio spazio alla legittimazione della violenza bellica, convisse da allora con la esecrazione intransigente della guerra moderna: nel 1856, ad esempio, Minucci deplorò gli orrori e le ingenti perdite umane del conflitto in Crimea, cui rimedio era il ritorno alla pace cristiana in grado di affratellare i popoli[37]. La seconda fu la compenetrazione ideologica e, in parte, la strumentalizzazione reciproca tra le istituzioni religiose e le autorità civili: le une decise a fare della guerra nazionale un'occasione per riacquisire il protagonismo messo in discussione con il tramonto dell'*ancien régime*; le altre consapevoli della funzione insostituibile del clero nell'instillare nelle popolazioni «la sublime

figura del guerriero che lascia la famiglia per la crociata della indipendenza d'Italia»[38]. Tale sintonia, scontata nel contesto di uno Stato ufficialmente cattolico, fu messa in crisi dal prosieguo del processo di unificazione e di secolarizzazione, che segnò la fine della *societas christiana*.

3. *Appelli di pace, discorsi di guerra, 'silenzi' (1859-1866)*

Il 27 aprile 1859, data d'insediamento del governo provvisorio toscano, fu anche il giorno di due importanti pronunciamenti pubblici: il proclama alle truppe di Vittorio Emanuele II, che definiva «giusta e santa impresa» la guerra franco-piemontese contro l'Austria[39], e l'enciclica *Cum sancta* di Pio IX, nella quale il pontefice lamentava il «tristissimus sane belli clamor inter catholicas gentes» ed esortava i fedeli ad invocare il patrocinio di Maria Immacolata per scongiurare il conflitto[40].

L'arcivescovo Giovacchino Limberti – il cui possibilismo verso lo Stato unitario risaliva all'adesione giovanile al '48[41] – si trovò così nella difficile posizione di conservare l'equilibrio tra l'obbedienza alla Santa Sede e le pressioni del nuovo regime, che da subito si schierò a favore delle ostilità, prendendovi parte dalla fine di maggio. Il 3 di quel mese una circolare del governo invitò gli ordinari diocesani a prescrivere la colletta *tempore belli*, così da contribuire al successo delle armi sabaude[42]. Due giorni dopo, il segretario di Stato vaticano Giacomo Antonelli spedì a Limberti le copie dell'enciclica sul «desolante flagello della guerra», da trasmettere al clero e ai propri suffraganei per incitare le popolazioni a compiere «pubbliche preci» per la pace[43].

Di fronte a queste opposte sollecitazioni, il metropolita fiorentino operò con pragmatismo, seguendo la linea tracciata dalla notificazione del 4 maggio: «le parole del sacerdote suonino tranquillità, cristiana concordia, obbedienza alle leggi, subordinazione alle autorità, osservanza della Religione»[44]. Scrivendo agli altri arcivescovi toscani, egli dichiarò di condividere «le brame del S. Padre», ma di essere «un poco imbarazzato» nell'eseguirle, per timore che fossero recepite come un atto di «ostilità al presente andamento delle cose»[45]. Invece di pubblicare integralmente l'enciclica con una lettera pastorale, optò per una circolare diretta unicamente ai sacerdoti, che non stabiliva funzioni speciali, ma soltanto litanie da aggiungere, secondo le intenzioni pontificie, alle consuete orazioni nelle messe festive. Il fine era di «contenere il clero nei limiti del suo dovere e del suo ministero, esortandolo a non immischiarsi nelle cose politiche» e, soprattutto, di evitare incontrollate iniziative dal basso[46]. Il risultato fu un chiaro depotenziamento dell'enciclica, di cui si citava un brano piuttosto anodino; le preghiere volute da Pio IX non sostituivano peraltro la liturgia *tempore belli*, che restava in vigore[47].

L'arcivescovo, tuttavia, non cedette neppure alla pretesa del ministro dell'Interno Ricasoli di sottoporre alla propria approvazione preventiva gli scritti che divulgavano i contenuti della *Cum sancta*[48]. Un'occasione di tensione fu inoltre rappresentata dall'invio, alla curia diocesana, di seicento copie della circolare di Ricasoli ai prefetti del 12 maggio, da leggere e distribuire nelle chiese. Il documento spiegava che l'impresa di Vittorio Emanuele II e Napoleone III era «benedetta visibilmente dalla Divina Provvidenza» e che l'indipendenza italiana era «il bene massimo» da conseguire, a costo di qualunque sacrificio: ognuno aveva l'obbligo di «consacrarsi interamente all'Italia»[49]. Limberti, ritenendo il tenore della lettera non adatto «in bocca del sacerdote ed in chiesa, dove non han di risuonare che parole di moderazione, di mansuetudine, di carità e di rispetto ai disgraziati e caduti», decise di tagliarne le «parti accidentali e men degne[50]». Si verificava così una dinamica destinata a ripetersi durante il primo conflitto mondiale: l'arcivescovo convalidava la guerra nazionale, rispettando il principio di obbedienza verso il potere politico e adoperandosi per sostenere lo sforzo bellico. Contemporaneamente, però, censurava la sua sacralizzazione. Il paradigma della crociata, egemone nel 1848, veniva insomma ufficialmente accantonato; ne scaturivano frizioni con la classe dirigente moderata, che dieci anni prima si era trovata sulla stessa lunghezza d'onda dell'autorità ecclesiastica.

Le successive mosse di Limberti si attennero all'orientamento accennato. Il 29 maggio acconsentì a presiedere una funzione alle Cascine, durante la quale benedì le bandiere delle milizie toscane[51]. Il «Supremo Pastore della Diocesi», coinvolto per impetrare «l'aiuto Divino per il prospero successo delle nostre armi»[52], apparve però «interdetto, tanto si prestava di malanimo» e di poche parole, «fredde e strettamente religiose». La sua scelta di distribuire ai soldati medagliette dell'Immacolata rimandò in effetti alle direttive di Pio IX[53]. L'arcivescovo tenne inoltre come punto fermo il rifiuto di pronunciare 'sermoni di guerra'. Anche l'autorizzazione ai *Te Deum* per la vittoria di Magenta (7 giugno) e per l'armistizio di Villafranca (13 luglio) non si sottrasse a questa regola[54], diretta ad impedire che il clero usasse «il ministero, e massime la predicazione» per favorire «qualsivoglia dei due partiti» (legittimista o liberale)[55].

Tale criterio si rivelò di difficile applicazione nelle celebrazioni per i morti di Curtatone e Montanara, icone dal 1859 di un'etica imperniata sul sacrificio militare. Il governo provvisorio, tra i suoi primi provvedimenti, ripristinò le targhe bronzee in Santa Croce e decretò che, in occasione dei futuri anniversari della battaglia, si celebrasse nel pantheon fiorentino una «solenne Commemorazione funebre» a spese pubbliche[56]. L'istituzionalizzazione della liturgia non fu inizialmente osteggiata dalla curia arcivescovile, perché da parte delle autorità politiche vi fu l'attenzione a non farla coincidere con le festività religiose e a presentarla essenzialmente come un rito di suffragio. Il prefetto annunciò che la funzione si sarebbe svolta senza «bandiere» o altri segni di «carattere troppo profano».

Allo stesso tempo, però, il manifesto sacro richiamò la finalità d'implorare, oltre la «requie dei generosi che caddero allora, e di quelli che cadono nelle battaglie, che oggi per la medesima causa santissima si combattono», il «conseguimento della Nazionalità Italiana»[57]. Marco Tabarrini annotò che la messa era stata «commovente sebbene gli apparati fossero teatrali, e la folla più baccante che raccolta»[58]. Anche la descrizione che ne fece Atto Vannucci non fu quella di una consueta pratica di pietà cristiana. Il catafalco era ornato di una ghirlanda tricolore, di vessilli nazionali, di trofei e di armi. Tra il tumulo e l'altar maggiore vi era una statua dell'Italia «a mani alzate, con due corone nell'atto di offrirle a Dio». Le iscrizioni, composte da Luigi Muzzi, «ricordavano eloquentemente la storia dei prodi caduti» e «la venerazione che loro si deve»[59], incitando a non indugiare in «lagrime e lutto», bensì a rinnovare sui nomi dei «martiri della patria» «il sacramento/ Di guerra eterna ai nostri oppressori»: «Sulla vostra memoria/ Non cadrà più la rabbia/ Del barbaro predone/ Contaminatore d'Italia»[60].

Il discorso di circostanza, tenuto dal can. Domenico Novelli, chiarì che la folla non era convenuta «tanto a implorar pace ai trapassati, ma più ancora per consacrare con religiosa benedizione la memoria delle glorie che furono; ma più ancora per ritemprare l'animo nostro a proponimenti virili; ed apprestarci a ridonare una grandezza nuova a quest'antica signora delle genti, che fra le rovine della passata grandezza pareva sepolta». Seguiva una lettura cristologica della storia patria: fino a pochi anni prima l'Italia «era morta: senza vita, non le rimanevano che i sepolcri e le rimembranze». La sua resurrezione era cominciata quando Carlo Alberto aveva rinverdito «le palme di Legnano»; ammaestrato dalla dura sconfitta, il «Sabaudo vessillo, che della Croce si fregia» si era levato per spezzare il «regno della forza e della pagana servitù», rinnovando le imprese bibliche di Ciro e dei Maccabei. Il sacerdote concludeva chiedendo a Cristo di raddoppiare «la fortezza ai nostri valorosi soldati» e di donare loro una «pace onorata»[61].

L'orazione e l'arredo liturgico, sacralizzando apertamente la guerra in corso, contravvenivano alle istruzioni di Limberti. Nel frattempo, un esponente del clero patriottico come don Luigi Crescioli dichiarò che il sacerdote, «promulgatore della verità», aveva l'obbligo di ammaestrare i dubbiosi, «facendo loro conoscere che la Nazione ha bisogno, diritto e dovere di esser tale e per esser tale fa mestiere che si renda indipendente». La «guerra per l'indipendenza», appunto, rappresentava una «*legittima difesa*», poiché qualsiasi dominio straniero costituiva una violazione dei «diritti naturali». Viceversa, l'esistenza di un clero «amico allo straniero» aveva generato, fin dal 29 aprile 1848, rappresaglie e persecuzioni antireligiose[62].

L'appello a predicare la conformità dell'impresa sabauda alla dottrina cattolica mirava ad allontanare le accuse, rivolte ai sacerdoti, di sobillare le popolazioni, «spacciando che il buon Cristiano deve pregare per la vittoria degli Austriaci». Simili voci non dovevano essere del tutto infondate, se lo stesso

Limberti, nel rispondere ad una denuncia del ministro dei culti Salvagnoli, ammise di avere esercitato in «due o tre casi» un paterno richiamo[63].

La situazione fu resa ancor più spinosa dall'evoluzione delle vicende politiche, che nel corso di un anno (marzo 1860-marzo 1861) videro l'annessione della Toscana e delle Legazioni al regno sabaudo, la spedizione dei mille, l'invasione di gran parte dei territori pontifici e la proclamazione dello Stato italiano. Questi avvenimenti approfondirono l'inclinazione della curia diocesana a contenere i discorsi, epigrafi e scritti che veicolassero una nazionalizzazione del cattolicesimo contrastante con la scomunica vaticana del processo unitario[64].

La rievocazione di Curtatone e Montanara del 4 giugno 1860 mise a nudo le articolazioni interne al campo cattolico. Per il sermone commemorativo fu scelto il can. Brunone Bianchi, segretario dell'Accademia della Crusca, sgradito all'arcivescovo perché fervente seguace delle «idee» e delle «cose nuove»[65]. Il coinvolgimento del personaggio nella cerimonia in Santa Croce ne confermò la fama: la colletta raccolta durante la funzione andò ai garibaldini impegnati in Sicilia, così come il ricavato della vendita della sua orazione, edita in opuscolo[66].

Bianchi illustrò la tesi secondo la quale morire per la patria inverava il comandamento evangelico di dare la vita per chi si ama (Gv 15, 13): era «l'atto di più grande abnegazione, della virtù più sublime, dacché il cittadino vince l'uomo, e dimenticando tutto se stesso, e staccandosi d'ogni cosa più caramente diletta, s'unifica e s'immedesima colla sua nazione». Ancora una volta i testi sacri divennero un arsenale retorico formidabile per conferire credibilità alle guerre per il «politico rinnovamento Italiano». La civiltà latina, umiliata per secoli «dalle inquisizioni sbirresche, dalle verghe e dalla scure del carnefice» fu assimilata al «grano del frumento» morto per portar frutto (Gv 12, 24), a sua volta metafora della resurrezione di Cristo. La bibbia mostrava inoltre che «la rivendicazione o la difesa della propria Terra, egualmente che lo zelo d'un popolo per mantenersi indipendente dallo straniero son dichiarati generosi e santi, ed han promessa di divino favore». Gli esempi di Mosè, di Giosuè, di Gedeone e di Otoniele, condottieri di «eserciti sterminatori», erano lì a dimostrarlo; «per la loro libertà […] molti anni pugnarono virilmente gl'Israeliti, guidati dai fortissimi Maccabei» contro un «empio nemico». Allo stesso modo, i caduti del 1848 ed i loro epigoni, spronati dall'«Eccelso Vittorio», erano «benedetti» da Dio, che «già gli circonda[va] della sua misericordia, perché morirono per la giustizia». Secondo il predicatore, versare sangue per una «patria libera ed onorata» e ristabilirne i naturali confini era sommo dovere del cristiano[67].

Nell'ambito del rito del 4 giugno furono distribuiti altri libretti «in soccorso dei […] fratelli siciliani»: una poesia di Giuseppe Pieri – dedicata agli «Itali eroi», che con sereno viso/ Vedon la patria dai beati scanni»[68] – e un appassionato discorso di don Pietro Prezzolini, nota figura del clero liberal-patriottico, che a fine maggio era stato sospeso *a divinis* per aver sostenuto l'opportunità di

celebrare il *Te Deum* per la festa dello Statuto[69]. Il testo sosteneva che finalmente il «regno della giustizia» subentrava al «regno della servitù». Nel 1848 «lo scoraggiamento, le male augurate divisioni di partito, il tradimento» dei sovrani (primo tra tutti Leopoldo II) avevano portato alla «fatale giornata di Novara»; nel 1859 l'unione col Piemonte aveva permesso di «inalberare al di là del Mincio il vessillo della libertà», ma una «pace inaspettata» aveva interrotto anzitempo le «speranze di completa vittoria». I popoli della penisola venivano quindi sollecitati a giurare sugli «Angelici Spiriti» dei caduti che non avrebbero smesso di combattere finché lo straniero non fosse stato cacciato dal suolo nazionale. Il ricordo dei morti di Curtatone e Montanara diveniva così funzionale ad invocare il pieno compimento dell'unità – di cui era artefice l'impresa garibaldina – e la costituzione di un «Italia dei soli Italiani», «venerata e temuta», «reina nel solenne banchetto fra le più grandi potenze dell'Europa»[70].

La risposta de «La Civiltà cattolica» non si fece attendere. Raffaele Ballerini attaccò «l'ipocrisia liberale, che strilla […] contro la religione adoperata a politica», ma «non cessa di adoperare la religione a politica quando trova preti di *buona volontà* pronti ad ogni servigio»[71]. La chiesa di Santa Croce, decorata di tricolori, stemmi di Savoia e trofei d'armi, era l'emblema della «grave licenza che, derogando alle tradizioni ed ai prescritti dei riti ecclesiastici, convertiva le cristiane gramaglie in pompe da scena, e le pie tristezze delle esequie in una profanità di apoteosi gentilesca». In particolare, il sermone di Bianchi fu giudicato di uno «spirito eccessivamente mondano, per non dire pagano».

> E per la verità quale spirito più mondano di quello che nella patria terrestre collocando il bene supremo dell'uomo quaggiù, nulla poi tanto esalta quanto l'immolare alla cieca per lei interessi e cuore e vita? Ora tal è il concetto quasi unico svoltoci dal signor canonico […][72].

Al «cantore dei martiri dell'Italia» il gesuita rimproverava raffronti sacrileghi tra le verità bibliche e quella che, ironicamente, denominava la «santa cosa della *Rivoluzione*». Come dimenticare che il magnificato movimento nazionale aveva trovato protezione sotto un governo – quello sabaudo – condannato dalla *Qui nuper*?

L'oratore, inoltre, aveva accomunato i militi toscani agli eroi d'Israele. Ma il pensare che la «politica indipendenza» degli italiani potesse essere posta sullo stesso piano della rivelazione divina pareva ridicolo: «Forse Iddio, siccome già ai figliuoli d'Abramo, partecipò loro supernamente qualche nuovo diritto sopra il Mincio o sopra l'Isonzo? Forseché ha rivelato che l'Italia non può e non dev'essere abitata e governata se non dal seme delle cinque o sei stirpi che or la popolano; e che niun altro di sangue diverso può acquistarvi diritti o serbarvi gli acquistati?». L'autorevole rivista dei gesuiti non negava la possibilità di valersi della violenza, a

giusta ragione, per sanare l'iniqua «signoria del tedesco», priva di alcun «titolo storicamente giuridico». Ma il quadro dipinto dal canonico era inaccettabile, perché anteponeva l'interesse dell'Italia al bene della Chiesa e si nutriva di una retorica ingannevole, che sostituiva il «culto ideale della patria» all'ortodossia cristiana[73].

Mossi da analoghe considerazioni, alcuni parroci avevano esitato a svolgere cerimonie commemorative. Lo stesso Limberti osservò che la funzione era stata snaturata «in tal modo da renderla più una festa profana e politica che una preghiera diretta a suffragare le anime di quei defunti»[74]. Comunque, la sua posizione ufficiale – autorizzare le messe pretendendo che si omettesse l'orazione funebre, così da eliminare qualsiasi «aspetto di dimostrazione Politica»[75] – contemplò una certa tolleranza pratica, perlomeno nel territorio urbano e fino al 1865 (anno del trasferimento della capitale a Firenze). In questo lasso di tempo la ricorrenza in Santa Croce fu accompagnata da sermoni recitati da uomini di Chiesa, che ricalcavano stilemi nazional-bellicisti consolidati ed apertamente confliggenti con i giudizi romani.

Il 28 maggio 1862 don Prezzolini parlò ai fedeli rielaborando il testo redatto due anni prima. Nelle aggiunte apportate si coglie uno spostamento del suo pensiero verso una religione politica di tipo immanente, che attribuiva alla morte in battaglia un valore ministeriale.

> Il martirio per la patria è un sacerdozio che merita venerazione ed onoranza, perché fonte inesausta di gloria non caduca, motivo di future speranze, confortamento efficace per sostenere l'ultimo cimento contro il crudele oppressore: sacerdozio ristoratore di desolata nazione, riparatore di un errore commesso per la discordia de' nostri padri, distruttore di quella tirannide, cui porge oro ed incensi la più alta abietta genia del mondo[76].

Prezzolini esaltò «l'eroe di Como e Varese», salpato «con un pugno di prodi dalle Liguri sponde». Plaudì inoltre alla parziale liberazione del popolo romano: presto «l'Eterna città», «riconquistata la vetusta grandezza», avrebbe nuovamente bandito «le leggi di civiltà», mentre il «desiderato accordo della Chiesa collo Stato» avrebbe restituito la «religione di Cristo» al suo «antico splendore»[77]. Le epigrafi sulla facciata della chiesa e sul tumulo chiedevano agli astanti di «pregare per Roma e Vinegia/ quasi anime da corpo strappate» e di imitare gli eroi «canonizzati da Dio/ […] nel voluminoso e non chiuso ancora/ italiano martirologio»[78].

Nel 1863 don Carlo Del Re, parroco a Montespertoli, rievocò i «giorni belli di fede immacolata», quando «ai canti festivi successe il grido di guerra», precisando che, sebbene ogni conflitto rappresentasse «un'orrenda sciagura», diventava inevitabile e giusto quando era in gioco il «sacro diritto di affrancare la nazione dell'oppressione forestiera» e da «gente solita agli usi feroci». Il sacerdote non mancò di domandare a Dio di dischiudere le «porte della patria celeste a chi tanto amò la terrena» da immolarsi per essa. Tuttavia, rispetto a Prezzolini, insisté mag-

giormente sull'elemento dell'identità confessionale: il baluardo più forte dell'amor di patria era la «vera Religione» cattolica, senza la quale non poteva esserci prosperità politica e militare[79]. Il tema fu sviluppato l'anno successivo dal pievano di San Giovanni Maggiore (Borgo S. Lorenzo) Giuseppe Barzacchini, descritto dai suoi contemporanei come «progressista, amico della libertà, caldo di patrio affetto»[80]. Egli tentò di sussumere i conflitti italiani all'interno dello schema intransigente: la guerra era il frutto della corruzione e irreligiosità dei popoli, che per i loro peccati venivano puniti da Dio con la dominazione straniera. La decadenza della penisola rappresentava dunque una lunga espiazione per il delirio di onnipotenza del quale si era macchiata, dall'impero romano fino alle recenti discordie civili; l'Italia aveva però scontato la propria apostasia e, congiungendo l'amor di patria all'osservanza delle pratiche cristiane, era riuscita a sconfiggere l'invasore.

La lettura proposta non appariva del tutto incoerente con quella magisteriale: il riferimento al bellicismo degli antichi romani alludeva allo Stato laico, incapace di temperare il sentimento d'orgoglio nazionale perché privo di un carattere cattolico. Le differenze di accenti si situavano comunque all'interno di una cornice discorsiva, 'inventata' dall'intellettualità conciliatorista, che giustificava religiosamente le guerre d'indipendenza al pari di quelle bibliche, persuadeva ad amare la patria «come cosa sacra», raffigurava i caduti come martiri e criminalizzava il nemico in quanto anticristiano[81].

Al protrarsi di queste tendenze Limberti contrappose un irrigidimento della propria linea. Nel novembre 1866 rifiutò di celebrare il *Te Deum* per «ringraziare Iddio della liberazione dei Veneti e della pace coll'Austria»[82]. Di fronte all'allestimento di funerali per i morti delle «passate guerre», riaffermò la sua posizione: «non ammettere in Chiesa funzioni che abbiano più del politico che del religioso, o che almeno per le circostanze e per il modo in cui vengono eseguite, appariscano mescolare così questi due elementi da compenetrarli insieme e farne per così dire una cosa sola». Il che si traduceva nel consentire solo suffragi 'silenziosi', senza «iscrizioni e bandiere», e tanto meno discorsi di sorta[83].

Tali scelte si saldarono al progressivo ridimensionamento della ricorrenza del 29 maggio e alla sua crescente appropriazione da parte degli ambienti democratici e di sinistra. Il pellegrinaggio civile e l'orazione funebre vennero svincolati dalla sede di Santa Croce (dove si continuò a celebrare una semplice messa di *requiem*) e, a partire dal 1882, dirottati in uno spazio laico, provvisto di un'autonoma valenza rituale: l'obelisco ai caduti delle patrie battaglie, inaugurato nella piazza dell'Unità Italiana[84].

4. *Da Dogali a Tripoli: colonialismo e ritorno della 'crociata'*

A fine Ottocento la prima guerra d'Africa sottopose l'ideologia nazionale a una torsione imperialista: per la prima volta fu varcato il labile confine tra mito

risorgimentale della Terza Roma ed espansionismo militare[85]. Significativamente, con il conflitto italo-abissino le 'parole di guerra' tornarono a risuonare nelle chiese; istituzioni ecclesiastiche e rappresentanti dello Stato liberale si riavvicinarono nei funerali per i caduti, in un connubio tra civilizzazione cristiana, conquista coloniale e italianità[86]. L'attrazione dei cattolici per una politica estera di potenza non nasceva, ovviamente, *ex nihilo*. Le retoriche elaborate tra il 1848 ed il 1866 avevano sedimentato un retroterra culturale – strutturato sull'intreccio tra «religione *nella* nazione» (il cattolicesimo «polarizzato sulla "cattedra di Pietro"») e «religione *della* nazione»[87] – in grado di resistere ai dissidi passeggeri prodotti dalla questione romana e di predisporre le coscienze dei credenti alle guerre intraprese dal regno d'Italia. L'episcopato, specialmente dopo l'avvento di Leone XIII, coniugò la protesta contro lo Stato usurpatore a continue rivendicazioni di patriottismo[88]; nel 1890 il pontefice in persona dichiarò che l'amor di patria, pur subordinato all'amore per la Chiesa, includeva l'obbligo di «dare la vita» per la propria comunità[89].

All'indomani della disfatta di Dogali (febbraio 1887), Augusto Conti – consigliere comunale e leader del conciliatorismo fiorentino – propose di collocare in Santa Croce una targa per onorare «que' figliuoli prediletti d'Italia» che avevano eguagliato gli spartani alle Termopili. Nel «Tempio delle grandi memorie *ammonitrici*, dove altre Iscrizioni ricordano i principj del nostro risorgimento nazionale» il nuovo monumento avrebbe insegnato ai vivi la «devozione» dovuta alla patria[90]. L'intellettuale cattolico, autore nel 1859 di un manuale per i soldati teso a dimostrare la consequenzialità tra pratica religiosa, virilità ed eroismo marziale[91], replicava così ai gruppi radicali, critici di una guerra offensiva che contraddiceva gli ideali d'indipendenza cari agli italiani. A suo parere, «quando si tratta[va] di Barbari e di Selvaggj, che violano le più sacre leggi d'umanità», l'occupazione militare, proibita tra «Nazioni civili», rientrava nella legge naturale e divina[92]. Il prestigioso intellettuale contribuiva in questo modo alla crescita di una mentalità razzista e aggressiva, anche se il testo da lui dettato per l'epigrafe era più consolatorio che bellicoso[93].

Quella di Conti fu soltanto la più eclatante di una serie di iniziative. Il 16 febbraio, sempre in Santa Croce, si tenne un funerale organizzato da un comitato di nobildonne e dai veterani delle patrie battaglie, per chiedere al «Dio degli Eserciti – Preci espiatorie – per le anime benedette – dei Prodi – che sulle arene di Saati – emulando il valor dei fortissimi – a decoro della patria – prodigarono la vita». Alla cerimonia, officiata senza «pompa di frasi e di stendardi», parteciparono «cittadini appartenenti a tutte le classi e di tutte le opinioni»[94]. Nel mese di marzo si celebrarono altre messe per i morti in Eritrea, che però suffragarono contemporaneamente le vittime del grave terremoto avvenuto nel Ponente ligure.

Tale indirizzo fu impresso da una circolare dell'arcivescovo Eugenio Cecconi, nella quale i figli d'Italia «caduti eroicamente in lontane regioni» fu-

rono associati a quelli «sepolti vicino a noi, tra macerie accumulate da spaventosi sconvolgimenti di suolo»[95]. L'intervento, dilungandosi sui dolori e i lutti del «terribile flagello», stemperava la portata nazionalista delle messe di *requiem* e riecheggiava uno dei temi tipici dell'intransigentismo: le sciagure belliche, così come quelle naturali, erano la conseguenza della collera divina, che si abbatteva sul paese perché aveva violato le prerogative della Chiesa. A conferma di tale linea, la lettera pastorale del giugno si soffermò sulla vocazione dell'Italia a primeggiare tra le nazioni, specificando però che la provvidenza non le aveva assegnato né «guerre esterne», né «sanguinose lotte intestine»: la base della sua superiorità, lungi dal risiedere nella «smania di […] civile grandezza», era da ricercarsi in una ritrovata fedeltà al papato[96].

A fronte delle numerose epigrafi ai «fratelli – caduti da forti sui campi della gloria» e alle «vittime miserande del terremoto»[97], soltanto in un caso venne recitata un'orazione funebre: il 29 marzo a San Felice in Piazza, prima che la Santa Sede vietasse qualsiasi discorso in occasione di *Te Deum* e funerali dei soldati, «ne haec omnia in politicos sensus detorqueantur»[98]. Il sermone di don Leopoldo Guerrieri, stampato e distribuito ai presenti, si ispirò «ai più puri sensi di carità e di patriottismo»[99]. Il sacerdote reclamò, «in nome della religione e della patria», la «carità del suffragio» per gli «infelici» morti per mano dei «feroci Abissini» o tra «rovine orrende»; esaltò inoltre il coraggio, la moralità e l'abnegazione del «valoroso esercito d'Italia», che affrontava in Africa «genti barbare» e in Liguria il rischio di «volte cadenti» e «muri crollati» per soccorrere i disastrati[100].

Nel complesso, i rituali religiosi si mantennero separati da quelli politici: la commemorazione di Curtatone e Montanara fu effettuata il 27 maggio con una «pia cerimonia», mentre il 29 un corteo si recò all'obelisco di piazza dell'Unità Italiana (arricchito di una corona bronzea per i caduti di Dogali), dove fu eseguito l'inno garibaldino e un ufficiale proferì un discorso[101].

Anni dopo, la guerra italo-turca rappresentò un ulteriore salto di qualità. Sul modello di Cecconi e a differenza di altri ordinari diocesani, l'arcivescovo Alfonso Maria Mistrangelo non ebbe esternazioni nazionalistiche tese a sacralizzare il conflitto[102]. Egli si attenne fedelmente alla nota de «L'Osservatore romano» del 21 ottobre 1911, attraverso cui la segreteria di Stato deplorò il contegno degli «oratori ecclesiastici e laici» che si esprimevano «in modo da far credere quasi ad una guerra santa, intrapresa a nome e coll'appoggio della Religione e della Chiesa»[103]; successivamente, vigilò sul divieto di pronunciare discorsi durante le messe per i caduti, stabilito dalla lettera circolare della Sacra Congregazione dei Riti *De suffragiis pro defunctis in bello Tripolitano* (3 febbraio 1912)[104]. Il consenso della curia alla campagna coloniale si espresse in pochi atti ufficiali, distanti dallo spirito di 'crociata' contro i turchi: l'inserimento nella liturgia della colletta *tempore belli* affinché «Iddio, che dirige le sorti delle Nazioni» volesse «risparmiare nella sua misericordia, le vite dei nostri fratelli e

dar loro la vittoria»[105]; la celebrazione di un *Te Deum* per il successo della guerra coloniale e per la «pace conseguita»[106], un funerale solenne per «Quanti/ nella memorabile impresa libica/ soldati nostri/ sacrificando la vita/ ci conquistarono l'avvenire»[107].

Lo scolopio Mistrangelo condivise dubbi e preoccupazioni del Vaticano circa la radicalizzazione patriottica del clero e del laicato. Grazie al lavoro di propaganda svolto dalla stampa, non esclusa quella religiosa, la cultura colonialista penetrò infatti nell'associazionismo cattolico in misura massiccia. Alla festa federale dell'ottobre 1911 i delegati inviarono «un caldo saluto» ai «fratelli» che si trovavano in Libia[108]. Nel novembre il congresso dell'arciconfraternita della Misericordia si sciolse al grido di «Viva Tripoli», «Viva Vittorio Emanuele III»[109]. Nel dicembre il presidente dell'Unione popolare fiorentina Gilberto Giannoni ebbe un battagliero contraddittorio con i socialisti a San Colombano a Settimo (Casellina) e chiuse il comizio tra gli applausi, «inneggiando alla grandezza d'Italia e augurando vittoria alle armi»[110]. Altre occasioni di sociabilità e di acculturazione nazional-imperialista furono le feste per i reduci e i soldati in licenza. Nel gennaio 1912 l'Unione professionale cattolica di Firenze offrì un banchetto in onore di un socio in grigio-verde, durante il quale il prof. Sebastiano Schiavon manifestò tutto il suo «sdegno contro i traditori della Patria» e don Benedetto Galbiati raccontò episodi «di eroismo e di devozione successi sul campo della guerra». Il fante fu premiato con una medaglia «Al prode/ Soldato d'Italia/ Gloriosamente combattente/ Per la Grandezza della Patria»[111]. A maggio la Società cattolica di mutuo soccorso di Ricorboli accolse un gruppo di reduci del rione; gli organizzatori presero la parola esaltando la «guerra di civiltà» e l'azione dei cappellani militari[112].

Complessivamente, la spedizione di Tripoli significò per il cattolicesimo fiorentino un deciso passo avanti verso l'integrazione nelle istituzioni nazionali. L'indirizzo clericomoderato assunto dall'Unione elettorale cattolica tra la fine del 1912 e l'inizio del 1913 fu sintomatico di questo cambiamento: la convinzione che l'Italia, «piantato il segnacolo della civiltà in terre fin oggi soggette alla barbara mezzaluna», s'incamminasse «più potente e più gloriosa» verso «alti destini» rendeva spontanea la collaborazione con le forze dell'arco liberale[113]. La patria era diventata «più grande» grazie al sacrificio «dei suoi figli, e fra questi non ultimi i cattolici», motivo sufficiente per guardare oltre gli antichi steccati[114].

I gruppi giovanili cattolici, in particolare, si distinsero per la militanza bellicista, alimentata da alcuni tratti ideologici – lo sdegno verso l'*Italietta* giolittiana, il virulento antisocialismo, il mito della guerra catartica e dell'ingrandimento territoriale, l'obiettivo di una restaurazione spirituale che proiettasse lo Stato sabaudo all'avanguardia della civiltà – affini a quelli dell'Associazione nazionalista italiana (Ani), nata a Firenze nel 1910. Al primo convegno della Federazione giovanile diocesana (marzo 1912), il presidente Leonello Bandettini ricordò coloro

che All'inaugurazione bagnavano «del loro sangue la terra di Libia»; durante i lavori, l'assemblea spedì un telegramma «ben augurante vittoria» ai militari del 69° reggimento fanteria[115]. Successivamente, il dirigente cattolico tenne una conferenza al ricreatorio d'Oltrarno, ispirata «da sincera ammirazione» per gli «eroi che quasi leoni vincendo la ferocia turca» innalzavano il tricolore sul suolo africano. Egli descrisse con eccitazione le principali battaglie, servendosi di proiezioni cinematografiche; «dopo esser risalito all'antica civiltà romana fiorente un dì molto lontano su quei lidi», contrappose ad essa quella ottomana, «piena di barbarie e di nefandezze», per poi chiudere il suo ragionamento con un inno ai «bene amati Sovrani»[116].

Il circolo studentesco Italia nova, che doveva il proprio nome al motto con cui erano stati apostrofati i volontari del '48, fu un esempio emblematico del fervore che contraddistinse la gioventù cattolica. La partecipazione dei suoi componenti a «manifestazioni pubbliche di amor patrio» destò forti sospetti nell'autorità ecclesiastica[117]: il 29 maggio 1911 essi aderirono, con un vessillo tricolore, al tradizionale corteo delle associazioni laiche, liberali e irredentiste, mentre nell'ottobre successivo scesero in piazza per salutare i soldati in partenza per Tripoli[118]. All'inaugurazione dell'anno scolastico 1911-12 il presidente Carlo Alberto Falorsi – iscritto all'Ani come il padre Guido, personalità illustre del conciliatorismo fiorentino – annunciò, davanti a Mistrangelo e con un discorso infuocato, il suo arruolamento come volontario. Egli si disse pronto ad affrontare le più «aspre battaglie» per «rinnovare sé stessi e la patria». Un possente «risveglio di anime» si stava realizzando proprio grazie al conflitto: con uno «scatto meraviglioso» la nazione si era sollevata «nella pienezza delle sue forze mostrando al mondo la vitalità e la potenza proprie, per affermare di fronte ai nemici i proprî diritti intangibili».

> Questa stessa guerra, o signori, contro cui tanto si sbraita e si grida, ci ha rivelato eroismi sublimi, quali soltanto uomini di fede possono compiere. Si sono visti soldati, scampati vittoriosamente ad un tradimento infame, inginocchiati devoti davanti all'altare di Cristo: in momenti in cui – così dicono certuni – ogni sentimento nobile e umano scompare, per dar luogo all'efferatezza e alla strage, s'è avuta una prova novella del potente sentimento religioso che anima il popolo nostro[119].

Falorsi toccava un argomento cruciale del discorso cattolico sulla guerra, introdotto dalle campagne coloniali: grazie alla mobilitazione bellica, che rianimava la fede religiosa delle popolazioni e ripristinava il ruolo pubblico della Chiesa, lo Stato italiano si approssimava finalmente a quella 'nazione cattolica' rinnegata dalle élites liberali. Il fatto che l'arcivescovo sottoscrivesse le frasi del giovane getta luce sull'ambiguità della sua linea di governo, evidenziata peraltro dall'autorizzazione concessa ad epigrafi e testi sacri che caratterizzavano espli-

citamente come «martiri» i caduti in Libia e collegavano l'imperialismo italiano all'affermazione del cattolicesimo a livello mondiale[120]. La curia diocesana, ad esempio, diede il proprio nulla osta ad una preghiera dell'ex-modernista don Emanuele Magri, recitata in Orsanmichele nel novembre 1911, che chiedeva a Gesù di proteggere «la patria nostra e i suoi soldati, che combattono sulle rive dell'Africa le battaglie della civiltà ed aprono alla tua Croce nuove vie tra i popoli infedeli»[121]. Nel febbraio 1912, in Santa Maria Novella, fu organizzata una preghiera alla Vergine del Rosario per suffragare i caduti e implorare il «favore del Dio degli eserciti» nel ricordo del trionfo di Lepanto[122]. In un clima permeato dalle pulsioni autoritarie del composito schieramento antigiolittiano, le guerre della nazione diventavano nuovamente compatibili con gli obiettivi ierocratici, tanto che, nella sfera liturgica, il regno sabaudo poteva essere presentato come strumento della provvidenza. Il ritorno della 'crociata' – stavolta non più per la libertà dell'Italia, ma per la sua espansione religiosa, politica e militare – aprì così la strada alla 'cultura di guerra' del 1914-18.

5. *La grande guerra: tabù infranti e totalizzazione culturale*

Il conflitto mondiale determinò un'assimilazione senza precedenti degli stereotipi bellicisti all'interno del cattolicesimo[123]. Senza richiamare aspetti già trattati altrove[124], occorre notare che le coordinate che racchiusero il patriottismo d'ordine di Mistrangelo – aspirazione alla pace cristiana; teologia della guerra giusta; rifiuto della guerra 'santa'; impulso, in via non ufficiale, ad una giustificazione religiosa della violenza che si prestava ad essere declinata in senso sia ierocratico sia nazionalistico – resero evidenti non soltanto il potere omologante del messaggio nazional-cattolico, ma anche la sua capacità di incunearsi nello schema esplicativo del conflitto avanzato da Benedetto XV[125].

Da un lato, la pastorale arcivescovile seguì un copione collaudato. Come ai tempi di Limberti, Mistrangelo si trovò a conciliare le spinte della piazza con gli ammonimenti della Santa Sede. In questa logica va interpretata la sua decisione di disporre le *preces tempore belli* e, al tempo stesso, di vietare al clero «discorsi di qualunque sorta» e di far sì che nessuno trasformasse «la Chiesa in una sala di conferenze»[126]. Lo scolopio accennò spesso alla pace con toni universalistici e intransigenti, aspetto lucidamente colto dal confratello p. Ermenegildo Pistelli, che non gli lesinò pesanti accuse di disfattismo e di pedissequo ossequio all'imparzialità predicata dal papa[127]. Dall'altro lato, le parole di Mistrangelo riguardanti una guerra che non era mai stata tanto atroce per distruzioni arrecate e coinvolgimento dell'intera società, furono tutt'altro che univoche. Egli manifestò pubblicamente il proprio apprezzamento per alcuni aspetti del conflitto che profilavano un'irreggimentazione illiberale della convivenza civile, come la

censura, ritenuta necessaria nell'interesse della nazione ma di efficacia limitata finché fosse rimasta d'impronta aconfessionale[128]. I suoi interventi, prudenti ed equilibrati, rammentarono sempre ai cattolici il dovere di sacrificarsi per la patria, qualora richiesto dai governanti.

Dopo Caporetto, il cardinale giunse a collegare il ripristino del potere arbitrale del papa e la vittoria dell'Italia contro gli imperi centrali. L'immagine a cui ricorreva era radicata nel bagaglio culturale ecclesiastico: il pontefice che, come Mosè, implorava «da Dio il trionfo della giustizia e la pace fra le nazioni», mentre il clero e il laicato fiorentino – novelli Hur ed Aronne – supportando la sua opera ricevevano l'aiuto divino per sconfiggere gli invasori[129]. Il dato originale, però, risiedeva nella 'naturalizzazione' e 'generalizzazione' di quel nesso d'origine neoguelfa tra prestigio nazionale e progetto di cristianità, che aveva attraversato il Risorgimento e il colonialismo, evolvendo in una direzione antimoderna, militarista e autoritaria. A guerra finita, Mistrangelo ribadì la concezione dell'Italia come «madre ai popoli di civiltà e di progresso, centro e pietra angolare di quella fede che vince ogni errore»[130]. La *Preghiera del popolo italiano pei suoi soldati in guerra*, scritta dal p. Giovanni Giovannozzi e rivista personalmente dall'arcivescovo, aveva già trasferito nella pratica devozionale quell'approccio 'italianista'.

> Signore Gesù, Tu hai tanto amato l'Italia nostra, che, non contento di dare al suo cielo e alle sue terre tanti doni di naturali bellezze, hai voluto in mezzo ad essa porre la sede della tua Chiesa, e in essa abitare in persona del tuo Vicario.
> Signore Gesù, i nostri figliuoli e fratelli combattono ora per l'onore e la gloria della loro gran madre. Sii Tu loro guida e sostegno, acciò adempiano fermamente e fortemente la loro missione, non per odio o vendetta, ma per il solo bene della loro patria.
> […] Benedici, Signore, la nostra bandiera, in mezzo alla quale splende pure una Croce, e fa' che proceda ovunque rispettata e gloriosa[131].

La pervasiva sacralizzazione della guerra nazionale compiuta da numerosi ecclesiastici infranse molti dei tabù sorti all'indomani del '48, che avevano reso vasti settori della compagine ecclesiale refrattari alla pedagogia bellica dello Stato unitario. Tale tendenza si mantenne distinta da una religiosità politica che assolutizzava la patria ed estetizzava la violenza, ma finì per confondersi inevitabilmente con essa; l'esito più evidente fu la miriade di epigrafi, avvisi sacri, preghiere per i caduti e per la vittoria, imbevuti di odio verso il nemico, di una mistica da crociata, della semantica del martirio[132]. Nel giugno 1915 i domenicani di Santa Maria Novella risfoderarono le figurazioni culturali della guerra libica e chiamarono i fedeli a recitare il rosario affinché la «Regina delle Vittorie» intercedesse la benedizione di Dio sulle armi italiane, rinnovando i «trionfi di Mursa, di Lepanto e della Veneta Repubblica»[133]. Un'iscrizione del priore di San Marco mise per iscritto l'aspettativa messianica di vedere «l'Italia/ Signora di sé

e del suo mare», sotto la guida di «Cristo Re», come ai tempi della repubblica fiorentina di Savonarola[134].

Nonostante i veti vaticani ed episcopali, in più occasioni i sacerdoti si resero protagonisti di un'entusiastica predicazione nazional-patriottica, dentro e fuori le chiese. Mons. Magri si fece banditore di posizioni interventiste fin dal gennaio 1915, quando, durante una *lectura Dantis* del IX canto dell'Inferno, si soffermò sui versi «Pola presso del Carnaro / ch'Italia chiude e suoi termini bagna» (113-114), dando seguito a una serie di considerazioni irredentistiche sulla Dalmazia. All'inizio di giugno destò poi clamore la novena al Sacro Cuore che il canonico eseguì nella basilica di San Lorenzo; in quell'occasione commentò il primo libro dei Maccabei – *locus classicus* della legittimazione bellica – incitando i fedeli a «servire la patria con le religiose e civili virtù, sopratutto con la carità disinteressata, col sacrificio di sé medesimi»[135]. Sfidando i rimproveri dell'arcivescovo e le irritazioni di semplici fedeli – una lettera anonima inviata alla curia denunciò «la comedia che rappresentan alcuni preti i quali invece di spiegare il vangelo parlano d'irredentismo, interventismo ec.»[136] – Magri proseguì la sua attività di propagandista, per conto del segretariato d'Oltrarno per le famiglie dei militari sotto le armi[137] e del Comitato fiorentino per la propaganda del prestito nazionale[138]. Nell'autunno 1915 intraprese un giro di lezioni pubbliche sul tema *Il concetto e il sentimento di Patria* (il 14 novembre fu all'Unione fiorentina della Società di cultura e degli insegnanti per l'assistenza intellettuale durante la guerra), assai significative per il tentativo di fornire un'elaborazione ideologica del rapporto tra cattolicesimo, nazione ed eroismo bellico. Riprendendo le tesi giobertiane, il sacerdote definì la nazione, in maniera naturalistica, come un'entità dotata di caratteri ascrittivi etnico-biologici, culturali e spirituali, che la rendevano superiore alle altre: i confini geo-politici tracciati in modo netto; l'«*unità della razza*», basata sull'«indistruttibile substrato latino» che le invasioni germaniche non erano riuscite ad inquinare; l'«*unità religiosa*», legata al privilegio di ospitare il centro della cristianità. Attentare alla realizzazione della comunità italiana, investita di una suprema missione sacerdotale, era «profanazione sacrilega»: «legittima dunque e sacra» era la guerra al «secolare nemico e oppressore»[139].

Oltre a Magri, altri ecclesiastici si distinsero per l'ardente oratoria nazional-bellicista. Durante il menzionato rosario a Santa Maria Novella del giugno 1915 p. Costanzo M. Becchi invocò la «grande Castellana d'Italia» affinché custodisse i «confini nostri naturali» e i soldati che per essi combattevano, adducendo l'inviolabile diritto della nazione alla sua integrità territoriale[140]. Nel novembre successivo, in quella stessa chiesa fu chiamato a predicare l'ottavario dei morti un giovane domenicano casentinese, che si trovava a Firenze in servizio militare: p. Luigi Grifoni vestì l'abito religioso per salire sul pulpito, per poi deporlo a funzione terminata, suscitando le ironie della stampa socialista e la ferma condanna de «L'Unità cattolica»[141].

> Nella stessa Firenze abbiamo sentito un giovane ed eloquente predicatore chiamar santa la guerra e inveire dal pergamo come un Mussolini qualunque, dimenticando forse che la folla dei fedeli che pendeva dalle sue labbra, si era raccolta nel tempio sacro per ascoltare una fervida parola di fede e di pace[142].

Nella primavera 1916 don Raffaele Stiattesi, direttore dell'osservatorio astronomico di Quarto (Sesto Fiorentino) e parroco di Santa Maria a Quarto di Rifredi, fece discutere di sé per una conferenza al teatro Goldoni, dal titolo *La nostra guerra*. Il sacerdote fu attaccato dal settimanale cattolico integrista «La Squilla» per il suo discorso oltranzista, che invece di istruire al concetto di pace cristiana addossava la responsabilità unilaterale del conflitto agli imperi centrali e rinfocolava l'odio antitedesco citando come «fatti rigorosamente veri» i presunti «grandi e piccoli episodî di brutalità, di inaudita barbarie e d'ignominia»[143].

Preso da un «momento di eccitazione» durante un triduo a San Marco (maggio 1918), Pio Ciuti – oratore sacro di grande fama, anch'egli domenicano – proferì a proposito della presa di Gerusalemme «veri e propri errori», che gli costarono il ritiro della facoltà di predicare. Presumibilmente, indicò nella guerra dell'Intesa una crociata cristiana[144].

Tali esempi confermano il ruolo essenziale del clero come mediatore e portavoce di valori nazional-patriottici, in grado di sorreggere il consenso dinanzi alle privazioni e ai lutti della guerra. Il contributo cattolico alla 'totalizzazione culturale' trasse la sua forza da sensibilità e identità politico-religiose plurali. Personalità come p. Pistelli, che non nascose mai l'adesione all'Ani, espressero un nazionalismo radicale, antidemocratico e autoritario, pronto ad innalzare il vincolo patriottico al di sopra della disciplina ecclesiastica. Il suo discorso per i soci caduti della Dante Alighieri, più che alla tradizione cattolica, attinse ad una 'religione di guerra' secolarizzata e avversa al clericalismo 'neutralista'[145]. Diversi furono i contenuti dispensati dal p. Giovannozzi, che, fedele al suo passato conciliatorista, affermò l'armoniosa connaturalità tra patriottismo e fede cattolica: il primo, «vero e buono e bello» per legge naturale (anche senza l'apporto della religione) veniva perfezionato dalla seconda, che indicava «la sorgente e la meta» del dovere civile[146]. Tale interpretazione differiva a sua volta dall'interventismo 'democratico-cristiano' del barnabita Domenico Bassi, che commemorò al collegio Alla Querce l'amico Eugenio Vaina de' Pava riproponendone il programma: «dare all'Italia i suoi naturali e giusti confini», «integrare la famiglia nostra con l'unione dei fratelli asserviti politicamente», «collaborare con nazioni alleate alla sistemazione di un futuro che rispetti i valori morali, non posponga il diritto alla forza violando la parola data». Il religioso sposò il «fatto spirituale della nazione», contro le visioni naturalistiche, razzistiche e statolatriche, in quanto portatore di una norma etica che garantiva la «giustizia sociale», elevava il popolo a una «coscienza più larga dei propri doveri nei diritti altrui» e, di conseguenza, rigettava l'inerte «pacifismo»[147].

Al di là delle impostazioni eterogenee, queste retoriche concorsero alla formazione di un'ideologia bellica trasversale e condivisa, che fece breccia anche nelle correnti filo-integriste, raccolte attorno a don Silvio Celata e a Filippo Sassolì de' Bianchi. Dopo la *Nota* del 1° agosto 1917 essi organizzarono conferenze a favore della pace e, soprattutto, contestarono la condotta «non sempre chiara e risoluta» dei cattolici di fronte al documento pontificio, ai loro occhi prova dell'infiltrazione nella Chiesa del «laicismo»[148]. Tuttavia, in seguito a Caporetto, i medesimi personaggi non ebbero remore a sostenere la difesa ad oltranza contro l'invasore e a chiedere l'«annientamento della "Kultur" germanica»[149].

La cultura di guerra cattolica aveva compiuto la sua parabola. Nata nel contesto di un nazionalismo non esclusivista, animato dagli ideali d'indipendenza e di fratellanza tra le nazioni, si era strutturata sul mito neoguelfo, che consacrava la lotta di liberazione dallo straniero. La condanna pontificia della rivoluzione del 1848 e dello Stato unitario mise in crisi la credibilità di quell'impasto ideologico, di cui però permasero in vita stereotipi, immagini e meccanismi discorsivi, grazie anche a due caratteristiche peculiari della storia cittadina: il peso del cattolicesimo moderato 'conciliatorista' e il succedersi di episcopati non rigidamente intransigenti[150].

Nella Chiesa locale – a partire dalla sua guida gerarchica – le imprese coloniali suscitarono una reazione più favorevole, perché sembrarono agevolare un'inversione di quel 'moto di sedizione' che aveva progressivamente ridotto l'incidenza sociale del cattolicesimo. Fu allora che la cultura nazional-bellicista venne introiettata da strati più ampi della popolazione e fuoriuscì dalle cerchie ristrette nelle quali era stata fino ad allora coltivata. La scoperta cattolica dell'imperialismo rappresentò una cesura, che riportò in auge un discorso pubblico in grado di legare grandezza nazionale, identità religiosa e pedagogia della guerra.

Naturalmente, gli stilemi del 'martirio', della 'crociata', dell'Italia 'nuovo Israele', del 'barbaro' nemico, pur presentando un'evidente continuità morfologica con la narrazione risorgimentale, accolsero rilevanti novità semantiche, debitrici sia del rifiuto ierocratico della modernità liberal-democratica sia della metamorfosi autoritaria dell'idea di nazione consumatasi ad inizio Novecento. I sentimenti di rimpianto e cordoglio per le vittime delle 'gloriose sconfitte' lasciarono posto al culto di un vitalismo eroico, vittorioso ed espansionista, estraneo alla questione delle libertà civili e politiche: questione che, pur non essendo centrale nel discorso di guerra cattolico-risorgimentale, ne era stata un sottofondo ingombrante. Non è un caso che, durante il primo conflitto mondiale, la messa per Curtatone e Montanara fosse ormai disertata dal clero per le sue ascendenze liberali.

La guerra per la 'nazione cattolica', non più 'difensiva' e non più *ad vindicandum iniuriam*, instaurò una dialettica ambivalente tra Chiesa e regno sabaudo. Come osservò il cappuccino Felice da Porretta, predicatore durante la

'messa del soldato' domenicale (1916-17), l'amor di patria era un felice antidoto ai tempi moderni, in cui «tutto si è materializzato», perché insegnava l'obbedienza e la dedizione a un principio spirituale inderogabile e anteposto ai diritti del singolo individuo[151]. In questa prospettiva, uno Stato nazionale che infondesse l'idea del sacrificio di sé, senza cedere a tentazioni laiche e anticlericali, costituiva un valido alleato.

A breve, le stesse premesse culturali sarebbero state determinanti nel convogliare il consenso cattolico verso il sostegno al regime fascista, che nell'esaltazione della morte bellica trovò uno dei suoi pilastri.

Note

[1] G.L. Mosse, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

[2] A.M. Banti, M. Mondini, *Da Novara a Custoza: culture militari e discorso nazionale tra Risorgimento e Unità*, in W. Barberis (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 18. Guerra e pace*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 415-462.

[3] D. Menozzi, *I gesuiti, Pio IX e la nazione italiana*, in A.M. Banti, P. Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 22. Il Risorgimento*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 451-478; Id., *Ideologia di cristianità e pratica della «guerra giusta»*, in M. Franzinelli, R. Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla «Pacem in terris»*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 91-127; G. Vian, *Chiesa cattolica e guerra: dalla Restaurazione alle soglie della Seconda guerra mondiale (1814-1939)*, in A. Botti (a cura di), *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. 51-69.

[4] P. Del Negro, E. Francia (a cura di), *Guerre e culture di guerra nell'Italia unita*, Milano, Unicopli, 2011.

[5] L. Riall, *Martyr Cults in Nineteenth-Century Italy*, «Journal of Modern History», LXXXII (2010), n. 2, pp. 255-287.

[6] G. Miccoli, *La guerra nella storia e nella teologia cristiana. Un problema a molteplici facce*, in P. Stefani, G. Menestrina (a cura di), *Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 119-141; L. Ganapini, *Il nazionalismo cattolico. I cattolici e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914*, Bari, Laterza, 1970.

[7] S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *La violenza, la crociata, il lutto. La Grande Guerra e la storia del Novecento*, Torino, Einaudi, 2002. Cfr. L.V. Smith, *The 'Culture de guerre' and French Historiography of the Great War of 1914-1918*, «History Compass», V (2007), n. 6, pp. 1967-1979.

[8] Cfr. D. Menozzi (a cura di), *La Chiesa e la guerra. I cattolici italiani nel primo conflitto mondiale*, sezione monografica di «Humanitas», LXIII (2008), n. 6, pp. 900-992 e, per il caso fiorentino, M. Caponi, *Una diocesi in guerra: Firenze (1914-1918)*, «Studi storici», L (2009), n. 1, pp. 231-255.

[9] Alcuni esempi, relativi a contesti non italiani, sono il già citato lavoro di A. Botti (a cura di), *Clero e guerre spagnole* cit., quello di S. Tison, *La violence et la foi. Discours de prêtres sur la guerre dans la Marne et la Sarthe: 1871-1939*, «Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest», CVIII (2001), n. 3, pp. 87-116 ed il recente S. Blenner-Michel, J. Lalouette (sous la dir. de), *Servir Dieu en temps de guerre. Guerre et clergés à l'époque contemporaine (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Colin, 2013.

[10] A. Petrizzo, *Spazi dell'immaginario. Festa e discorso nazionale in Toscana tra il 1847 e il 1848*, in A.M. Banti, P. Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia* cit., pp. 509-539.

[11] A.M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, Einaudi, 2000, in particolare pp. 186-188.

[12] Cfr. E. Francia, «*Il nuovo Cesare è la patria*». *Clero e religione nel lungo Quarantotto italiano*, in A.M. Banti, P. Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia* cit., pp. 423-450 e Id., *Predicare la rivoluzione. L'oratoria politico-religiosa nel Risorgimento*, in M. Isnenghi (a cura), *Pensare la nazione. Silvio Lanaro e l'Italia contemporanea*, Roma, Donzelli, 2012, pp. 17-27. Si veda, per una realtà toscana, lo studio di P.G. Camaiani, *Dallo Stato cittadino alla città bianca. La «società cristiana» lucchese e la rivoluzione toscana*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, che fornisce moltissimi elementi relativi al contesto fiorentino.

[13] «La Patria», 27 marzo 1848, p. 1.

[14] *Raccolta delle pastorali omelie e discorsi di mons. Ferdinando Minucci arcivescovo di Firenze*, II, Firenze, Tip. Fioretti, 1858, p. 133.

[15] Ivi, p. 134. Sull'immagine dell'Italia «nuovo Israele» cfr. F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 73-77.

[16] D. Menozzi, *I vescovi dalla rivoluzione all'unità. Tra impegno politico e preoccupazioni sociali*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 159-171; G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1967, pp. 107-108.

[17] *Religione e libertà. Sermone detto nella Chiesa Metropolitana di Firenze dall'Arc. Giuseppe Lorini di Cortona il dì 19 marzo 1848*, Firenze, Tip. Mariani, 1848, pp. 9-28.

[18] «La Patria», supplemento al numero del 26 marzo 1848, p. 1. La 'preghiera politica' è riprodotta in A.M. Banti (a cura di), *Nel nome dell'Italia. Il Risorgimento nelle testimonianze, nei documenti e nelle immagini*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 183-185.

[19] P. Pallini, «Il Filocattolico», 22 aprile 1848, pp. 65-66.

[20] L. Romei, *Salmo*, ivi, 29 aprile 1848, p. 70.

[21] G. Nerucci, *Ricordi storici del battaglione universitario toscano alla guerra dell'indipendenza italiana del 1848, con ritratti, illustrazioni e copiosi documenti*, Prato, Tip. Salvi, 1891, p. 147.

[22] Così l'o.d.g. di Leopoldo II, scritto dal ministro Cosimo Ridolfi: *Notizie interne*, «Gazzetta di Firenze», 10 aprile 1848, pp. 1-2.

[23] Il direttore [P. Prezzolini], *Firenze 9 Aprile*, «Il Filocattolico», 15 aprile 1848, p. 63.

[24] C. Cannarozzi, *I Frati Minori di Toscana e il Risorgimento Italiano*, «Studi francescani», LIII (1956), nn. 1-2, p. 128.

[25] G. Martina, *Pio IX (1846-1850)*, Roma, Università Gregoriana, 1974, pp. 225-254.

[26] C. Burzagli, *Tra piccola e grande patria. La costruzione della memoria di Curtatone e Montanara in Toscana (1849-1876)*, «Rassegna storica toscana», LII (2006), n. 2, p. 270.

[27] Il testo della circolare del 30 maggio è in «Gazzetta di Firenze», 4 giugno 1848, p. 1.

[28] O. Janz, L. Klinkhammer (a cura di), *La morte per la patria. La celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*, Roma, Donzelli, 2008.

[29] *Notizie della mattina*, «Gazzetta di Firenze», 3 giugno 1848, pp. 2-3.

[30] *Notificazione*, ivi, 20 giugno 1848, p. 1.

[31] Testimonianze in tal senso ivi, 4 luglio 1848, p. 4; ivi, 7 luglio 1848, p. 4.

[32] C. Burzagli, *Tra piccola e grande patria* cit., p. 277.

[33] G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* cit., pp. 132-134.

[34] *Parte non officiale*, «Gazzetta di Firenze», 12 luglio 1848, pp. 1-2.

[35] R. Lambruschini, *Firenze, 25 luglio*, «La Patria», 26 luglio 1848, p. 1.

[36] *Nella solenne circostanza che si esponeva nella Collegiata dell'Impruneta l'immagine della Vergine in essa venerata in ringraziamento a Dio pel fausto ritorno del Granduca Leopoldo Secondo. Orazione detta dal Pr. Maurizio Pellizzari*, Firenze, s.e., 1849.

[37] *Raccolta delle pastorali omelie e discorsi* cit., pp. 377-379.

[38] Come affermava la circolare del governo Montanelli all'episcopato toscano del 14 novembre 1848. Cfr. P.G. Camaiani, *Dallo Stato cittadino* cit., p. 284.

[39] *Notizie sulla guerra della indipendenza d'Italia ricavate dai bollettini, descrizioni, ordini del giorno ec. già pubblicati nel Monitore Toscano*, Siena, Tip. dei Sordo-Muti, 1859, pp. 109-110.

[40] Pio IX, *Cum sancta* [27 aprile 1859], in *Enchiridion delle encicliche*, a cura di E. Lora, R. Simionati, II, Bologna, Edb, 1996, pp. 418-423.

[41] G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* cit., pp. 353-358 e 367-370; L. Lenzi, *Tra liberalismo e Risorgimento*, in L. Lotti (a cura di), *Storia della civiltà toscana.V. L'Ottocento*, Firenze, Le Monnier, 1998, pp. 121-140.

[42] *Atti e documenti editi e inediti del Governo della Toscana dal 27 aprile in poi*, I, Firenze, Stamperia sopra le Logge del Grano, 1860, pp. 43-44.

[43] Archivio Arcivescovile di Firenze, *Segreteria degli arcivescovi*, *Giovacchino Limberti* (d'ora in poi AAF, *Limberti*), b. 4, fasc. 8, n. 2, lettera di G. Antonelli a G. Limberti, 5 maggio 1859.

[44] F. De Feo, *Giovacchino Limberti*, in *Carteggi di Cesare Guasti*, a cura di Id., VIII, Firenze, Olschki, 1982, p. 28.

[45] Cfr. la lettera di Limberti a G. Arrigoni (arcivescovo di Lucca) del 9 maggio 1859, in P.G. Camaiani, *Dallo Stato cittadino* cit., pp. 398-399 e, sulle posizioni di Limberti, ivi, pp. 381-389.

[46] AAF, *Limberti*, b. 4, fasc. 8, n. 1, minuta di lettera di Limberti ad Antonelli, 16 maggio 1859.

[47] Ivi, n. 8, circolare di Limberti al clero dell'arcidiocesi fiorentina, 15 maggio 1859.

[48] Ivi, n. 10, lettera di B. Ricasoli a Limberti, 20 maggio 1859 e n. n. 9, minuta di lettera di Limberti a Ricasoli, 20 maggio 1859.

[49] *Atti e documenti editi e inediti* cit., pp. 94-98.

[50] F. De Feo, *Giovacchino Limberti* cit., p. 30.

[51] AAF, *Limberti*, b. 89, fasc. 2, n. 3 e n. 5, minute di lettere di Limberti ad E. Poggi (ministro della giustizia, con delega agli affari ecclesiastici), 27 maggio 1859.

[52] Ivi, n. 4 e n. 6, lettere di Poggi a Limberti, 27e 28 maggio 1859.

[53] M. Tabarrini, *Diario 1859-1860*, Firenze, Le Monnier, 1959, p. 45.

[54] AAF, *Limberti*, b. 89, fasc. 2, n. 7, copia di lettera di V. Salvagnoli (ministro degli affari ecclesiastici) a Limberti, 7 giugno 1859 e n. 8, lettera del ministero degli affari ecclesiastici a Limberti, 13 luglio 1859.

[55] Ivi, n. 4, appunti di Limberti s.d.

[56] Il decreto, datato 28 aprile 1859, è in *Atti e documenti editi e inediti* cit., pp. 16-17.

[57] *Cronaca contemporanea*, «La Civiltà cattolica», X (1859), serie IV, vol. II, pp. 749-750.

[58] M. Tabarrini, *Diario* cit., p. 44.

[59] A. Vannucci, *I martiri della libertà italiana dal 1794 al 1848*, Firenze, Le Monnier, 1860[3], p. 378.

[60] *Iscrizioni del prof. Luigi Muzzi e sonetto del poeta Giuseppe Pieri a memoria delle vittime di Curtatone e Montanara*, Firenze, Tip. e Cart. Spiombi all'insegna della SS. Annunziata, 1859, pp. 3-9.

[61] [D. Novelli], *Per l'anniversaria commemorazione dei toscani che il 29 maggio 1848 in diseguale battaglia a Curtatone e Montanara fortissimamente combattuta morirono. Discorso letto in S. Croce di Firenze il 28 maggio 1859*, Firenze, Stamperia sulle logge del grano, 1859, pp. 10-14.

[62] *Il clero e la nazione. Discorso del professor Luigi Crescioli canonico teologo*, Firenze, Grazzini, Gianni e c., 1859, pp. 6-13.

[63] F. De Feo, *Giovacchino Limberti* cit., pp. 32-34.

[64] Pio IX, *Qui nuper* [18 giugno 1859], in *Enchiridion* cit., II, pp. 424-427.

[65] AAF, *Limberti*, b. 10, fasc. 18, n. 32, minuta di lettera di Limberti ad A. Franchi (segretario della S. Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari), 27 marzo 1867. Il sacerdote aveva manifestato pubblicamente la sua «disapprovazione per il contegno preso dalle autorità ecclesiastiche» («non escluso il Pontefice») e collaborato con il governo per qualche «funzione politico-religiosa». Cfr. anche P. Fasano, *Bianchi, Brunone*, in *Dizionario biografico degli italiani*, X, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1968, pp. 72-73.

[66] *Cronaca contemporanea*, «La Civiltà cattolica», XI (1860), serie IV, VII, p. 111.

[67] *Orazione letta in Santa Croce di Firenze il IV. Giugno del MDCCCLX nell'anniversario solenne dei morti per la patria a Curtatone e Montanara il XXIX. Maggio MDCCCXLVIII. dal cav. can. Brunone Bianchi accademico della Crusca e iscrizioni di Zanobi Bicchierai*, Firenze, Stamperia Reale, 1860, pp. 6, 8, 12-13 e 17-18.

[68] *I morti per la patria. Versi al popolo del poeta Giuseppe Pieri*, Tip. e Cart. Spiombi all'insegna della SS. Annunziata, 1860.

[69] P. Prezzolini, *Alla festa dello Statuto poteva opporsi l'episcopato toscano? – No*, Firenze, Tip. Barbèra, 1860. Cfr. AAF, b. 86, fasc. 2, n. 20, copia del decreto di Limberti, 26 maggio 1860.

[70] *Orazione in ricordanza dei morti toscani a Curtatone e Montanara del sac. Dott. Pietro Prezzolini pubblicata il 4 giugno 1860 in soccorso dei nostri fratelli siciliani*, Tip. e Cart. Spiombi all'insegna della SS. Annunziata, 1860.

[71] *Cronaca contemporanea*, «La Civiltà cattolica», XI (1860), serie IV, vol. VII, p. 111.

[72] [Raffaele Ballerini], *Rivista della stampa italiana*, ivi, pp. 194-206 (citazioni a p. 196).

[73] *Ibidem*, pp. 198, 200-201, 204-206.

[74] AAF, *Limberti*, b. 87, fasc. 13, n. 4, minuta di lettera a G. Chiarugi (pievano di San Lorenzo al Borgo) e alla prefettura di Firenze, 28 maggio 1860.

[75] Cfr. Archivio storico della Provincia toscana dei padri minori conventuali, corda 2, fasc. 1, s.fasc. 1, ins. 1, n. 7, minuta di lettera del padre guardiano di Santa Croce a F. Bartolommei (gonfaloniere di Firenze), 3 giugno 1862.

[76] *Orazione in ricordanza dei morti toscani a Curtatone e Montanara recitata nel giorno XXVIII maggio MDCCCLXII nella Chiesa di Santa Croce di Firenze dal sac. Pietro Prezzolini*, Firenze, coi tipi di M. Cellini e C. alla Galileiana, 1862, p. 4.

[77] Ivi, pp. 12-14.

[78] *Quattordicesime esequie anniversarie da celebrarsi nel Tempio di S. Croce il 28 maggio 1862 pe' morti di Montanara e Curtatone*, Firenze, coi Tipi di Giuseppe Mariani, 1862, pp. 5 e 10.

[79] *Nell'anniversario solenne dei toscani morti per l'Italia il 29 maggio 1848 a Montanara e Curtatone. Orazione detta dal priore cav. Carlo Del Re in Santa Croce di Firenze il primo giugno 1863*, Firenze, coi tipi di M. Cellini e C. alla Galileiana, 1863, pp. 5-6 e 11-13.

[80] *Elogio funebre del pievano Giuseppe Barzacchini letto nella chiesa di San Giovanni Maggiore per le solenni esequie del 27 Febbrajo 1868 dall'abate dott. Andrea Bertoli*, Firenze, Tip. Nazionale, 1868, p. 12.

[81] Cfr. *Discorso letto in S. Croce di Firenze il 29 maggio 1865 nel solenne anniversario dei morti per la patria a Curtatone e Montanara il 29 maggio 1848 dal canonico della cattedrale di Pistoja P. Gherardo Tozzi*, Firenze, Giuseppe Mariani, 1865, pp. 9-13.

[82] F. De Feo, *Giovacchino Limberti* cit., pp. 64-68.

[83] AAF, *Limberti*, b. 89, fasc. 2, n. 14, minuta di lettera di Limberti a R. Sollazzi (proposto di Empoli), 24 maggio 1867; ivi, b. 12, fasc. 19, n. 18, lettera di A. Arrigoni (maestro di Sesto Fiorentino) a Limberti, 22 maggio 1866, con minuta di risposta.

[84] C. Burzagli, *Tra piccola e grande patria* cit., pp. 290-299.

[85] E. Gentile, *La Grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*, Roma-Bari, Laterza, 2006[3], pp. 42-55 e 94-154.

[86] Numerosi esempi in G.M. Finaldi, *Italian National Identity in the Scramble for Africa. Italy's African Wars in the Era of Nation-building, 1870-1900*, Bern, Lang, 2009, pp. 213-225 e 263-293.

[87] Cfr. F. Traniello, *Religione e nazione*, in A. Roccucci (a cura di), *La costruzione dello Stato-nazione in Italia*, Roma, Viella, 2012, pp. 231-237.

[88] L. Demofonti, *Fede religiosa e amor di patria nell'episcopato italiano dopo l'Unità*, in L. Ceci, L. Demofonti (a cura di), *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di Guido Verucci*, Roma, Carocci, 2005, pp. 95-111.

[89] Leone XIII, *Sapientiae christianae* [10 gennaio 1890], in *Enchiridion delle encicliche*, a cura di E. Lora, R. Simionati, III, Bologna, Edb, 1997, pp. 543 e 537.

[90] A. Conti, *Intorno ai casi d'Affrica*, «Rassegna nazionale», IX (1887), n. 4, p. 726.

[91] *I doveri del soldato. Trattatello del prof. Augusto Conti*, Firenze, Tipografi Barbèra, Bianchi e c., 1859.

[92] A. Conti, *Intorno ai casi* cit., pp. 720-722.

[93] «A Saati e a Dogali/ ove affrontatisi con migliaia d'Abissini/ caddero il 25 e il 26 gennaio 1887/ Cinquecento Italiani/ fu sospiro ultimo de' prodi/ *Va' peregrino in Italia e narra/ Che noi siam morti per suo amore/* e qui nel tempio delle grandi memorie/ all'addio estremo risponde la Patria/ *Benedette in eterno anime care/ Che deste a' figli miei esempio non perituro*». Cfr. *Cronaca della Città*, «La Nazione», 18 marzo 1887, p. 3. La targa, come quella per i caduti del '48, fu rimossa negli anni Trenta del Novecento.

[94] *Cronaca della Città*, ivi, 16 e 17 febbraio 1887, p. 3.

[95] *Cronaca della Città*, ivi, 10 marzo 1887, p. 3.

[96] E. Cecconi, *Lettera pastorale al clero e al popolo dell'arcidiocesi fiorentina. Il mondo ai piedi del re pacifico*, Firenze, Tip. della SS. Concezione di Raffaele Ricci, 1887, pp. 4-5.

[97] *Cronaca della Città*, «La Nazione», 12 marzo 1887, pp. 2-3.

[98] *Responsum S. Poenitentiariae quoad cantum hymni ambrosiani* [13 marzo 1888], «Acta Sanctae Sedis» XXI (1888), p. 64.

[99] *Cronaca della Città*, «La Nazione», 28 marzo e 2 aprile 1887, p. 3.

[100] *Orazione funebre detta dal prof. sac. Leopoldo Guerrieri nella Chiesa di S. Felice in Piazza il 29 marzo giorno de' funerali solenni pei valorosi soldati caduti in disuguale battaglia sulle spiagge africane e per le vittime miserande dei terremoti nella Liguria*, Firenze, Tip. A. Ciardi, 1887, pp. 6-14. Ringrazio la dott.ssa Antonella Imolesi per avermi messo a disposizione l'opuscolo, conservato presso la Biblioteca comunale A. Saffi di Forlì.

[101] *Cronaca della Città*, «La Nazione», 15 marzo e 30-31 maggio 1887, p. 3.

[102] G. Cavagnini, *Soffrire, ubbidire, combattere. Prime note sull'episcopato italiano e la guerra libica (1911-1912)*, «Rivista di storia del cristianesimo», VIII (2011), n. 1, pp. 27-44.

[103] «L'Osservatore romano», 21 ottobre 1911, p. 1.

[104] Per un inquadramento della questione, cfr. M. Caponi, *Liturgie funebri e sacrificio patriottico: i riti di suffragio per i caduti nella guerra di Libia (1911-12)*, «Rivista di storia del cristianesimo», X (2013), n. 2, di prossima pubblicazione.

[105] *Notificazione della Curia* [12 ottobre 1911], «L'Unità cattolica», 12 ottobre 1911, p. 2.

[106] AAF, *Segreteria degli arcivescovi*, *Alfonso M. Mistrangelo* (AAF, *Mistrangelo*), b. 106, fasc. 10, n. 15, appunto manoscritto di A. Cassulo (vicario generale) s.d.

[107] *Sotto il Cupolone*, «Il Popolo», 16 novembre 1912, pp. 2-3.

[108] P.L. Ballini, *Il movimento cattolico a Firenze (1900-1919)*, Roma, Cinque Lune, 1969, p. 243.

[109] G. Spadolini, *Giolitti e i cattolici (1901-1914). Con documenti inediti*, Firenze, Le Monnier, 1960, p. 236.

[110] *Conferenza e Contraddittorio. Il trionfo del nostro oratore*, «Il Popolo», 16 dicembre 1911, p. 2.

[111] *Imponente dimostrazione ad un reduce da Tripoli*, ivi, 3 febbraio 1912, pp. 2-3.

[112] *Corrispondenze*, ivi, 4 maggio 1912, p. 3.

[113] P.L. Ballini, *Il movimento cattolico* cit., pp. 264-265.

[114] AAF, *Mistrangelo*, b. 59, fasc. 23, n. 1, lettera circolare di F. Guasconi (presidente dell'Unione elettorale cattolica fiorentina), 6 dicembre 1912.

[115] Federazione giovanile diocesana fiorentina, *Resoconto del 1° Convegno. 17 marzo 1912*, Firenze, Tip. Arcivescovile, 1912, pp. 14-15 e 24-25.

[116] *La guerra Italo-turca*, «Il Popolo», 18 maggio 1912, p. 2.

[117] Archivio Segreto Vaticano, *Segreteria di Stato*, 1911, rubr. 3, fasc. 1, n. 51029, lettera di A.M. Mistrangelo a R. Merry del Val (segretario di Stato), 3 giugno 1911.

[118] *Vita nostra*, «Italia nova», 25 ottobre 1911, p. 4.

[119] *Solenne inaugurazione dell'anno scolastico 1911-12*, ivi, 28 dicembre 1911, pp. 4-5.

[120] Come l'iscrizione nella chiesa di Petriolo, che domandava a Dio di concedere il premio della santità ai morti «*per la grandezza della gloria d'Italia/ per la civiltà cristiana*» (*Corrispondenze*, «Il Popolo», 16 marzo 1912, p. 3). Altri esempi in M. Caponi, *Una diocesi* cit., p. 233; P.L. Ballini, *Il movimento cattolico* cit., pp. 253-254.

[121] AAF, *Cancelleria*, *A.M. Mistrangelo*, b. 12, fasc. 14, nn. 1-2, bozze a stampa *Preghiera recitata nella solenne chiusura della predicazione sulla Passione di Gesù durante il duodenario dei Defunti del 1911 nella Chiesa d'Or San Michele*, [novembre 1911]; G.F., *Ad Or S. Michele*, «Il Popolo», 18 novembre 1911, p. 2.

[122] *Associazione del Rosario Perpetuo*, ivi, 3 febbraio 1912, p. 2.

[123] D. Menozzi (a cura di), *Religione, nazione e guerra nel primo conflitto mondiale*, sezione monografica di «Rivista di storia del cristianesimo», III (2006), n. 2, pp. 305-422; A. Becker, *Chiese e fervori religiosi*, in S. Audoin-Rouzeau, J.-J. Becker (a cura di), *La prima guerra mondiale*, ed. it. a cura di A. Gibelli, II, Torino, Einaudi, 2007, pp. 113-123; C. Stiaccini, *La Chiesa, l'Italia e la guerra*, ivi, pp. 125-135; G. Procacci, D. Menozzi, S. Soldani (a cura di), *Un paese in guerra. La mobilitazione civile (1914-1918)*, Milano, Unicopli, 2010, pp. 269-315.

[124] M. Caponi, *Una diocesi in guerra* cit., pp. 231-255.

[125] D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 15-46.

[126] A.M. Mistrangelo, *Avvertenza* [14 giugno 1915], «Bollettino dell'arcidiocesi di Firenze», 25 giugno 1915, p. 84 e M. Cioni, *Avvertenza* [3 giugno 1915], ivi, p. 86.

[127] Don Ferrante [E. Pistelli], *Ancora la Pastorale di S.E.*, «Il Nuovo giornale», 23 aprile 1916, p. 3; Id., *Secondo l'intenzione...*, ivi, 23 luglio 1916, p. 3.

[128] A.M. Mistrangelo, *L'Indice. Conferenza pronunciata nella solenne tornata dell'Accademia di Religione Cattolica a Roma, il 15 giugno 1916, nell'Aula Massima della Cancelleria Apostolica*, Monza, Scuola Tipografica Editrice Artigianelli, 1916, pp. 3-5.

[129] *Per la festa dei Santi Apostoli Pietro e Paolo*, «Bollettino dell'arcidiocesi di Firenze», 30 giugno 1918, pp. 86-88.

[130] *Ringraziamento per la vittoria*, ivi, novembre-dicembre 1918, pp. 133-134.

[131] *Preghiera del popolo italiano pei suoi soldati in guerra scritta dal P. Giovannozzi d.S.P.*, Firenze, Scuola Tip. Calasanziana, 1915.

[132] M. Caponi, *Il culto dei caduti nella Chiesa cattolica fiorentina (1914-1926)*, «Rivista di storia del cristianesimo», VIII (2011), n. 1, pp. 63-90. In generale si veda X. Boniface, *Les Églises et les soldats morts à la guerre (1914-1918)*, in F. Cochet, J.-N. Grandhomme (sous la dir. de), *Les soldats inconnus de la Grande Guerre: la mort, le deuil, la mémoire*, Saint-Cloud, Soteca 14-18 Éditions, 2012, pp. 43-61.

[133] *All'ombra del Cupolone*, «L'Unità cattolica», 19 giugno 1915, p. 3.

[134] *All'ombra del Cupolone*, ivi, 9 novembre 1915, pp. 3-4.

[135] *Religione e patria*, «Il Nuovo giornale», 15 giugno 1915, p. 3.

[136] AAF, *Mistrangelo*, b. 102, fasc. 1, n. 59, lettera anonima a Mistrangelo, 3 giugno 1915.

[137] *Relazione del Segretariato d'Oltrarno per le famiglie dei militari sotto le armi (1° giugno-31 dicembre 1915)*, Firenze, Tip. Giannini, 1916, p. 4.

[138] Archivio storico del Comune di Firenze, *Comune di Firenze*, *Affari generali*, *Affari diversi*, *Affari risoluti. Sindaco prof. Bacci Orazio 1916-1917*, CF 4888, fasc. 1, s.fasc. «Comitato».

[139] *Il concetto e il sentimento di Patria (dalla conferenza tenuta dal Can. Dott. E. Magri in Borgo S. Lorenzo)*, «Messaggero del Mugello», 3 ottobre 1915, pp. 1-2.

[140] *Per implorare vittoria alle armi italiane*, «Il Rosario. Memorie domenicane», 1° luglio 1915, p. 412.

[141] *Il soldato predicatore*, «Avanti!», cronaca di Firenze, 7 novembre 1915, p. 5.

[142] [S.] Celata, *Patriottismo senza odio*, «L'Unità cattolica», 12 novembre 1915, p. 1.

[143] *Cronache Fiorentine*, «La Squilla», 31 marzo 1916.

[144] AAF, *Mistrangelo*, b. 42, fasc. 5, n. 37, lettera di F. Caterini (procuratore generale dei frati predicatori) a Mistrangelo, 22 maggio 1918.

[145] Società Nazionale Dante Alighieri - Comitato Fiorentino, *In memoria dei soci morti per la patria. Parole del Vicepresidente E. Pistelli all'Assemblea del 21 maggio 1916*, Firenze, Giuntina, 1916.

[146] G. Giovannozzi, *Ars et Fides. Discorso letto nella cappella detta* dei pittori *nel Chiostro della SS. Annunziata in Firenze il 14 dicembre 1916 celebrandovisi un solenne funerale per le anime degli artisti morti in guerra*, Firenze, Rassegna nazionale, 1917 (estratto dalla «Rassegna nazionale», 16 gennaio 1917).

[147] P.[adre] D.[omenico] B.[assi], *Parole di commemorazione dette nel suffragio solenne del 2 novembre 1915 nel collegio convitto alla Querce per Eugenio Vajna De Pava sottoten. volontario degli alpini caduto eroicamente a Plezzo il 21 Luglio 1915*, Firenze, Tip. Domenicana, 1916, pp. 3 e 13-14.

[148] *Cronaca Fiorentina e corrispondenze*, «La Squilla», 1° settembre 1917, p. 3; *Il momento attuale ed i cattolici. Conferenza di Mons. Venanzio Bini*, «Stella cattolica», 22 settembre 1917, p. 1.

[149] Archivio centrale dello Stato, *Ministero dell'Interno*, *Direzione generale di pubblica sicurezza*, 1918, b. 66, fasc. K2, rapporto di R. Zoccoletti (prefetto di Firenze) al ministero dell'Interno, 5 giugno 1918.

[150] Si veda il contributo di B. Bocchini Camaiani, *Chiesa toscana tra tradizione cattolico-liberale e intransigentismo*, in M. Cervelli, D. De Venuto (a cura di), *La Toscana nella costruzione dello stato nazionale dallo Statuto toscano alla Costituzione della Repubblica. 1848-1948*, Firenze, Olschki, 2013, pp. 117-140.

[151] Felice da Porretta, *Discorsi ai soldati recitati nel Duomo di Firenze nel 1916. Schemi raccolti e pubblicati da Vincenzo Messeri*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1917, pp. 31-32.

Francesco Dei

Dopo la selva. Fascismo e antisemitismo nella cultura cattolica del «Frontespizio» (Firenze, 1929-1940)

1. Con l'anno di grazia 1929 cominciò a Firenze il tempo del «Frontespizio» e finì il tempo degli integristi, dei selvaggi e dei salvatici. L'avvicendamento aveva anzitutto un significato: alla causa di una cultura antiborghese o antimoderna si poteva contribuire con molto maggiore conformismo, con molto minore antagonismo e isolamento, di quanto fosse avvenuto fino ad allora. Dirigeva il nuovo mensile – nato come bollettino della LEF, poi autofinanziato dai più stretti collaboratori e passato infine, nel 1931, ai solidi tipi di Vallecchi[1] – il maestro di scuola Piero Bargellini, che appunto si era addestrato alla pubblicistica scrivendo tanto su «Fede e Ragione», il periodico integrista del sacerdote fiesolano Paolo De Töth, quanto sul «Selvaggio» di Mino Maccari; e che aveva maturato le sue predilezioni letterarie sui libri dei due grandi scrittori convertiti del Novecento toscano, i «selvatici» Giovanni Papini e Domenico Giuliotti. In che consisteva, al volgere del decennio, il declino di queste proposte culturali, differenti per tono, simpatie politiche e segno religioso, ma convergenti nell'aggressione a idoli polemici connessi al «moderno» come il liberalismo, l'illuminismo, il socialismo, il popolarismo, l'idealismo, l'internazionalismo?

Legata a mons. Umberto Benigni e alle sue ossessioni antimassoniche, nonché editrice precoce dei *Protocolli dei Savi di Sion*, la rivista ultratomista di Fiesole cessava le pubblicazioni proprio con la fine del '29, inadeguata a un contesto di incontro solenne tra regime fascista e Chiesa cattolica verso il quale don De Töth non aveva del tutto taciuto dubbi e insoddisfazioni[2]. Da parte loro, Giuliotti e Papini se ne uscivano ormai con volumi più retratti rispetto alla foga cattolico-reazionaria di cui nel 1923 avevano imbottito, a quattro mani, il torrenziale *Dizionario dell'omo salvatico*[3]: destinati entrambi – seppure per vie non poco diverse – a riorientare in senso meno fustigatorio e brigantesco, meno chiassoso e irruente, il disagio avvertito fin dagli inizi del secolo davanti all'irrompere della società di massa. Tanto l'uno quanto l'altro, in ogni caso, non avrebbero avuto difficoltà a lasciarsi coinvolgere, fin dal principio, nella nuova esperienza frontespiziana.

Quanto al «Selvaggio», da ormai un lustro grancassa dello Strapaese toscano, abbandonò Firenze nello stesso '29 per trasferirsi a Siena, poi a Torino e infine a Roma, seguendo gli spostamenti di un Maccari intenzionato a preservarsi qualche

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 327-359
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

spazio di anticonformismo e di antiretorica; ne sarebbe derivato il ripiegamento su una polemica disincantata di sapore più urbano e un'attenuazione, pur graduale, della ringhiosità sprezzantemente provinciale con cui il «Selvaggio» aveva espresso in origine gli ardori squadristico-garibaldini della piccola borghesia anarcoide di paese (abbastanza prossima al fascismo rurale e sovversivo di Farinacci, e non certo insensibile a movenze anticlericali[4]), e che in un secondo momento – dopo l'emarginazione del ras di Cremona negli equilibri nazionali del Pnf – era stata piegata a una linea più culturale e di costume: all'assalto contro le mode corruttrici di una modernità 'metropolitana' e livellante, vista come estranea a quei valori di autenticità morale, artistica e spirituale che avevano messo radice, all'ombra del campanile, nelle zolle dell'Italia più remota e riottosa[5]. Una lotta antiborghese talmente generica, quella di Maccari, a tal punto umorale e moralistica, che facilmente si era potuta aprire ai contributi cattolici di un Bargellini, né si era peritata di approvare una Conciliazione che finalmente sgomberava il campo da laicismi d'importazione. E se era riflesso comune, nel discorso dell'antiborghesismo toscano, rinvenire nell'ebreo emancipato un frutto particolarmente compiuto delle tendenze materialistiche e dissolutrici, era stata la firma più illustre – e non cattolica – del «Selvaggio», nel dicembre del 1928, a portare avanti un ragionamento organicamente e politicamente antisemita, che arricchiva di considerazioni occidentaliste e fasciste un complottismo che aveva poco da invidiare, sebbene spoglio di affondi teologico-metafisici, alle tesi dell'integrismo cattolico:

> […] bolscevichi, massoni, socialisti, radicali, repubblicani, democratici, liberali ecc. fanno la pioggia e il bel tempo o si danno la mano per servire il Re d'Israele. […] In realtà la civiltà occidentale, o cristiana, come vogliamo chiamarla, è minata alla base; è contaminata furiosamente, si sgretola ogni giorno più da tutte le parti; ha l'acqua alla gola. Coloro che vedono chiaro e a fondo assistono sgomenti al tragico sfacelo di ogni paese d'Europa. Quanto a noi non vediamo che il fascismo come istrumento di resistenza contro tanta rovina. Il Fascismo, noi lo consideriamo anzi nato provvidenzialmente per questo: per opporsi a tutte le forze disgregatrici che nel giudaismo hanno il vero e più o meno occulto esponente e per salvare e restituire al mondo occidentale la sua meravigliosa civiltà[6];

tantoché Ardengo Soffici – lui l'autore dell'articolo – suggeriva ai lettori la consultazione di quei *Protocolli* che già lo avevano interessato ad apertura di decennio[7]. Non stupisce che dieci anni dopo, lo scrittore e pittore di Poggio a Caiano – l'esempio più clamoroso ed estremo di ex futurista 'ritornato all'ordine' nella cultura artistica dell'Italia postbellica – dovesse bruciare il suo grano d'incenso all'antisemitismo di regime sul romano «Quadrivio», il settimanale culturale di Telesio Interlandi, invitando sì a usare cautela e accortezza estetica nelle campagne intimidatorie contro l'arte «ebreizzata» – facilmente esposte a grossolanità magari sordide –, ma avallando per contrasto l'«irruenza che è, invece, necessaria

nella polemica strettamente politica»[8]. Affondi antisemitici, tuttavia, che Soffici si sarebbe esentato da riproporre sulle colonne del periodico di Bargellini, sul quale doveva pubblicare qualche raro intervento prima di diventarne, tra il '38 e il '40, addirittura uno dei tre condirettori.

«Il Frontespizio», quantomeno nella sua linea predominante, nacque dunque come mensile di rasserenata ma non per questo meno combattiva acclimatazione concordataria, alla fuoriuscita da Strapaese e da tetri settarismi integristi: espressione di una cultura cattolica che voleva riconquistare appieno il palcoscenico nazionale, svalutando le correnti intellettuali laiche – a cominciare dagli idealismi – e rivolgendosi principalmente a un pubblico urbano non disinteressato all'offerta divulgativa che la rivista andò via via potenziando, con un contestuale successo editoriale che toccò nel '37 le 15.000 copie, dalle 5.000 che erano sette anni prima[9]. A essere avvertita dal gruppo fiorentino, che in questo si differenziava dagli ambienti milanesi dell'Università del Sacro Cuore, con i loro programmi filosofici e scientifici a forgiatura di una classe dirigente cattolica per l'Italia fascista, era soprattutto l'esigenza di una nuova letteratura e arte figurativa cristiana, sia creativa sia critica; di un'espressività ardimentosa e schietta nel rifarsi al medioevo italiano e toscano[10], ma anche disinvolta e aggiornata, spoglia delle insulsaggini della produzione di pietà e capace di tenere presenti le grandi esperienze europee, nella convinzione (ancorché non sempre ferma, soprattutto in Bargellini[11]) di poter dare adeguata e più o meno apologetica lettura anche dei prodotti più inquietanti della narrativa continentale – senza indulgere per questo ad impeti estetizzanti che equiparassero poesia e preghiera[12].

Fondava la rivista un nucleo di trentenni, alcuni di formazione tecnica e passati da una sensibilità strapaesana più raccolta che aggressiva, come lo scrittore-agrimensore Nicola Lisi e il poeta Carlo Betocchi impiegato alla Provincia, altri provenienti da studi umanistici e contrassegnati magari da un più irregolare profilo religioso, come Augusto Hermet o Arrigo Levasti (ma brevissima fu la collaborazione di quest'ultimo). C'erano poi le presenze mature e di richiamo, quella di Giuliotti e quella più attiva e centrale di Papini, mentre vegliava con scrupolo sulla piena ortodossia del periodico – un periodico che mai ebbe a chiedere autorizzazioni ecclesiastiche – un preparatissimo prete romano di origine lucana, Giuseppe De Luca, pure fitto collaboratore in forma sempre anonima o pseudonima[13]: era lui, sul «Frontespizio» o su altri giornali, a frenare gli ambigui misticismi sui quali si arrischiava Hermet[14]; a contenere Giuliotti nelle sue sdegnose e liquidatorie considerazioni su cultura e senso del sacro nel clero contemporaneo[15]; a fornire l'orecchio più sottile a un'ulteriore componente della compagine del «Frontespizio», quei letterati ventenni di sofisticate ansie spirituali, spiccatamente permeati di cultura d'Oltralpe, che nel corso degli anni, attorno al francesista ligure Carlo Bo, avrebbero fatto della rivista l'organo di incubazione dell'ermetismo fiorentino[16].

2. Anche su un altro piano si stringeva l'intesa di De Luca e Bargellini, godendo pure dell'approvazione di Papini. Era l'antipatia netta, per quanto obliquamente esplicitata, nei confronti del laicato organizzato, delle tendenze socialeggianti e politicheggianti dell'Azione cattolica e dei suoi gruppi intellettuali, di coloro insomma che fossero decisi a serbare, davanti al fascismo, una qualche specificità d'intervento sociale[17]: modalità di impegno similborghesi, convegnistiche o ricreative, in ogni caso grigiamente modernizzanti e spersonalizzanti, in cui i «frontespiziai» avvertivano a torto o a ragione un vecchio sentore sturziano, e che in ogni modo parevano espressione di un'attitudine ancora preconcordataria, quasi il residuo di un'epoca della storia d'Italia in cui i cattolici erano stati giocoforza *parte* da organizzare, non forza slanciata con baldanza – in una cornice di provvido intreccio politico-religioso – alla riappropriazione della cultura nazionale[18].

Tuttavia, l'ottima disposizione del «Frontespizio» nei confronti del regime non ebbe i tratti (almeno fino al '38, anno in cui l'ortodossia confessionale della rivista cominciò peraltro a incrinarsi) dello schiacciamento e della compromissione politica che si addissero all'iniziativa culturale del francescano Agostino Gemelli. Nei primi quattro o cinque anni della rivista, a scarseggiare furono i riferimenti all'attualità politica in generale, al netto di qualche significativo intervento di De Luca in merito al sostegno che a dire di alcuni commentatori cattolici – questi sì di trascorsi popolari, com'era il caso di Igino Giordani – i cristiani dovevano apportare all'azione della Società delle Nazioni: senza delegittimare l'organismo ginevrino, il sacerdote metteva in guardia da una forma di indebita ed equivoca politicizzazione dell'impegno cattolico, sottolineando la non coincidenza fra la giustizia e la carità religiosamente intese, e un umanitarismo internazionale che affondava le sue radici nelle astrazioni dell'illuminismo laico[19]. Alla replica di Giordani, comparsa sull'«Avvenire d'Italia», Bargellini domandava a De Luca una breve controrisposta, «che disilludesse tanti cattolici sullo spirito, sulla finalità e sul carattere ebraico e massonico di quella istituzione. Non fu posto anche il veto contro il Papa? Al solito solamente lei potrebbe mettere bene i punti sugli i»[20]. Redatta e spedita alla rivista anche questa nota ulteriore, De Luca chiedeva tuttavia e infine otteneva di evitarne la pubblicazione (il contenuto rimane pertanto ignoto), restio com'era a proseguire – peraltro sotto nomi fittizi – la controversia con Giordani, uomo a lui caro pure nella distanza delle posizioni[21].

Passarono pochi mesi e il tema antisemita si affacciò di nuovo, nel marzo 1931, nel carteggio tra il direttore fiorentino e il consulente romano[22]. Bargellini si diceva interessato, dietro suggerimento del francesista della Cattolica, Francesco Casnati, e di un amico non meglio specificato, ad aprire sul «Frontespizio» una serrata campagna polemica, di segno antirisorgimentale e/o antisemitico: aggiungendo però che «a me la questione della cospirazione mondiale ebreo-massonica m'è sempre stata antipatica, e quasi sudicia mi pare quando scende a questione

di banca o di università, ma forse è innegabile una influenza intellettuale e morale»[23]. La traccia da seguire, scriveva il direttore, poteva essere insomma quella di Benrubi, l'ebreo d'invenzione – vi ritorneremo più estesamente – comparso in un volume papiniano di recentissima pubblicazione, che già Bargellini aveva recensito rendendogli il merito di aver delineato i «caposaldi per una fitta campagna antisemita»[24]. Sennonché De Luca, pur protestando la sua ignoranza, tarpava l'iniziativa del suo corrispondente, sostenendo l'inopportunità e l'alone ottocentesco di simili vittimismi di parte cattolica[25]. E tornando a riflettere a stretto giro sulla questione, vergava una seconda missiva per mettere in guardia da strumentalizzazioni reazionarie ed esclusiviste dell'antisemitismo politico, alla foggia cioè dell'Action française (o anche del summenzionato articolo di Soffici, se De Luca ne fosse stato a conoscenza):

> Polemica contro l'Oriente ecc. Come sono Massis ecc. Ma l'Oriente non sono umanità? E non deve arrivarci Cristo? Insomma, un cristianesimo democratico, uso Giordani, non lo voglio; ma un cristianesimo reazionario, nemmeno. Tanto più che è facile il passo, nei varii sostenitori, a dire che ciò che pensano loro, è essenziale al cristianesimo. La Chiesa si regola così, e non è nulla fuorché cristiana […]. Se dunque un gran cristiano fu, non so repubblicano; va bene. Fu monarchico, bene lo stesso. Per Cristo e per l'Arte, e per nient'altro, e mi pare che basti. Lei dirà: e l'Italia? Ma sicuro, ma non talmente da escludere altro dove sia Cristo. E così pure per l'Arte. E così, si vien a servir l'Italia e l'Arte, come mai e come nessuno, con una purezza e una grandezza veramente sovrana. Questo il mio pensiero, caro B. Risorgimento, l'Antisemitismo, sono argomenti troppo complessi perché si possa, non so, parlarne come di cosa concreta. Sono *flatus voci*. Caso per caso, volta per volta, è un altro affare. Procedere come un soldato non è procedere come d. Chisciotte[26].

Cosicché l'ecclesiastico lucano, per meglio dissuadere Bargellini (ci sarebbe riuscito in pieno[27]) dall'aprire disagevoli rivisitazioni storiche e ardue polemiche politiche, spostava lievemente il discorso, istituendo un nesso – quello tra una generica teorizzazione antisemita, in senso antiliberale e antirivoluzionario, e un suo specifico impiego controrivoluzionario o sciovinistico – che pareva prescindere dall'opzione, pure praticabile, di una campagna legittimamente cattolica e depurata da cospirazionismi parossistici, conforme insomma a quanto asserito dal magistero romano in tema di minaccia ebraica a un assetto di cristianità senza preclusioni continentali o istituzionali.

Beninteso, neanche De Luca escludeva il ricorso, efficace in quanto occasionale, al pregiudizio antigiudaico. Tantomeno conteneva Bargellini e anzi lo approvava con vivacità[28], quando nella schermaglia culturale questi insisteva – e con quale pesantezza di toni – sull'atmosfera ebraica di ambienti letterari giudicati guasti e insinceri, intrisi di uno snobismo e di un'esterofilia mondana che si compiacevano di attingere, senza le appropriate mediazioni cattoliche, alla

grande narrativa europea, alla letteratura analitica e «immoralistica» dei Proust, degli Svevo, dei Gide, dei Joyce. Era contro la fiorentina «Solaria», dunque, che il futuro sindaco dell'alluvione rinfrescava antichi slanci antiborghesi, additando le ascendenze israelitiche di alcune firme del periodico (Alberto Carocci, Leo Ferrero, Arturo Loria) e di certuni fra i loro sommi riferimenti internazionali:

> Non intendiamo bandire nessun progrom [sic], né proporre nessuna riforma sessuale. Però a ripensarci bene, queste indicazioni possono essere non inutili per scoprire il pallino artistico di Solaria. Un pallino streminizito e marciolente, se è vero, com'è vero, che l'ebraismo (anche se non di razza, di sol gusto) è fatale all'arte. […] il Cristianesimo, passato il primo sfruttamento letterario, è stato esaltato anche dai drammi intimi di un Baudelaire o di un Wilde. Il Cristianesimo non teme dunque nulla dai Gide, Joyce, Proust, Huxley, e quant'altri ne volete aggiungere, «infami» come e quanto volete. C'è di più. Come essi, gli scrittori «infami», dal loro inferno o dal loro purgatorio, non possono che esaltare il Cristianesimo, così, soltanto il Cristianesimo, che non si esaurisce in loro, ma che li comprende, è capace di interpretare e dare un valore alla loro passione. Non gli *snobs* letterari, non gl'indifferenti, non i farisei, non gli impotenti, che campano sui cascami, e speculano sulle deficienze […] per noi essi non sono che i borghesucci che tengono in Piazza Vittorio [al caffè delle Giubbe Rosse, ndr] (dove sorgeva il bellissimo e autentico ghetto degli autentici e simpaticissimi ebrei, e ora sorge il bruttissimo ghetto dei moderni e odiosissimi borghesi) un banchino di cambiavalute culturali per lo sfruttamento delle azioni letterarie di un'impresa, dov'essi non hanno impiegato né una gocciola di sudore né una gocciola di sangue[29].

D'altra parte, se prescindiamo dal rimando alle virtù di una corretta ermeneutica cattolica, parole del genere potevano trovare pieno consenso in chi, senza contiguità con il «Frontespizio», proveniva comunque dal medesimo ceppo strapaesano: nel '29 era stato Fernando Agnoletti, dirigente fascista locale e scrittore in proprio, che sull'organo della federazione aveva salutato *Gli indifferenti* dello scrittore romano Alberto Pincherle *alias* Moravia, come «ignobile romanzaccio, tutto giudeo, la cui indecenza interiore trasuda fino sulla copertina postribolare, anch'essa disegnata da un giudeo»[30]. E anche sull'«Universale» del febbraio 1931, il foglio fascista di sinistra appena fondato dal poeta ventiseienne e insegnante di matematica Berto Ricci, si parlava di un'«ebraica Piazza Vittorio» dove «vanitosi distillatori d'una lingua cifrata, senza idee, né calore umano, s'aggirano nel vuoto con quelle vocine di grilli[31]» (e sarà da tenere presente, la vicenda di Ricci, pur estranea al mondo cattolico e anzi in zuffa con il «Frontespizio», come esempio di notevole evoluzione in senso profondamente e sprezzantemente diverso da quello di Bargellini, malgrado i comuni trascorsi «selvaggi» che affioravano del resto nella sensibile somiglianza di prosa). Ma anche fuori dai recinti dell'antiborghesismo toscano – si veda il caso del critico milanese Giovanni Titta Rosa, di simpatie peraltro antifasciste[32] – non fu scono-

sciuta la tentazione di trovare in «Solaria», o nell'opera di altri scrittori di origine israelitica come Pitigrilli o Guido Da Verona, un che di ebraicamente malsano, agli antipodi di una sanità letteraria di forme tornite, o anche di contenuti virili e positivi[33]. Quello che ancora mancava, e che si sarebbe imposto sulla stampa romana connessa a Interlandi a partire dal '34-'35, era l'identificazione delatoria fra ebraicità, forme artistiche 'degenerate' e antifascismo[34]: una scorciatoia poco proponibile, nella Firenze di inizio decennio, tanto più se teniamo presente i versi che Alessandro Pavolini, il giovane e promettentissimo segretario federale, pubblicava nel '32 proprio sul periodico di Carocci (replicando una collaborazione di cinque anni prima[35]), e se consideriamo che alla pagina culturale del «Bargello» collaboravano regolarmente solariani come Alessandro Bonsanti ed Elio Vittorini.

Tale contenimento dell'antisemitismo a una dimensione puramente moral-culturale perdurò sul «Frontespizio» finché non si fece più esposta la propensione fascista di Bargellini (passato nel frattempo da maestro a direttore scolastico, per poi raggiungere il ragguardevole rango di ispettore centrale del ministero dell'Educazione nazionale), del germanista Guido Manacorda, nuovo collaboratore della rivista, e di un Papini ormai coinvolto – adempiendo a un presunto ruolo di anti-Gentile e anti-Croce – nella più paludata e rispettabile stampa nazionale[36].

3. All'inizio fu un elogio dell'uomo Mussolini, 1933[37]. Si proseguì un anno più tardi con un'aperta confessione di ostilità alla democrazia e con il riconoscimento della funzione storica svolta dal duce nell'indicare una via di azione e di riscatto alla gioventù uscita dalla Grande Guerra[38]. Dopodiché Bargellini cominciò ad assimilare Italia e fascismo, e a dichiarare il fondamento cattolico del fascismo stesso contro la democrazia liberale da un lato, il nazismo tedesco dall'altro: «c'è, se Dio vuole, una concezione latina della società, un collettivismo cattolico, che il Fascismo sdegnoso dei facili estremismi, il Fascismo che ha il senso vivo della nazione: che non è teorico e astratto, ma realistico e dinamico, sta realizzando su fondamenta squisitamente cristiane»[39]. Nel maggio del '35, nell'enumerare le «malattie del secolo», si faceva un unico fascio della patologia relativista, della malattia psicanalitica e di quella stessa «malattia illuministico-umanitaria, fautrice di cosmopolitismo, pacifismo e paneuropeismo», che a suo tempo De Luca aveva evitato di riconnettere a un dato ebraico, mentre adesso ci si domandava con malizia: «Problema aperto: com'è che "portatori" delle tre malattie sopraindicate sono quasi sempre, se non proprio esclusivamente, ebrei? (Einstein, Freud, Zweig, Ludwig, ecc…)[40]». L'apogeo fu nel '35-'36, in risposta alle dichiarazioni collettive degli intellettuali francesi contro l'invasione dell'Etiopia: vedere schierata, a denuncia della guerra coloniale, tutta la cerchia della «Nouvelle Revue Française» (l'universo di riferimento di Bo, di Mario Luzi, di Giancarlo Vigorelli, cioè dei più giovani tra i «frontespiziai»), vedere appaiate

le firme di Gide e dei cattolici Maritain, Mauriac, Claudel, Du Bos[41], fomentò in Bargellini un incattivirsi cattolico-fascista che suonava anche come ritrattazione delle aperture dimostrate nel '31 – contro i frivoli imitatori solariani – nei confronti della letteratura d'Oltralpe, visto che «chi ama Proust non può amare la serenità e virilità italiana».

> Il fenomeno è questo. La cosiddetta letteratura d'élite, quella letteratura malaticcia e malsana, torbida, a fondo sessuale (e omosessuale); quella letteratura decadente, equivoca, abulica; falsa spiritualista, comunistico-promiscua, teofallica, cristiano-bolscevica, pagano-yoga; tutta la letteratura in una parola areligiosa e immorale si è rivoltata, nei suoi massimi e miserabili rappresentanti, contro l'Italia cattolica e fascista. Invertiti confessi e professi, decadenti, puri esteti, onanisti, impotenti ossessionati dalla problematica del sesso; neo-calvinisti che rilustrano l'eresia del servo arbitrio con la simbologia del freudismo; giansenisti ipnotizzati dal peccato necessario e salutare; tutte le sabbie mobili del falso misticismo, del falso umanitarismo, tutti i viziosetti e i virtuosoni della morale naturale e naturalistica, tutti, chi prima e chi poi, si sono rivoltati, chi sospirando chi imprecando, contro l'Italia e i principi di salute religiosa, morale e politica che essa oggi rappresenta, sola e unita, dinanzi a tutto il mondo […]. Questi si son dichiarati per la pace. Qual pace sia la loro, si veda leggendo i loro libri: la pace degli indifferenti, degli abulici, dei dominati, dei passivi, di coloro che commettono il male senza volerlo, che sono in peccato senza saperlo, che si lasciano vivere, anzi che si osservano vivere. Osservarsi vivere. Consiste in questo, la loro arte. Come vivere, perché vivere, per chi vivere, non interessa – interessa osservarsi. Si capisce allora come un colpo di cannone debba disturbare la loro estatica funzione di osservatori. […] Perciò essi atterriscono alla parola guerra, ma si struggono di soavità a quella di peccato. Un colpo di fucile li fa inorridire, ma un milione di parolucce ambigue, sotto censura, eccitano dolcemente le loro ghiandole. La lama di una baionetta li agghiada, ma un cordone di seta e la eutanasia li tenta. Essi han goduto stranamente, come certi stupratori di bambine, quando han sentito parlare di strangolamento [le sanzioni contro l'Italia, ndr]. […].Un popolo latino e cattolico non può riconoscere per sua la voce di una rivista come la Nouvelle Revue Française, dove Gide pontifica, due giudei [Julien Benda e André Suarès, ndr] fan da colonne e il professor Thibaudet fa da guida autorizzata. La Francia, la prima figlia di Roma, non può confondere *la voce del ghetto e del lupanare* con la voce del sangue o peggio dello spirito[42].

Si rileva tuttavia, perfino in questa punta massima di violenza polemica e politicizzata, come non si sviluppi mai un coerente discorso antisemita, prevalendo sempre un uso superficiale e ingiurioso del riferimento agli ebrei: Bargellini non individuava una preminenza giudaica in un fronte europeo «sgretolat[o] dal protestantesimo», «avvelenat[o] dalla massoneria», «preda dei sovieti giudaici»[43], e talvolta evitava pure di annoverare Israele tra i nemici (protestanti, massoni, bolscevichi) dell'Italia concordataria e fascista[44]. Da parte sua, lo psicologo e sociologo Antonio Miotto negava che nella sostanza del pensiero di Marx, consistente in una pura e semplice epopea della violenza, vi fosse una peculiare

impronta ebraica[45]. Pertanto, anche a concentrarci sullo spazio – senz'altro in via di aumento, ma ancora minoritario rispetto a tematiche artistiche, letterarie e apologetiche – dedicato dal «Frontespizio» a motivi di attualità ideologica o politica, non ci sentiremmo di concluderne che l'antisemitismo fosse motivo di grande rilievo nella proposta del mensile fiorentino[46], malgrado la generica e non problematica condivisione, da parte del direttore, degli schemi dell'intransigentismo cattolico in merito agli ebrei.

Quanto al razzismo nazista, l'attenzione e l'opposizione del «Frontespizio» datava dal '34-'35, con un trafiletto di De Luca[47], con un intervento di Manacorda su Rosenberg[48], con un articolo di Papini saturo di pregiudizio antiprotestante e antitedesco[49], con la stroncatura bargelliniana di Evola[50], e con il giovane germanista Rodolfo Paoli che segnalava l'edizione italiana delle prediche del cardinal Faulhaber (aggiungendo però, a riprova dell'anticristianesimo della dottrina razzista, che «i Tedeschi hanno subito profondamente l'influsso dello spirito ebraico, se per combatterlo non hanno trovato di meglio che una teoria ed una pratica di pretta marca ebraica»[51]). L'ultimo numero del 1936 riportava integralmente un articolo antirazzista pubblicato da Berto Ricci su «Critica fascista», a liquidazione dei discepoli italiani di una corrente antitetica all'universalismo latino e cattolico[52]. In realtà era un antirazzismo, quello di Ricci e del suo amico Romano Bilenchi (così come quello di un Vittorini, sebbene estraneo all'esperienza del «Selvaggio» e dell'«Universale»), che si voleva parte di un complessivo tentativo rivoluzionario-fascista di fornire all'antiborghesismo una progettualità economica e politica anziché meramente retorica, depurandolo peraltro dalla refrattarietà antimoderna con cui esso si era intimamente combinato nell'esperienza strapaesana[53]. Cosicché fin dal 1933 – dall'acceso dibattito sulla nuova stazione di Santa Maria Novella – Ricci era passato a propugnare la più antiretorica arte moderna contro i suoi avversari eclettico-conservatori (alla Ugo Ojetti) o classicistico-reazionari (uso Ardengo Soffici), e con effetti non irrilevanti sul piano degli stereotipi antiebraici. Non solo il direttore dell'«Universale» doveva archiviare completamente quel ricorso ingiurioso e moralistico alla parola ebreo, con il quale aveva bollato nel '31 la malsana esterofilia dei solariani, ma finché gli fu possibile avrebbe confutato con forza alcune fra le basi dell'antisemitismo politico in genere, non soltanto nella sua versione razzista: specialmente in relazione a un ebraismo italiano che costituiva nel suo complesso, salvo alcune solidarietà troppo spinte con un ebraismo internazionale poco simpatetico con l'Italia mussoliniana, un nitido esempio di integrazione riuscita[54]. In ogni caso, per Ricci il contributo ebraico alle rivoluzioni politiche e intellettuali dell'Occidente moderno – Ottobre russo compreso – restava innegabile, ma da una parte ne andava ridimensionata la centralità («il pansemitismo col suo volere spiegar tutto non spiega nulla della storia»), dall'altra occorreva rivendicare i meriti storici di quelle stesse rivoluzioni, giunte fatalmente a debellare realtà umane avvizzite e meschine:

> Talmud e Sinagoga, se si aggiunsero alle forze «ariane» a smantellare un feudalismo ombra di se stesso, vuoto di contenuto e di missione, che nessuna violenza e nessuna finzione potevano mantenere in piedi, fecero il proprio interesse ma furono né più né meno che strumenti d'una civiltà chiamata a liberarsi da morte strutture. Talmud e sinagoga non ci danno ragione del biblico Mazzini; né del bisogno di giustizia che è in noi, che si sveglia negli uomini d'ogni razza e latitudine, quando Dio vuole, quando la storia si muove, quando le aristocrazie sono finite, quando le aristocrazie cominciano[55].

Il razzismo e l'antisemitismo andavano pertanto respinti, dal momento che costituivano il nuovo espediente reazionario di una borghesia italiana pseudofascista, messasi a imitare junker prussiani e dittatorelli esteuropei pur di sviare la Rivoluzione, dopo la formazione dell'Impero, dai suoi obiettivi anticapitalistici.

Preoccupazioni del genere erano naturalmente aliene al «Frontespizio». Giunto al luglio del '38, di fronte a quel *Manifesto della razza* che dapprincipio lo aveva sconcertato – così scriveva a Papini – ma che pareva accolto con molta indifferenza dall'opinione pubblica, Bargellini redigeva un trafiletto che egli stesso definiva, nella medesima missiva, «blando o bonario […] tanto per non sembrare davvero troppo assenti e supinamente consenzienti»[56]: riparandosi dietro l'articolo del gesuita Angelo Brucculeri sull'«Avvenire» di Roma, che argomentava la compatibilità tra il manifesto e la dottrina cattolica, si esprimeva però antipatia per il vocabolo *razza*[57].

Proprio nell'estate del '38, d'altro canto, il «Frontespizio» cambiò. Alla direzione unica di Bargellini, sempre più dedito agli impegni ministeriali e soprattutto alla florida attività di divulgatore e autore di libri scolastici, seguiva un triumvirato composto dallo stesso Bargellini, da Papini e da un non cattolico come Soffici; diveniva segretario di redazione, con un ruolo centrale nella definizione della linea, l'aretino Barna Occhini, genero di Papini e fascista di tutto punto, senza scrupoli eccessivi di ortodossia romana. E nel momento in cui il periodico si metteva dunque sulla strada di un inasprimento politico e di un «fanatismo classicista», con screziature immanentistiche, che dovevano mettere in apprensione Bargellini, e nel mentre che De Luca, dal canto suo, andava puntando da tempo su direttrici di studio e d'intervento culturale molto diverse da quelle dei suoi amici fiorentini[58], il gruppo dei più giovani migrava rapidamente verso altre riviste («Letteratura» o «Campo di Marte», per rimanere a Firenze). E in quest'ultimo «Frontespizio» – ma in sostanziale continuità con precedenti atteggiamenti – si poteva anche lanciare una frecciata sarcastica e scandalizzata al «Selvaggio», per aver riportato un passo dal diario di Léon Blum: «da ciò si posson dedurre i rapporti d'intima cordialità fra Strapaese e l'ebreo Blum»[59].

«Frontespizio» cessava le pubblicazioni con il dicembre del 1940. Tre anni più tardi, mentre Papini si rimpiattava alla Verna, Soffici e Occhini avrebbero manifestato con una nuova rivista, «Italia e Civiltà», la loro adesione alla Repubblica Sociale.

4. A confronto dell'accorto e naturalissimo conformismo di Bargellini, di una linea di battaglia culturale tanto aggressiva di piglio quanto esente dalla benché minima stonatura alle orecchie e della Chiesa e del regime (un Bargellini che al massimo poteva entrare in garbata contesa con l'«Osservatore romano» in difesa delle xilografie para-espressionistiche di Pietro Parigi sullo stesso «Frontespizio»[60], ma che non esitava ad accodarsi alla curia fiorentina nel biasimare Giuliotti per il suo libro troppo vivido su Villon[61]), a confronto del futuro sindaco, dicevamo, il profilo di Giovanni Papini risultava di gran lunga più problematico. Come poteva non esserlo? Già capofila dell'avanguardia fiorentina più iconoclasta e antitradizionalista, campione di stroncature e confessioni in pubblico, era irrotto nella turbolenta scena postbellica e nelle più modeste biblioteche di preti e fedeli con il best-seller vallecchiano *Storia di Cristo* (1921). Tornato appieno alla fede cattolica nel corso della redazione del libro, anche grazie al confronto umano e intellettuale con Giuliotti (autore nel 1920 dell'*Ora di Barabba*, nutrito a sua volta di letteratura reazionaria dell'Ottocento francese e convertitosi a un cattolicesimo risentito e provocatorio già al principio degli anni dieci[62]), l'ex Gian Falco del «Leonardo» diventava lo scrittore cattolico più celebrato: ma senza rinunciare al vecchio costume di agitare, con tensione o sovraccarico di toni, l'agonismo estremistico-urtante, poi cupo, infine di regime, della propria voce 'solitaria' di interprete abissale della realtà e dei dilemmi contemporanei. E vale forse la pena di retrocedere ai primi anni del fascismo al potere per ripercorrere le evoluzioni sue e di Giuliotti, i mutamenti di due autori che all'altezza del '22 erano già nel pieno dell'età, rispettivamente 41 e 45 anni.

Nel martellante e truculento *Dizionario dell'omo salvatico*, scritto in coppia in una prosa erudita e scurrile, il gioco era alla più distruttiva e compiaciuta demistificazione di qualsiasi portato della modernità politica, sociale, religiosa, tecnologica: tutto ciò che per l'uomo contemporaneo funzionasse da vettore di emancipazione o di mobilitazione, dall'automobile al militarismo, dall'antimilitarismo al bar, dall'ascensore all'istruzione obbligatoria, dal laicato organizzato alla democrazia, tutto ciò che insomma fosse legato alla società di massa nelle sue varie configurazioni possibili, era ridotto a gesto tanto tracotante quanto nocivo, che ingrigendo e quantificando il mondo, indebolendo la certezza della verità, il senso del sacro, il senso della poesia e della precarietà umana, accelerava per contro un'autodistruzione generale che era in effetti punizione divina. Giuliotti e Papini denunciavano sì, secondo i moduli del cattolicesimo antirivoluzionario e antiliberale, la catena degli errori succedutisi dal Cinquecento al Novecento, cominciando dal protestantesimo per arrivare al bolscevismo e all'anarchia; ed era sbandierando altresì la prima enciclica di Pio XI *Ubi arcano*, oltreché la *Unam Sanctam* e il *Sillabo*[63], che i due salvatici ultrareazionari liquidavano la modernità e ogni tentativo di modernizzazione e *a fortiori* di modernismo in chiave cattolica[64]. Ma che la loro medievaleggiante controproposta di sano ordine sociale non

coincidesse con la regalità sociale di Cristo proposta dal magistero papale[65], né con lo specifico «medievalismo» di Gemelli[66], lo dimostrava l'invocazione della *potestas directa* del papa *in temporalibus*, e dunque la delegittimazione frontale di quello Stato moderno, delineatosi ben prima della Rivoluzione francese e delle libertà moderne, sul quale anche a Roma – malgrado le reiterate nostalgie sull'età di mezzo e il XXIV errore censurato nel *Sillabo*[67] – si esprimevano ormai molte poche riserve[68]. Ancora più smaccatamente, era la demonizzazione indiscriminata delle tecniche e delle scoperte otto-novecentesche a estromettere il *Dizionario* da ogni dimensione costruttiva, politico-ideologica, fosse anche in direzione reazionaria – senza contare che trovate di antico sapore sovvertitore e iconoclastico venivano talvolta a contraddire la stessa ottica di civiltà cristiana: come quando si auspicava l'esistenza di tribù africane ancora capaci «d'ingollare ogni tanto la carne di un esploratore e di allevare i figlioli nel salutare rispetto del bastone e del serpente»[69]. Né venivano alimentate fiducie strapaesane sulla refrattarietà della provincia e delle campagne, irreversibilmente compromesse dai miasmi borghesi: dispregiatori di qualunque moto popolare[70], Papini e Giuliotti non potevano replicare il tifo di Curzio Malaparte per il sanfedismo antiborghese dei marciatori su Roma[71]. E se nel *Dizionario* comparivano radi e condiscendenti cenni al fascismo, erano solo per riconoscergli il merito di avere zittito il chiasso sovversivo e demagogico[72], rimanendo però distante la soglia di un effettivo capovolgimento reazionario[73].

Degli ebrei, i salvatici sbozzavano qua e là l'immagine che abbiamo imparato a conoscere, facendone gli eroi – così era stato, in parte, anche nella *Storia di Cristo* – della civiltà del denaro, della comodità, della scienza che inaridisce[74]: Papini e Giuliotti si concedevano inoltre un'allusione rapida ai *Protocolli*, a dire il vero piuttosto scherzosa[75]. Ma leggiamo una voce specialmente dedicata, *Antisemitismo*:

> Come tutti gli «anti» è generato e rafforzato dagli ebrei stessi. Questa razza divina e immonda, la cui punizione consiste nell'obbligo di punire i cristiani, ha talmente sopraffatto tutti i popoli dov'è sparpagliato, ch'è divenuta, benché non abbia una terra propria, una delle nazioni dominanti della terra. I cristiani si difendono; male, però: con i sistemi ebraici. Gli ebrei non avrebbero preso il posto che hanno, e non avrebbero tanta tracotanza, se i cristiani fossero veramente cristiani e non avessero adottato gli stessi valori giudaici: l'amore della potenza, della moneta, della quantità ecc. La conversione dei cristiani al Cristianesimo porterebbe la fine del semitismo – e perciò dell'antisemitismo – e forse la conversione degli stessi giudei alla Verità crocifissa in Giudea[76].

Qui da notare non è solo il riferimento, che torna altrove[77], al mistero divino di Israele e della sua conversione alla fine dei tempi, con eco immancabile del Léon Bloy di *Le salut par le juifs*, lettura-chiave per entrambi i salvatici[78]. Quella

che si profila nel passo, infatti, è una presa di distanza sufficientemente esplicita dall''antisemitismo dei moderni': lo scioglimento del pericolo ebraico era elevato, in sostanza, a responsabilità religiosa dei cristiani, rinviato al momento in cui i cattolici, anziché ingegnarsi in qualche scorciatoia politica più o meno repressiva, avrebbero ripreso a vivere di una spiritualità antimoderna e antiborghese, la quale ovviamente non poteva non includere il rifiuto di quelle libertà moderne tornate a vantaggio degli ebrei, ma senza ridursi a esso.

Dopo il *Dizionario*, Giuliotti avrebbe continuato, ancora per qualche anno, a opporre alle bruttezze e alle confusioni della barbarie moderna il programma di Bonifacio VIII: lo faceva interloquendo da lontano con giovani fascisti e strapaesani («Quanto a Mussolini […] è giunto appena, mi sembra, all'abc della reazione. Ma forse…»), lo faceva aggiungendo qualche dettaglio alla proposta reazionaria di Stato ideale (ripristino del ghetto, pene infamanti per i bestemmiatori, doppia censura…)[79], ma puntualmente rivendicando l'anacronismo e la fantasticheria della sua sospirata controrivoluzione[80]. Con il tempo lo scrittore di Greve – che da Greve non si sarebbe allontanato mai – doveva rinunciare anche a un simile donchisciottismo nostalgico, già così poco propositivo, e il suo discorso si sarebbe fatto più dolente e meditativo, cosicché anche il medioevo perdeva sempre più i tratti di civiltà stabile e disciplinata e diventava «non paradiso terrestre, ma epoca di violenza, di contrasti, di antitesi. Odio e amore, peccato e penitenza, buio e luce; quanto più fondo il buio, tanto più alta, paradisiaca la luce»[81]. Non epoca dell'ordine politico, in cui ognuno stesse al suo posto, epoca dell'armonia sociale e della scolastica (ma anche ai tempi salvatici era stata scarsa la simpatia di Giuliotti e Papini per il tomismo[82]), nemmeno meriggio dei papi potentissimi e agonistici, bensì età estrema in santità e in peccato, fra poeti mistici e poeti canaglie, capaci comunque di esprimere con preghiere o con bestemmie lo splendore di Dio e il dolore dell'uomo[83]. È il medioevo urbano e disperato, avvinazzato e comico – ma mai ironico o omologante – di François Villon, il poeta parigino del Quattrocento, al quale Giuliotti dedicava nel '34 il suo unico volume organico, libro che finì escluso dalle librerie della «santocchieria cattolica» per la scabrosità di temi ed episodi[84]. Un medioevo più vicino all'esacerbata espressività dell'ex squadrista Ottone Rosai, o dell'ex anarchico Lorenzo Viani[85], che al pragmatismo benpensante di Pio XI: «Che c'è più nella Chiesa, oggi?», scriveva Giuliotti a De Luca nel '32: «Il meglio, qualche anima inquieta, che si sforza di credere; forse, anche, qualche santo, sconosciuto, muto, invisibile. Ma il resto, a rifarsi dal Papa!»[86]. Se era dunque l'*inquietudine* – e la *conoscenza* – a mancare drammaticamente alla Chiesa contemporanea, certamente si potevano recitare una volta di più gli esorcismi contro il degrado dell'oggi e la benché minima forma di 'modernismo' (teologico, politico, apostolico), ma a rattristare era qualcosa di molto più generale e secolarmente sedimentato:

> cattolici-fonografi! Se pregano, pregano senza ardore, senza intelligenza, senz'anima. Labbra che si muovono, voci che risuonano, macchina. Come dire l'Ave Maria senza cadere in estasi? Ma come cadere in estasi, se macchine? Essere nella Chiesa e starci non solo senza amarla, ma perfino senza conoscerla! Ecco la condizione d'un gran numero di gente che pure ha ricevuto il Battesimo[87].

E il discorso poteva farsi ancora più universale e senza tempo quando Giuliotti pareva mettere in un medesimo sacco il cattolicesimo tiepido dei moderni, il suo stesso cattolicesimo e il cattolicesimo di chiunque non sia santo[88]: ragionamento difficilmente riconducibile, com'è evidente, a specifici catastrofismi sull'apostasia del mondo contemporaneo.

Fatto sta che lo scrittore chiantigiano, portando a un esito estremo e non più polemico le premesse spoliticizzanti del *Dizionario dell'omo salvatico*[89], e pure continuando a collaborare con il «Frontespizio» del non-inquieto Bargellini, non solo non si sarebbe mai iscritto al Partito fascista, limitando a pochissimi casi i propri omaggi al duce e al regime[90], ma riuscì a serbarsi l'affetto e la simpatia degli ambienti giovanili più irrequieti, dai fascisti di sinistra dell'«Universale» agli ermetici di «Campo di Marte»[91]: quegli stessi che si mostravano, al contrario, sempre più disinteressati al percorso di Giovanni Papini.

5. A qualche fiorentino, che pure aveva stimato l'autore di *Un uomo finito* e della *Storia di Cristo*, parve di trovare qualcosa d'insincero anche in *Gog*, il massiccio libro uscito da Vallecchi alla fine del 1930: «certe cose sarebbero belle dette da uno che ci credesse», suonava una lettera collettiva firmata da Rosai, Ricci e altri[92]. Eppure quell'opera d'invenzione, al netto della sforzata ripetitività e di un finale artificiosamente ricompositivo, mostrava un Papini foschissimo e «nero», deciso a presentare ai lettori – senza contrappesi positivi, né politici né religiosi, e senza il conforto di maledizioni salvatiche – l'inferno senza salvezza della civiltà e del pensiero contemporanei. Rispetto al *Dizionario* il meccanismo era inverso: non si trattava più di irridere, con pessimismo di reazionario, gli entusiasmi e le illusioni e le ingenuità del tempo, dimostrandone gli esiti involontariamente disastrosi, ma di attribuire agli stessi alfieri della modernità le convinzioni e i propositi più disumanizzanti e spietatamente demistificatori sulla natura e la bestialità dell'uomo. Il disgusto rimaneva il medesimo, ma ora non erano tanto il disordine e l'orgoglio a identificare per primi il mondo moderno, quanto il ragionamento cristallino più cinico e i più oppressivi disegni di ingegneria sociale.

Interamente composto di brevi apologhi, *Gog* girava attorno a un unico stratagemma narrativo: gli incontri e le esperienze, a spasso per il pianeta, di un annoiato miliardario americano, Goggins detto Gog (trasparente il richiamo apocalittico), tra personaggi storici e figure fittizie, fra confessioni luciferine ed esperimenti sadici, ma tutti finalizzati a provare la riducibilità dell'uomo a macchina o ad

animale, e la piena convergenza materialistica e massificante di disegni politici apparentemente contrapposti, capitalismo liberale e comunismo, indipendentismo indiano e imperialismo occidentale. Nonostante vi fosse un epilogo consolatorio, con Gog al culmine della noia che si fa eremita in Casentino (di nuovo l'immagine della campagna toscana come luogo dello spirito…) e resta commosso del pezzo di pane nero allungatogli da una bimba, questo Papini calatosi per quattrocento pagine nel cuore buio del mondo demagificato, lasciando la parola alle voci più convintamente anticristiane e antiumanistiche, sapeva un poco del Papini *Belle Epoque*, ancora lontano dalla conversione, eversivo demolitore di religioni e pregiudizi[93]. Eppure è proprio nello spostamento d'ottica nella rappresentazione della modernità – da stupido regno dell'ottimismo a soffocante laboratorio del pessimismo – che si potrebbe forse leggere uno dei momenti del riorientamento intellettuale e poi politico di Papini: pareva infatti profilarsi, ancora implicita, la convinzione che se comunque s'intendeva persistere nel rifiuto della fagocitazione nel moderno, tale resistenza non poteva nutrirsi del cristianesimo sbraitato del *Dizionario*, né del cristianesimo doloroso e irrequieto del Giuliotti post-salvatico, ma da un cristianesimo riconciliato con la tradizione umanistica, capace dunque di riconoscere il valore degli uomini e della loro azione individuale e collettiva. Passa anche di qui, insomma, la successiva presa di distanza da un medioevo troppo teocentrico e la rivalutazione di un Rinascimento dianzi disprezzato (la cui punizione divina, aveva detto il *Dizionario*, era consistita nella scoperta dell'America[94]). E il Centro studi sul Rinascimento, voluto da Bottai nel '37, sarebbe stato proprio Papini a presiederlo, offrendo di quell'età la visione magniloquente, filomedicea e italocentrica gradita al regime[95].

Presto o tardi l'ossessiva e disperata cupezza di *Gog* poteva dunque rovesciarsi, per quanto paradossale sia, nella riscoperta di realtà e ideologie contemporanee, purché queste si pensassero nemiche della modernità nichilista e corrosiva, nei suoi aspetti politici e intellettuali. Il fascismo concordatario degli anni Trenta, retoricamente ruralistico e classicistico, era l'approdo più comodo: intravisto fin da quando lo scrittore prese a collaborare – auspice De Luca – alla «Nuova Antologia» di Luigi Federzoni, e formalizzato nel '34 con la prima iscrizione al partito[96]. Anche il fiorentinismo tornava arnese praticabile, almeno sinché non avrebbe prevalso l'enfasi sulla romanità: nel '32, aprendo in Palazzo Vecchio la Settimana internazionale di cultura, Papini sosteneva che la riconquista del primato dell'Italia nel mondo, necessario alla «salvezza di quei valori che soli giustificano l'esistenza terrestre degli uomini», e che erano messi a repentaglio dalla «nuova barbarie che minaccia, più paurosa e bestiale dell'antica, di là dai monti e dai mari», non poteva non passare da una rinnovata centralità culturale del capoluogo toscano[97].

Non si trattò in effetti di un percorso lineare, intervallato come fu da momenti di maggiore distacco, in corrispondenza forse non casuale di crisi di salute: un

Papini dagli occhi gravemente ammalati non contribuì al tripudio bellicistico del '35, scrivendo anzi un articolo di sapore pessimistico-apocalittico attorno alla guerra moderna[98], ed esprimendo a Bargellini qualche dubbio sull'opportunità di parlare sul «Frontespizio» dell'impresa etiopica[99]. Tuttavia l'esito conclusivo del Papini anni Trenta doveva essere il volume *Italia mia* (1939), acquistato in grossi quantitativi dal Minculpop di Pavolini e da varie organizzazioni fasciste[100]: Papini vi trasfondeva i pezzi scritti fin dal '37 (l'anno precedente era stato ricevuto all'Accademia d'Italia) sul «Frontespizio» e su altri giornali[101], cantando per un largo pubblico la missione unificante dell'Italia imperiale, fascista, cattolica, antiliberale, spiritualmente realista e culturalmente classica – missione da realizzarsi con le buone o con le cattive[102] – su un'Europa frammentata e degradata dal razionalismo dei francesi, dall'empirismo degli inglesi, dall'idealismo dei tedeschi, dalla nevrastenia dei russi, dallo spirito tragico degli spagnoli. Un'Italia i cui eroi erano indifferentemente Dante e Machiavelli, Mazzini e San Francesco, Giulio Cesare e Giulio II, Cavour e Napoleone còrso: nella rilegittimazione di profili laici della storia italiana, snocciolati fianco a fianco di santi e artisti, Papini si spingeva molto più avanti di un Bargellini che mai si sarebbe sognato di elogiare i risorgimentali, e che nel '34 era stato autore di un libro molto irriverente (e molto stroncato[103]) su Carducci massone e pedante, assai diverso dal veemente maremmano caro anche agli ex salvatici[104], tanto più che Papini fascista vi vedeva ora un «apostolo di onestà letteraria e civile»[105] di cui Mussolini era il seguace più compiuto[106].

Poteva tuttavia succedere che gli 'editoriali' papiniani sul «Frontespizio», schiacciati vieppiù sulle retoriche di regime, scoprissero il loro autore sul lato cattolico, o che lasciassero in ogni caso filtrare il vecchio ardimento salvatico di additare con spregio le mancanze, se non della Sede romana, di parti consistenti del mondo cattolico e dello stesso clero. Dolenti e interrogatorie, più che polemiche, le parole di Papini sulla Chiesa di Spagna allo scoppio della guerra civile[107], giacché a spiegazione della ferocia anticristiana del satanico fronte repubblicano non potevano bastare l'«oscura fondiglia di sangue scuro non europeo», l'odio antico di troppi ebrei e musulmani convertiti a forza, le infiltrazioni della «massonica eresia Gallobritanna» e degli «Sciti ingiudeati»[108]: erano altresì in causa, infatti, le eventuali responsabilità di un cattolicesimo spagnolo probabilmente inadeguato. Su quale poi fosse l'inadeguatezza, l'ipotesi di Papini non era quella di Igino Giordani, che sul medesimo numero del «Frontespizio», discutendo con Miotto sull'ateismo moderno[109], leggeva nei 'rossi' un desiderio originariamente cristiano di giustizia sociale, certo pervertito e usurpato da ideologie sbagliate, ma rimasto troppo a lungo eluso da parte della Chiesa iberica. A Papini invece – e qui in forte continuità coi suoi anni Venti – il dramma spagnolo pareva in primo luogo spirituale, non politico-sociale, era l'isterilimento teologale di un cattolicesimo ormai adagiato, incapace di produrre santi, indistinguibile

dalla realtà mondana. Niente di troppo diverso, insomma, dalla tragedia del protestantesimo contemporaneo, inglobato con agio dal paganesimo razzista, come Papini lo aveva dipinto in un articolo di due anni prima[110].

La pietra di scandalo venne più avanti, con i *Discorsetti ai cattolici* del luglio 1938, allorché Papini bocciava le ubbie dei «moderni ma funghiti cattolici» che mostravano apprensione per l'alleanza dell'Italia con la Germania nazista, inconsapevoli delle dure esigenze della politica spicciola e del fatto che «un asse politico non è una passerella filosofica e tanto meno un allacciamento dogmatico»; piuttosto, che i cattolici confidassero nel «cuore popolano e cristiano» del duce, e anziché esprimersi sulla cronaca quotidiana del potere si attivassero nel convertire e nel santificare le anime, sola via per fare migliore e meno sgradevole pure la politica[111]. In molti, anche tra i vecchi estimatori di Papini e del «Frontespizio», videro nell'articolo – condiviso nella sostanza da De Luca – un attacco all'Azione cattolica, ancora più preoccupante per quanto poteva preannunciare[112], cosicché tra lo scrittore e Roma si consumò una rottura di faticosa ricomposizione.

Dal canto suo, il docente di diritto romano Giorgio La Pira, terziario domenicano e residente a San Marco, si riconobbe immediatamente tra i «piagnoni fissi che soffron di nostalgie savonaroliane», ulteriore epiteto adoperato da Papini: proprio sullo stesso fascicolo di luglio, il giurista siciliano contribuiva al «Frontespizio» – una seconda e ultima volta – con un articolo che ribadiva la concezione tomista di uno Stato non elevato a fine, ma strumento per lo sviluppo della natura umana e dunque subordinato al rispetto della legge naturale, rettamente interpretata dalla Chiesa[113]. Se il precedente intervento, risalente all'estate '37, aveva lasciato intravedere lo spazio per un potenziamento cristiano del valore di giustizia garantito dalle politiche del regime[114], adesso La Pira, più preoccupato e difensivo, sembrava mostrare i paletti oltre i quali si sarebbe aperto il terreno del dissidio tra uno Stato neopagano e la legge naturale, dunque tra un fascismo nazistizzato e il cattolicesimo. Sicuramente Papini conosceva La Pira e le sue idee, anche se non è certo che avesse letto anticipatamente l'articolo del luglio '38, uscito in contemporanea ai *Discorsetti*; in ogni caso ne approfittava per mostrare sufficienza verso il tomismo – in fondo così medievale e antipoetico – e per ammaestrare i suoi lettori al pessimismo giustificazionista e all'ottimismo cesarista: a rassegnarsi alla convergenza internazionale con forze anticristiane, a contare sul genio *naturaliter* cattolico del Principe di Predappio.

6. Più che negli interventi di attualità, che ospitano cursorie e scontate assimilazioni del giudaismo al fronte internazionale anticattolico e anti-italiano, e lo sdegno per le persecuzioni razziste attuate in Germania[115], il Papini degli anni Trenta parlò degli ebrei soprattutto per via letteraria, con la prosa di scarsa narrativa e di riferimenti eruditi che era ormai sua costante. E ne parlò in particolare

con l'artificio della confessione-rivendicazione di verità indicibili, più o meno ispirato a un dialogismo di impronta dostoevskiana[116]. Occorre dunque, in primo luogo, tornare a *Gog* e a due suoi capitoli: meno significativo *La bottega di Ben-Chusai*, l'acme macabro del libro, dove un urbano e beneducato ebreo borghese di Amsterdam, respinto con orrore dai commercianti pii e barbuti del quartiere israelitico, tiene una bottega di resti umani; più notevole e celebre, quasi una *mise en abyme* dell'intera lezione di *Gog*, è *Le idee di Benrubi*, ambientato nella Ginevra cuore del cosmopolitismo moderno. Dimesso e colto ebreo askenazita, il dottor Benrubi svela a Goggins, che lo ha appena assunto come segretario, il disegno d'Israele di vendicarsi, una volta uscito dal ghetto con l'emancipazione liberale, degli scherni e delle violenze subite da parte grecoromana e cristiana. Quale lo strumento della ritorsione? Non solo e non tanto il denaro, neanche troppo amato («gli ebrei non amano il denaro. Tre quarti della loro letteratura, dai Profeti in poi, è glorificazione dei poveri»), ma l'erosione intellettuale di tutti i valori e di tutte le certezze del mondo occidentale e cristiano: «l'ebreo riunisce in sé i due estremi più temibili: despota del regno della materia, anarchico nel regno dello spirito». A ciò hanno mirato, ognuno nel proprio campo d'interessi, Heine e Bergson, Marx e Freud e Nordau e così via, e sta giungendo il momento in cui i gentili si ritroveranno del tutto annichiliti nell'ordine intellettuale, del tutto servi nell'ordine economico. L'apologo si chiude in diminuendo, con i tratti un po' respingenti e un po' impietosenti dell'ebreo spaurito e misero che tornano a stemperare il profilo inquietante dell'intellettuale corrosivo: Benrubi s'accorge infatti di aver parlato troppo, prega l'interlocutore di non prenderlo alla lettera, chiede imbarazzato un anticipo per potersi permettere un vestito nuovo.

Sta di fatto che all'ebreo del gioco nero di Papini, dove l'intento era corredare di un fascino disturbante le tesi più diaboliche, non veniva attribuita una rozza e detestabile sete di dominio e di ricchezza in quanto tali: il movente era piuttosto la vendetta contro gli artefici di un'emarginazione e di un'oppressione di lunghissima data, e il mezzo l'intelligenza demistificatrice e «dissolvitrice dei limiti», per dirla con l'ebreo antisemita Otto Weininger (citato da Benrubi in quanto distruttore del mito della donna), vecchio riferimento del Papini che a inizio di secolo si era definito «ebreo errante della cultura»[117]. Senz'altro ne emergeva, *e contrario*, l'assoluta alterità dello spirito cristiano, contraddistinto dal perdono; tuttavia non erano escluse, nel discorso di Benrubi, le responsabilità dei gentili, cui spettava la colpa di avere praticato, in epoca moderna, la ricerca della ricchezza come obiettivo supremo. Come nel *Dizionario*, anche qui Papini sembrava soprattutto accusare il moderno atrofizzarsi della pietà antimondana dei suoi correligionari, più che suggerire o rimpiangere coercitivi rimedi antiebraici e l'asserragliamento dei cattolici nell'esclusiva e virulenta controversia. Eppure, molti lettori delle *Idee di Benrubi* non colsero né i brividi del dialogismo di Papini[118], né la sotterranea sua critica religiosa: anzi, abbinare la classicità alla

cristianità in quanto bersagli del risentimento ebraico fomentava torsioni particolarmente combattive di antisemitismo politico, tanto più che l'autore di *Gog*, se è vero che non metteva in bocca al segretario di Goggins irridenti compiacimenti per la fine delle discriminazioni di Antico regime, tuttavia gli faceva datare alla Rivoluzione francese la fine dell'umiliazione ebraica e l'avvio della *revanche*. Da Bargellini a Giovanni Preziosi in sede di recensione, da Gabriele De Rosa nel '39 alla radio di Vichy nel '43[119], sarebbe stato agevole vedere nell'apologo un arsenale di argomenti per dare la sveglia ai non-giudei contro il pericolo israelitico.

Qualche anno dopo *Gog*, Papini inventò o rievocò altri ebrei. Il discorso restava letterario ma prendeva, come era stato nella *Storia di Cristo*, un aspetto esegetico-teologico (e non più sul solo solco di Bloy), centrato com'era sul tema del deicidio: i protagonisti non erano brillanti secretori di veleni intellettuali, ma antichi israeliti del tempo di Gesù o rabbini di un indeterminato futuro. Dei sei racconti che componevano *I testimoni della Passione*, pubblicato nel '37, tre erano già usciti sul «Frontespizio»: il primo nell'agosto del '35, intitolato *La leggenda del gran rabbino*, quello che più ci interessa. È il dialogo tra un ipotetico gran rabbino dell'esilio, Sabbatai ben Shalom, e un altrettanto ipotetico papa Celestino VI, attorno all'offerta rabbinica di una conversione in massa degli ebrei al cattolicesimo. In cambio Sabbatai – dotato di tratti fisici stereotipicamente ebraici, come già Benrubi[120], e come Benrubi personaggio tutt'altro che umanamente rivoltante – domanda una modifica liturgica: la cancellazione del triduo pasquale, o quantomeno la cancellazione di ogni riferimento, nel culto di quei giorni, all'azione del sinedrio e al *crucifige* della folla. Che ai neoconvertiti, approdati alla religione di Cristo per porre fine al disprezzo da cui sono universalmente colpiti, sia insomma risparmiato il ricordo dell'antica colpa. Il papa reagisce con scandalo, Sabbatai cerca di ammansirlo promettendo alla Chiesa l'intera ricchezza degli ebrei, Celestino si sdegna ancor più, rinvenendo in tutto ciò una traccia persistente di carnalità giudaica, un'inadeguatezza d'amore che invalida la profferta di conversione. Nel vortice di un'accalorata eloquenza, il rabbino gioca dunque l'ultima carta, controbattendo che gli ebrei sono interiormente così maturi da essere disposti a perdonare anche Cristo, in nome del quale sono stati denigrati e massacrati per secoli. Ma le lacrime di dolore del papa annientano le ultime speranze di Sabbatai, che si allontana dalla sala con «crucciosa mestizia», mentre Celestino si ritira recitando l'*Oremus pro perfidis judaeis*.

Non sappiamo se Papini avesse presente nello specifico quanto occorso sette anni prima, marzo 1928, quando la Società degli amici di Israele aveva sollecitato la Santa sede – ricavandone un decreto di condanna e di scioglimento – alla rimozione del *perfidis* dalla preghiera del Venerdì santo[121]. In un caso o nell'altro, lo scrittore calcava sull'intensa centralità teologica dell'uccisione di Gesù per collettiva volontà ebraica, evento al quale era legato il miserevole destino di sofferenze di Israele dal I secolo in poi: «perfido» era dunque chi disconosceva ciò,

declassando il deicidio a delitto espiabile per vie ordinarie, come in una transazione, ossia attraverso il riscatto in denaro o attraverso la vendetta esercitata dai seguaci della parte originariamente offesa. Soltanto l'amore incondizionato per Cristo poteva invece rompere il mistero della maledizione di Israele: il mistero stesso dell'infelicità ebraica dentro e fuori dal ghetto, prima e dopo l'emancipazione. A differenza delle *Idee di Benrubi* e più ancora che nella *Storia di Cristo*, la meditazione di Papini era qui eminentemente religiosa e spirituale: al netto del riferimento alle immense ricchezze, non venivano rammentati strapoteri ebraici, tantomeno in campo intellettuale o politico. Al contempo, si veicolava – ancora alla metà e oltre degli anni Trenta – una lettura provvidenzialistica delle persecuzioni antiebraiche che senza volere essere giustificazionista, finiva però per disincentivare l'indagine razionale sulle concrete forze storiche che di quelle violenze si erano rese responsabili, e indeboliva pertanto la resistenza cattolica contro il loro riproporsi nel tempo presente.

Questa interpretazione rimane valida – così ci pare – anche se riesumiamo dall'Archivio Papini la prima versione manoscritta del racconto, inclusiva di un ulteriore scambio di battute tra i due personaggi. Incalzato da Celestino, che chiedeva il perché della condanna di Gesù, il rabbino rivelava il più tremendo dei segreti: il deicidio non era stato frutto di pervicace cecità, tutt'altro. Era stata scelta perfettamente consapevole e discussa nottetempo al Sinedrio: sospirata rappresaglia ebraica contro il Dio opprimente e inaffidabile dell'Alleanza. Tantoché Gesù, dicendo «perdonate loro perché non sanno quello che fanno», parlava dei legionari romani e non degli ebrei[122]. L'idea non era nuova, avendola Papini presentata come «paurosa fantasia» proprio agli albori del «Frontespizio»[123] Se stavolta venne espunta fu dietro intervento di Bargellini: il direttore metteva in guardia lo scrittore dal rischio d'apparire uomo crudele e senza carità, a causa di «quelle trenta righe [che] mi pare che gravino troppo sugli ebrei e portino fuori strada […]. Inoltre "l'adunanza notturna del Sinedrio" potrebbe sapere dei Protocolli dei Sette Savi di Sion»[124]. Non era dunque in discussione, nella cortese obiezione di Bargellini, la tesi del deicidio[125], ma soltanto la sua declinazione come vendetta, «interpretazione nuova (e dura per gli ebrei)» che probabilmente dovette sembrargli malaccorta in quella determinata congiuntura storica. Papini accettò il suggerimento, ma ribadì il suo fascino per la trovata:

> L'ho seguito e ho tolto tutta quella parte e ora sembra anche a me che stia meglio. Quel colloquio fu da me concepito tempo fa come artista e non come teologo o apologista. Mi premeva, cioè, far sentire il contrasto fra i due simboli umani, che rappresentano due tradizioni e due anime opposte – e di più dir cose nuove. La consapevolezza dei giudici al momento della Passione è, ipotesi, credo, nuovissima (che lo sapessero Dio e appunto perciò l'uccidessero). Il sacrificio, dunque, è stato grande ma ripiglierò quel tema in altra forma, non fui mosso da crudeltà

> ma da ragioni artistiche (l'idea di far sentire il deicidio come guerra contro Dio, come vendetta e inaudito orrore). Ma dal punto di vista razionale ha ragione lei e la ringrazio della prova d'affetto ch'è la sua franchezza[126].

In effetti Papini doveva tornare sul tema, ma nel racconto del '37 *La vendetta di Caifa* la consapevolezza del deicidio viene accollata al solo sommo sacerdote, non al sinedrio né agli ebrei in generale, e il movente non è più la ritorsione contro Dio, bensì il timore per un messaggio – quello di Gesù – giudicato destabilizzante, pericoloso, troppo elevato[127]. L'ispirazione da Dostoevskij diventava dunque ancora più smaccata che nella *Leggenda del gran rabbino*, riaffacciandosi con larghezza gli argomenti del Grande Inquisitore nei *Fratelli Karamazov*.

A riprova di come si potesse, di fronte al procedere degli eventi, svolgere in maniera del tutto diversa il discorso sugli ebrei, sempre impiantandolo in una cornice argomentativa di segno religioso, ci sia consentito rammentare il domenicano Raffaele Cai, di San Marco, pur non partecipe al «Frontespizio» (al quale prestò invece penna pseudonima il confratello e priore Gabriele Coiro[128]). Il numero di luglio-agosto '38 di «Vita cristiana», mensile di approfondimento teologico edito dalla LEF e redatto nel convento fiorentino, pubblicava in apertura "*La salvezza è rimasta lontana da noi*", dove, con abbondanti citazioni scritturali, Cai non tornava semplicemente sul mistero di Israele e della sua conversione nel compimento dei tempi: da una parte respingeva il disprezzo verso gli ebrei (e non l'odio soltanto, più banalmente anticristiano), dall'altro dava atto delle molteplici colpe degli israeliti nei confronti di Gesù e dei cristiani, dal deicidio alle contemporanee agitazioni massonico-rivoluzionarie. Ma quanto a quest'ultime, andavano ascritte piuttosto all'allontanamento dal vero spirito ebraico:

> Quando abbiamo scartato le scorie di questo popolo – che oggi non mantengono più il loro genuino grado di religiosità – e tuffiamo le mani nel suo seno verginale sentiamo in esso scorrere una linfa vitale fatta di anime pie, generose, semplici, rette, buone. […] Se dobbiamo credere al buon israelita, che come noi rispetta i valori essenziali della vita umana, quelle procelle tempestose, invocate da alcuni di essi, non scaturiscono dalla cultura ebraica. Da questa nasce la santità della vita, l'adorazione individuale, familiare e collettiva di Dio, l'abbandono fiducioso alla sua volontà[129].

Pure nell'errore teologico della negazione di Cristo, l'ebraismo religioso era dunque equipaggiato di effettivi valori spirituali e di un'ammirevole vita morale: ecco una prima e forte differenza di Cai, rispetto senz'altro a un Papini – che né in *Gog* né nella *Leggenda* faceva distinzioni tra ebrei – ma anche al cattolicesimo maggioritario a Firenze e in Italia[130], che tutt'al più opponeva all'ebreo ateo e materialista lo spettro disossato, di impiego esclusivamente polemico, del «pio israelita» o magari – alla Bargellini – del «simpaticissimo» ebreo dei ghetti di una

volta. La seconda singolarità di Cai era ben più clamorosa: il frate leggeva nel sionismo un passaggio necessario verso la conversione finale di Israele, nella misura in cui il moderno sforzo nazionale avrebbe emarginato gli ebrei sovversivi e internazionalisti e nella misura in cui l'unico cemento in grado di combinare, tra i discendenti di Abramo, l'amore di Dio (che poteva essere, di per sé, anche un incentivo alla diaspora) e l'amore della nazione (che poteva portare, di per sé, a un nazionalismo esclusivamente laico, rigettato dai credenti), era proprio la concreta figura di Cristo, figlio di Israele e figlio di Dio[131].

La riscoperta di antichi temi di giudeofilia millenaristica e la recente lettura di Maritain spingevano Cai a reagire in tali termini all'antisemitismo ormai di regime. Il cardinale Dalla Costa non ne seguiva le tracce, qualche mese più tardi, quando menzionò indistintamente «l'opera esiziale che [gli ebrei] hanno spesso svolto non solamente contro lo spirito della Chiesa, ma anche a danno della convivenza civile», pure ricordando la tradizionale accoglienza cattolica degli ebrei convertiti e la caratura anticristiana delle dottrine che negassero l'unità del genere umano[132]. Quanto a Papini, nel giugno del 1940 spiegava ai lettori del «Frontespizio» la piena affinità tra lo spirito giudaico e lo spirito del nemico inglese, «il più naturaliter anticristiano dei popoli d'Occidente»[133].

7. Sul finire del decennio ci fu nuovo spazio anche per l'*Unam sanctam*. Nel 1939, sedici anni dopo l'*Omo salvatico*, non erano più né Giuliotti né Papini a imbracciare la bolla di Bonifacio VIII: lo faceva invece Giorgio La Pira nel fondare e scrivere «Principî», foglio di supplemento a «Vita cristiana». Per il docente di diritto romano, avvicinatosi ulteriormente alle cerchie dell'Azione cattolica, non era più tempo di tentare la collaborazione al «Frontespizio», tantomeno nella sua versione Occhini-Soffici: ormai cadute le speranze di un'ulteriore cristianizzazione del regime, ormai realizzatisi i timori di una deriva 'tedesca'[134]. In assenza di un'alternativa politica immaginabile e percorribile, la quale si sarebbe aperta solo a guerra inoltrata, restava comunque da testimoniare il valore eterno e universale della legge di natura contro ogni prevaricazione totalitaria, ogni ideologia materialistica, ogni mistica dello Stato e della razza; c'era da brandire, in maniera più esplicita di quanto La Pira non avesse fatto sul «Frontespizio», la subordinazione del temporale allo spirituale e in definitiva al pontefice: tendendo dunque a trascinare la riflessione sui tempi presenti sopra un piano immediatamente ecclesiocentrico. Più ancora che i documenti del magistero otto-novecentesco erano dunque le grandi e 'solitarie' rivendicazioni medievali a tornare comode, in un frangente storico in cui si apprestava una guerra quanto mai distruttiva tra potenze tutte molto distanti dall'ideale società cristiana – anche se l'invasione della Polonia indusse infine La Pira a dismettere il tentativo di argomentare l'illiceità del conflitto armato nel contesto contemporaneo, e lo spinse invece a chiamare alla crociata contro i pagani nazisti e gli atei sovietici[135].

A seguito delle minacce del settimanale fascista locale, la rivistina fu soppressa agli inizi del 1940. Pochi mesi prima si era interrotto un altro periodico, «La Riforma letteraria», nato nel 1936 dalle ceneri di «Solaria» (medesimo il direttore responsabile, Alberto Carocci) ma da «Solaria» del tutto differente: sovresposto anzi sul piano ideologico, nella convinzione che il tempo adolescenziale della torre d'avorio fosse finito – in opposizione a quanto potevano pensare non solo gli ermetici, ma anche la nuova rivista posata ed ecumenica diretta in grossi fascicoli da Alessandro Bonsanti, vale a dire quella trimestrale «Letteratura» in cui era confluita parte consistente del sodalizio delle Giubbe Rosse – e che valesse la pena confrontarsi appieno con il fascismo ormai trionfante dopo la vittoria abissina, ricollegandolo alle migliori esperienze della cultura italiana del passato e sollecitando in tal modo il regime a fauste aperture[136]. Ma se scarsissimi furono gli interventi di Carocci, e se la «Riforma letteraria» si arricchì della collaborazione di ventenni fiorentini dagli eterodossi interessi religiosi (Giorgio Spini metodista, Franco Lattes di origine ebraica e convertitosi alla Chiesa valdese nel '39), la rivista fu dominata dalle poesie italo-venete e dai torrenziali e farraginosissimi saggi dell'aristocratico Giacomo Ca' Zorzi *alias* Noventa, trasferitosi a Firenze proprio per condirigere il periodico. Senza che il direttore responsabile ne condividesse necessariamente la linea specifica, Noventa proponeva una rilettura «antivirtuistica» – vale a dire antigiacobina e antielitaria nel senso più generico – della storia e della cultura nazionali, dal Risorgimento al fascismo e all'antifascismo, da Pareto a Montale, sostenendo che l'Italia neoimperiale avrebbe adempiuto alla sua missione storica solo rinfrescando una *Weltanschauung* popolare, «classica e cattolica», ostile all'immanentismo in filosofia e all'artificiosa oscurità in letteratura, ma al contempo non antiliberale e nemmeno chiusa al confronto con gli sviluppi più recenti – la teologia della crisi di Karl Barth e Giovanni Miegge – della sensibilità protestante. Un «primato italiano», delineato da Noventa neogiobertiano, che evidentemente non coincideva con quello cantato da Papini negli scritti di fine decennio.

Al netto del populismo e degli inni medievofili a Dante Alighieri, con la nuova rivista fiorentina non si assisteva a un nuovo rilancio dello spirito antiborghese degli anni Venti: ciò che in definitiva premeva a Noventa, certo estraneo ai circuiti più o meno ufficiali del mondo cattolico, era di fare i conti con quella cultura dell'intransigenza gobettiana di cui egli era stato partecipe nella Torino degli anni Venti, e se in questa sede merita farvi riferimento è perché tra i pochissimi che degnarono di un cenno «La Riforma letteraria» ci fu proprio il «Frontespizio», prima con un trafiletto di De Luca[137], poi con un articolo di Bargellini[138]. Aggrappandosi al guardingo interessamento della rivista cattolica, dalla quale era accomunato all'errore di Charles Péguy nella sua posa di paladino della religione romana pur rimanendo all'esterno della Chiesa, Noventa si felicitava della rottura di Bargellini con gli ermetici, e agli inizi del 1939 arrivava a

scrivere che «dopo la nobilissima lettera di Soffici [al «Quadrivio»[139]] sul problema degli ebrei e dell'arte, io non vorrei più avere l'occasione di dover distinguere il mio classicismo, o il mio cattolicismo, dal vostro»[140]. Tuttavia l'antisemitismo di Ca' Zorzi, per quanto fosse confesso[141], e per quanto riuscisse per lo meno disinvolto un elogio di Soffici antisemita a leggi razziali ormai varate, era mera escrescenza di una battaglia ideologica – quella appunto «antivirtuistica» – che ben poco aveva in comune con la campagna razzistica del fascismo, e neanche era sovrapponibile del tutto al pregiudizio moral-culturale di cui avevano dato prova il «Frontespizio» o *Gog* agli inizi del decennio: per il patrizio veneto, lettore del confronto tra Maritain e Gide sulla «Nouvelle Revue Française» del 1938, nonché appassionato estimatore del filosofo tomista francese, l'errore di Israele in età cristiana consisteva nella «sete di giustizia non temperata dalla carità e [nell']adorazione della legge astratta», ma tali per cui

> […] tutti possiamo ridiventare ebrei se identifichiamo Dio al mondo, lo spirito alla materia, la cultura alla forza: e che tutti possiamo ridiventare cristiani e cattolici se distinguiamo Dio dal mondo, lo spirito dalla materia, la cultura dalla forza. Come diventarono cristiani e cattolici Samuele Medina e Alegra Moravia Medina e fu cristiano e cattolico il loro figlio Pietro, e fu cristiano e cattolico il figlio del loro figlio, l'ammirabile dittatore repubblicano che seppe rinunciare alla sua repubblica o giustizia astratta (e a quale gloria!) per servire il destino dei Savoia, («se no, no»), il grande alleato della politica cavourriana, il grande patriota veneziano, e sempre più appassionatamente italiano, Daniele Manin[142].

In tal modo, più che attribuire all'ebreo valori o atteggiamenti negativi e tantomeno minacciosi, lo si disincarnava in pura categoria ideologica, o in una generica disposizione morale, che tutti gli uomini potevano avere il torto di fare propria o il merito di respingere. Ed evidenti erano, in ogni caso, le implicazioni antirazziste – e cattolicamente poco ortodosse – del discorso di Noventa, pure non immune da stereotipi di più larga diffusione[143]. Già arrestato per antifascismo nella primavera del '35, Noventa avrebbe nuovamente pagato la sua elusiva ricerca intellettuale con un breve arresto, nell'estate del '39, in parallelo agli interrogatori che ebbero a subire alcuni collaboratori della «Riforma letteraria», incluso un Franco Lattes che aveva ormai assunto il cognome della madre, Fortini[144].

Nessuna delle due proposte, quella ideologica, eccentrica e insinuante di Noventa e quella teologico-politica, accusatrice e drammatica di La Pira, fu in realtà capace di smuovere minimamente il «Frontespizio» dello scorcio degli anni Trenta dai suoi assetti acquisiti, tra l'aggressivo conformismo culturale di Soffici e Occhini, la geopolitica spirituale di un Papini ormai bardo ufficioso di regime, l'abbondante divulgazione e la lineare tranquillità politica di Bargellini, l'appartata desolazione di Giuliotti, gli inviti di De Luca a spoliticizzarsi e a

darsi a un'ascetica di studi o di opere. L'ora di La Pira doveva aprirsi più tardi, fra guerra e dopoguerra, quando l'opzione democratica profilata da Pio XII avrebbe sollecitato i cattolici a dar fondo a tutte le loro energie politiche per la difesa e la ricostruzione, in età post-dittatoriale, di una qualche forma di regime di cristianità; dal canto suo, Noventa continuò a esprimere una voce critica – in parziale continuità con i saggi apparsi sulla «Riforma letteraria» – anche dopo la Liberazione, tra vari tentativi giornalistici e partitici, figura isolata fin quando non tornò comoda alle revisioni di certo cattolicesimo conservatore intorno al «moralismo» antifascista[145].

A Firenze, tra la Conciliazione e l'entrata in guerra, il segno della cultura cattolica più attiva e rinomata – quella che appunto produceva «Il Frontespizio», con l'incisivo contributo romano di De Luca – fu invece il sostanziale disinteresse per quanto suonasse pur vagamente di «questione sociale», vale a dire per ciò che interrogasse il cristiano sulla concreta edificazione della vita collettiva nelle sue forme economiche, politiche, giuridiche. E disinteresse, in fondo, anche per la filosofia politica e per la storia in generale. Né il medievalismo corporativista di Gemelli e delle scienze sociali insegnate alla Cattolica, proteso a identificare nel dettaglio della soluzione fascista la giusta via per il ripristino della società cristiana, né l'affannarsi del laicato fucino nella definizione di una cultura politica autonoma, coinvolgevano davvero il gruppo di Firenze. All'ombra della cupola del Brunelleschi, assieme a proposte poetiche più sfumate e accanto alla lotta senza sconti alle correnti filosofiche non cristiane, restava dominante la ricerca non sull'animale sociale ma sull'individuo artista, l'impegno per un'arte cattolica che esprimesse un salubre senso del reale e dell'uomo (Bargellini), la dolorosa e insoddisfatta solitudine del cristiano davanti al mondo moderno e al mondo *tout court* (Giuliotti), la restituzione ai fenomeni culturali – liberandoli dalla devitalizzante cappa erudito-filologica degli studi scientifici – del loro più vivo contenuto umano (Bargellini, Papini), così come la penetrazione profetica dei destini dell'ora (Papini). Anche quando quest'ultimo prese a chiosare eventi e problemi dell'attualità, lo faceva essenzialmente da scrittore: pretendendo di svelarne anzitutto il retroscena spirituale e morale, gli odî le ire gli amori, più che la dimensione ideologica e sociale, per non parlare delle effettive dinamiche politiche; ne fu risultato la costruzione di mere retoriche a supporto del regime (del tutto vago e declamatorio anche l'anti-macchinismo di vecchia data, ormai ridotto ad attrezzo polemico contro gli Usa e l'Urss), specialmente nei momenti di maggiore tensione interna o internazionale, e fino a compromettere – lo abbiamo visto – i rapporti con Roma. Per contro Bargellini, sul piano propagandistico, si limitava perlopiù a un comodo gioco di rimessa, anche questo accentuatamente moralistico, difendendo il fascismo dalle critiche che gli rivolgevano i settori «malaticci» della cultura europea: un fascismo giustificato come solare, «chiaro», più ancora che in quanto giusto e consono all'interesse nazionale (anche se

poi il 'sano' derivava in buona parte, agli occhi di un Bargellini, dall'intesa del Ventinove)[146].

Abbandonate le selve e i settarismi preconcordatari, la cultura cattolica che animò il mensile fiorentino mantenne così una freddezza ancora boschiva per la politica in quanto tale, e non soltanto una totale insensibilità per la politica come progresso ed emancipazione: quanto concernesse la *polis* contemporanea, lo si poteva pessimisticamente svilire in nome di una rigenerazione esclusivamente e integralmente religiosa (*Storia di Cristo*)[147]; lo si poteva irridere e maledire proclamando iperboliche nostalgie (*Dizionario dell'omo salvatico*, il Giuliotti degli anni Venti); lo si poteva ignorare in pubblico e guardare con pura disperazione in privato (il Giuliotti degli anni Trenta[148]); lo si poteva perfino celebrare con gelido ottimismo, come in *Italia mia*[149], nel suo essere secrezione del genio nazionale – l'universalistico spirito italiano – e dell'astuto realismo di un Capo a sua volta artista: esso restava però, in tutte le versioni, qualcosa di scarsamente coinvolgente per la vita giornaliera del cristiano in quanto cristiano. Fino agli sgoccioli degli anni Trenta, d'altra parte, la stessa pastorale «spiritualistica e senza tempo» di Dalla Costa, totalmente e serenamente conforme all'ottica cattolico-intransigente e al quadro concordatario, non alimentò un orientamento davvero alternativo alla linea editoriale prevalente nel mensile di Bargellini[150]. Si comprende dunque la consistente popolarità del «Frontespizio» come strumento di rassicurazione culturale, in salsa piccante e antiborghese, di una borghesia cattolica tanto incuriosita di arte e letteratura quanto desiderosa di vivere con agio nella Chiesa di Pio XI e nell'Italia di Mussolini.

Sennonché, proprio sul «Frontespizio» germogliò fino al 1938 l'ipersensibile gioventù ermetica; proprio sul «Frontespizio» si intravide qualche ombra nella Chiesa martirizzata di Spagna[151]: anche la più risoluta e malinconica impermeabilità alla retorica del potere, come pure l'ardire di una critica religiosa al cattolicesimo ufficiale – con il conseguente portato di tensione morale e di disagio verso l'esistente – potevano trovare ossigeno nella distanza tosco-antiborghese che separava il santo e il poeta dal lunario di impoetiche ugge della Città, sedicente cristiana[152].

Note

* Ringrazio Marco Iacovella, Francesca Serra, Raffaella Perin, Daniele Menozzi e l'anonimo revisore, lettori del dattiloscritto.

[1] I passaggi editoriali sono ricostruibili in base a P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio 1923-1956*, a cura di M.C. Tarsi, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2006, pp. 80-100.

[2] Cfr. G. Vannoni, *Integralismo cattolico e fascismo: «Fede e Ragione»*, in F. Margiotta Broglio (a cura di), *La chiesa del Concordato. Anatomia di una Diocesi*, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 441-478.

[3] D. Giuliotti, *Polvere dell'esilio*, Firenze, Vallecchi, 1929; G. Papini, *Sant'Agostino*, Firenze, Vallecchi, 1929.

[4] Cfr. L. Mangoni, *L'interventismo della cultura*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 93-121.

[5] Sulle evoluzioni di Maccari, oltre a ivi, pp. 139-160, cfr. W.L. Adamson, *The Culture of Italian Fascism and the Fascist Crisis of Modernity. The Case of "Il Selvaggio"*, «Journal of Contemporary History», XXX (1995), n. 4, pp. 555-575; "*Il Selvaggio" di Mino Maccari*, a cura di C.L. Ragghianti, Vicenza, Neri Pozza, 1994 e AA.VV., *Maccari*, Firenze, Studio per edizioni scelte, 1977.

[6] A. Soffici, *Noterella*, «Il Selvaggio», 21 dicembre 1928, p. 3; cfr. anche Id., *Massoneria*, «Il Selvaggio», 30 giugno 1928, p. 3.

[7] C.G. De Michelis, *Il manoscritto inesistente. I «Protocolli dei savi di Sion»: un apocrifo del XX secolo*, Venezia, Marsilio, 1998, pp. 171-172, 177.

[8] A. Soffici, *L'arte e la razza*, «Quadrivio», 11 dicembre 1938, p. 2. Era la risposta di Soffici al «referendum» su «arte e razza» indirizzato da Interlandi a diverse personalità della cultura italiana.

[9] P. Bargellini, C. Bo, *Il tempo de «Il Frontespizio». Carteggio 1930-1943*, a cura di L. Bedeschi, Milano, Camunia, 1989, p. 243.

[10] Al 'fiorentinismo' di Papini e Bargellini, che nel corso degli anni Trenta finì un poco per scontare l'irresistibile imporsi della retorica di Roma imperiale, ho fatto qualche cenno in: F. Dei, *I luoghi della cultura nella Firenze degli anni trenta*, in S. Luzzatto, G. Pedullà, *Atlante della letteratura italiana*, III: *Dal Romanticismo a oggi*, a cura di D. Scarpa, Torino, Einaudi, 2012, pp. 559-574, cui mi permetto di rimandare.

[11] Cfr. ad esempio P. Bargellini, *Pupille e papille*, «Il Frontespizio», dicembre 1933, p. 21; Lupo Cerviero [P. Bargellini], *Il prezzo della pelle*, «Il Frontespizio», gennaio 1934, p. 11.

[12] Sull'ultimo punto cfr. G. Langella, *Maritain, Bo, Betocchi. Il dibattito sulla poesia negli anni trenta*, in Id., *Da Firenze all'Europa. Studi sul Novecento letterario*, Milano, Vita e pensiero, 1989, pp. 221-297.

[13] Cfr. L. Mangoni, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Torino, Einaudi, 1989, *passim*.

[14] P. Bargellini, G. De Luca, *Carteggio. I: 1929-1932*, a cura di G. Scudder, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998, pp. 207, 239-240.

[15] Ivi, pp. 54-61.

[16] Oltre al *Carteggio 1932-1961* con C. Bo, a cura di M. Bruscia (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1999), *passim*, si veda I. Speranza [G. De Luca], *Ancora non ci siamo*, «Il Frontespizio», ottobre 1933, pp. 6-8.

[17] Cfr. R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1927-1937)*, Bologna, il Mulino, 1979, e da ultimo F. De Giorgi, *Mons. Montini. Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2011.

[18] Cfr. L. Mangoni, *Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: la rivista «Il Frontespizio»*, in G. Rossini (a cura di), *Modernismo, fascismo, comunismo*, Bologna, il Mulino, 1971, pp. 363-417 e Ead., *In partibus* cit.

[19] M. Romita [G. De Luca], *Noi cattolici siamo cristiani?*, «Il Frontespizio», novembre 1930, p. 7. Sui rapporti fra Giordani e De Luca cfr. V. De Marco, *Igino Giordani e don Giuseppe De Luca*, in T. Sorgi (a cura di), *Igino Giordani, politica e morale*, Roma, Città Nuova, 1995, pp. 125-162.

[20] P. Bargellini, G. De Luca, *Carteggio. I* cit., p. 96 (28.12. 1930).

[21] Ivi, pp. 98, 104, 108-111.

[22] Sull'episodio epistolare, che coinvolse pure Papini, cfr. anche A. Scarantino, *Il «ritorno all'armi» di Giovanni Papini tra cattolicesimo e fascismo*, «Mondo contemporaneo», IV (2008), n. 3, pp. 69-128, qui pp. 104-105. Già nel '28 Papini aveva sconsigliato

Bargellini di redigere articoli antirisorgimentali per «Fede e Ragione»: P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio* cit., pp. 40-60.

[23] P. Bargellini, G. De Luca, *Carteggio. I* cit., p. 135 (17.03.1931).

[24] P. Bargellini, *Lettura del «Gog»*, «Il Frontespizio», gennaio 1931, p. 8.

[25] P. Bargellini, G. De Luca, *Carteggio. I* cit., p. 137 (18.03.1931).

[26] Ivi, p. 138.

[27] Ivi, p. 140 (Bargellini a De Luca, 3.03.1931)

[28] Ivi, p. 152 (06.05.1931): «Il garbo con cui sa parlar senza macchiarsi di queste turpitudini, divenute letteratura, è raro. E d'altra parte: molti cattolici non ne san nulla, di siffatte cose, ed è bene che tra noi ci sia chi – data occasione – rintuzzi codesti nuovi Iudaizantes e proseliti della porta». Se le parole finali avevano qualcosa di scherzoso, l'apprezzamento per il «garbo» di Bargellini era senz'altro autentico.

[29] Striggine [P. Bargellini], *Scarrozzata con Solaria*, «Il Frontespizio», maggio 1931, p. 7; cfr. anche [Id.], *Ragionamento sugli insetti*, «Il Frontespizio», ottobre 1929, p. 8.

[30] [F.] Agnoletti, *Zaino in spalla*, «Il Bargello», 29 settembre 1929, p. 3. Agnoletti doveva offrire, di lì a poco, una lettura d'impostazione razzistica della lotta geopolitica globale che si profilava, a suo dire, fra mondo anglosassone e un'Europa italo-franco-tedesca di cui la Toscana funzionava da supremo mantice valoriale. E quanto agli ebrei: «Gli ebrei, popolo potente e compatto che si crede chiamato a fondare un impero sugli imperi. Dovunque Israel sia stato accolto influisce sugli ospiti e non di rado prevale su loro violandone il genio nativo; pure non potrà mai conseguire il proprio fine imperiale, perché chi non sa arare la terra non sa arare la storia»: *Missione universale della Toscana*, «L'Illustrazione toscana», dicembre 1930, p. 19.

[31] [B. Ricci], *Solariani*, «L'Universale», febbraio 1931, p. 2. Cfr. anche la risposta di Ricci al lettore di fuori Firenze che lo sollecitava su un romanzo pubblicato dal «concittadino» Bemporad: «Io concittadino dell'editore Bemporad? No perché io son fiorentino e lui è ebreo»: [B. Ricci], *Avvisi*, «L'Universale», agosto-settembre 1932, p. 1.

[32] Sui contrasti tra Titta Rosa e i solariani cfr. G. Manacorda, *Lettere a Solaria*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 214 sgg.; C. Minoia, *Una polemica (non innocente)*, «il belpaese», VI (1986), n. 6, pp. 224-267.

[33] Sul pregiudizio antiebraico nella polemica letteraria cfr. S. Levis Sullam, *Gli Indifferenti «ebreizzati»*, in S. Luzzatto, G. Pedullà (a cura di), *Atlante della letteratura italiana*, III: *Dal Romanticismo* cit., pp. 551-558.

[34] Cfr F. Cassata, *«La Difesa della razza». Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 255 sgg.

[35] A. Pavolini, *A mare bianco*, «Solaria», febbraio 1932.

[36] Cfr. A. Scarantino, *Il «ritorno all'armi»* cit., pp. 95-101; A. Baldini, G. Papini, *Carteggio (1911-1954)*, a cura di M. Bruscia, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984, pp. 67 sgg.

[37] Cfr. P. Bargellini, *Vita d'Arnaldo*, «Il Frontespizio», aprile 1933, pp. 1-5; cfr. anche il trafiletto sui meriti del duce nella promozione mondiale della cultura latina: [s.n.], *La colonna romana*, «Il Frontespizio», agosto 1933, p. 7.

[38] P. Bargellini, *Giovane doppiamente ventenne*, «Il Frontespizio», febbraio 1934, pp. 1-7.

[39] P. Bargellini, *Pezze (con rispetto parlando) da piede*, «Il Frontespizio», luglio 1934, pp. 6-8, indirizzato contro i giovani romani e milanesi delle riviste "fasciste-collettiviste" «Cantiere» e « Camminare».

[40] Opifex [P. Bargellini], *Malattie del secolo*, «Il Frontespizio», aprile 1935, p. 6.

[41] Si trattava di un terzo appello (cfr. R. Rémond, *Les catholiques, le communisme et les crises*, Paris, Colin, 1960, pp. 91-122), in risposta a un primo documento dichiaratamente antifascista e a un contrappello di parte filo-italiana. Sul «Frontespizio», replicò in merito – e in francese – Guido Manacorda, novembre 1935, *Pour la justice et pour la paix*, pp. 3-5: tra l'altro, il germanista esortava a non confondere l'eguaglianza tra le razze con

un'inesistente eguaglianza morale tra di esse: morti abissini e morti italiani non potevano essere posti sullo stesso piano.

[42] P. Bargellini, *Schiamazzo in salotto*, «Il Frontespizio», gennaio 1936, p. 1-4 (corsivi miei). In una lettera a Carlo Bo, Bargellini tributava parole ancora più offensive e volgari ai firmatari francesi: P. Bargellini, C. Bo, *Il tempo de «Il Frontespizio»* cit., p. 228 (28.10.1935).

[43] Lupo Cerviero [P. Bargellini], *Italia*, «Il Frontespizio», ottobre 1935, p. 5.

[44] Id., *I tre punti*, «Il Frontespizio», gennaio 1936, p. 4.

[45] A. Miotto, *Il proletariato come mito*, «Il Frontespizio», dicembre 1935, p. 17.

[46] Su questo non seguirei il pur imprescindibile R. Moro, *Le premesse dell'atteggiamento cattolico di fronte alla legislazione razziale fascista*, «Storia contemporanea», XIX (1988), pp. 1013-1119, qui p. 1092, che però raffina il giudizio in Id., *Pregiudizio religioso e ideologia: antiebraismo e antiprotestantesimo nel cattolicesimo italiano fra le due guerre*, «Le Carte», III (1998), pp. 17-66, qui pp. 39-45, e Id., *La cultura cattolica e l'antisemitismo*, in R. Chiarini (a cura di), *L'intellettuale antisemita*, Venezia, Marsilio, 1998, pp. 15-44. D'altra parte non mi pare del tutto adeguata la lettura di Roberto Pertici, che schiacciando l'antisemitismo sul razzismo attribuisce a Bargellini e al «Frontespizio» il compiuto rifiuto di entrambi: *Bargellini antisemita ovvero le trappole di Wikipedia*, «L'Osservatore Romano», 19-20 giugno 2012, p. 5.

[47] Alcuino [G. De Luca], *Razzismo*, «Il Frontespizio», aprile 1934, p. 17.

[48] G. Manacorda, *Rosenberg e il mito della razza*, «Il Frontespizio», novembre 1934, pp. 3-5.

[49] G. Papini, *Razzia dei razzisti*, «Il Frontespizio», dicembre 1934, pp. 3-6.

[50] Striggine [P. Bargellini], *Il mago e i germani*, «Il Frontespizio», maggio 1935, p. 18.

[51] R. Paoli, *Il cardinale e i germani*, «Il Frontespizio», maggio 1935, pp. 7-8. Da segnalare anche l'articolo di due anni precedente, in cui Paoli riconnetteva l'esplodere violento dell'antisemitismo tedesco alla reazione di un mondo protestante che a differenza della cultura cattolica non era riuscito per tempo a contenere l'ascesa e l'imporsi dell'elemento ebraico: *Duetto ebraico*, «Il Frontespizio», giugno 1933, pp. 17-18.

[52] B. Ricci, *Biondi fatali*, «Critica fascista», 1° novembre 1936, p. 16 e «Il Frontespizio», dicembre 1936, p. 5.

[53] Cfr. almeno P. Buchignani, *Un fascismo impossibile. L'eresia di Berto Ricci nella cultura del Ventennio*, Bologna, il Mulino 1994; V. Scheiwiller, *Romano Bilenchi da Colle di Val d'Elsa a Firenze: immagini e documenti*, Milano, Scheiwiller, 1991.

[54] Vedi anche B. Ricci, *Numero 14*, «Il Bargello», 20 febbraio 1938, p. 1.

[55] B. Ricci, *Precisazioni su un problema*, «Il Bargello», 26 dicembre 1937, p. 3.

[56] P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio* cit., p. 275 (20.07.1938).

[57] Lupo Cerviero [P. Bargellini], *O razza o stirpe o schiatta?*, «Il Frontespizio», luglio 1938, p. 421.

[58] Cfr. L. Mangoni, *In partibus* cit., pp. 256 sgg. Da segnalare un ultimo importante contributo: I. Speranza [G. De Luca], *Il cristiano, come un antiborghese*, «Il Frontespizio», gennaio 1939, pp. 89-91.

[59] Bausette [B. Occhini?], *Maccaroniana*, «Il Frontespizio», maggio 1940, p. 307.

[60] P. Bargellini, *Quello di Giotto e gli altri campanili*, «Il Frontespizio», novembre 1931, pp. 12-14.

[61] P. Bargellini, *La morte del merlo*, «Il Frontespizio», febbraio 1935, pp. 12-14.

[62] Cfr. da ultimo R. Gambini, *Misticismo e modernità*, Firenze, Meridiana, 2005, pp. 47-62.

[63] D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario dell'omo salvatico*, Firenze, Vallecchi, 1923, p. 20.

[64] Sui tre lemmi cfr. D. Menozzi, *La Chiesa e la modernità*, «Storia e problemi contemporanei», XIII (2000), pp. 7-24.

[65] Cfr. Id., *Liturgia e politica: l'introduzione della festa di Cristo Re*, in A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri, M. Toschi (a cura di), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 607-636.

[66] Cfr. R. Moro, *La religione e la «nuova epoca». Cattolicesimo e modernità tra le due guerre mondiali*, in A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, Urbino, Quattroventi, 2000, pp. 513-573, qui pp. 529-544.

[67] «Ecclesia vis inferendae potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam»: cito da *Il Sillabo di Pio IX*, a cura di L. Sandoni, Bologna, Clueb, 2012, p. 154.

[68] S. H. De Franceschi, *Le pouvoir indirect du pape au temporel et l'antiromanisme catholique des âges pré-infaillibiliste et infaillibiliste*, LXXXVIII (2002), pp. 103-149.

[69] D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario* cit., voce *Affrica*, p. 100 (voce di Papini). Le voci non sono firmate, ma sembra possibile attribuirle all'uno all'altro (qui utilizziamo le iniziali P. e G.), secondo i segni tracciati da Giuliotti sull'esemplare donato a una sua conoscente: cfr. L. Righi, *Cattolicismo nero e giuliottismo*, Firenze, s.n., 1976, pp. 53-56.

[70] D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario* cit., voce *Accozzaglia* [P.], p. 77.

[71] C. Suckert, *Ritratto delle cose d'Italia, degli eroi, del popolo, degli avvenimenti delle esperienze e inquietudini della nostra generazione*, in Id., *La rivolta dei santi maledetti*, Roma, Rassegna Internazionale, 1923, pp. 89-110.

[72] D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario* cit., voce *Acqua in bocca*, p. 83 [G.]; *Bandiera rossa* [G.], pp. 321-322; *Bellua multorum capitum* [G.], p. 385; *Blanqui Augusto* [P.], p. 448.

[73] Ivi, voce *Autodecisione dei popoli*, pp. 276-277 [G.]: «I governi attuali (la guerra non ha sostanzialmente mutato nulla) sono ancora tutti, più o meno, impostati e impestati di democrazia».

[74] Cfr. ivi, voce *Adorare*, p. 94 [G.], *Ancona (D') Alessandro*, p. 171 [P.], *Aronne*, p. 228 [P.] e *Arpa*, p. 229 [G.], *Babilonia*, p. 294 [P.], *Banchiere*, p. 319 [G.], *Barabba* [p. 324 *Boerne Ludwig*, p. 459 [G.], *Bolscevismo* [G.], p. 465. Sul perdurare, in Papini, del cliché dell'ebreo pedante e filologico cfr. D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio*, a cura di N. e P. Vian, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984-1991: II, p. 329 (25.09.1935).

[75] Cfr. D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario* cit., voce *Ancona (D') Alessandro*, p. 171.

[76] Ivi, p. 190 [P.].

[77] Cfr. ivi, p. 17.

[78] Cfr. ivi, p. 12 e voce *Bloy Léon*, pp. 452-454 [Giuliotti]; D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio* cit., II, pp. 25-26; cfr. anche i passi bloyani della *Storia di Cristo*, Firenze, Vallecchi, 1980, pp. 53-54, 431.

[79] D. Giuliotti, *Anacronismi* [1923], in Id., *Tizzi e fiamme*, Firenze, Vallecchi, 1925, p. 63.

[80] Id., *Il grande cono* [1924] e *La Croce e l'aquila* [1926], in Id., *Polvere dell'esilio*, Firenze, Vallecchi 1929, pp. 74 e 77. Bisogna però aggiungere che non sempre Giuliotti era in grado di cogliere, di primo acchito, la distanza che separava la polemica salvatica da altre proposte reazionarie: fu Papini a disilluderlo sull'eventuale convergenza con Soffici: cfr. D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio* cit., II, pp. 201-204 (13 e 17.08.1930).

[81] D. Giuliotti, *Pensieri di un malpensante*, Firenze, Vallecchi, 1936, p. 27.

[82] Cfr. D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio* cit., I, pp. 288-289.

[83] Non molto diversa l'immagine che del medioevo offriva Berto Ricci, contrapponendola al cattolicesimo stinto e politicante dell'Azione cattolica e dello stesso Pio XI: *Avvisi*, «L'Universale», 7 luglio 1931, p. 1, e l'intero numero straordinario 7 *bis*, in risposta all'enciclica *Non abbiamo bisogno*.

[84] D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggi*o cit., II, p. 319 (12.01.1935).

[85] Cfr. la lettera a Edoardo Persico, edita nel catalogo della mostra milanese di Rosai (1930): D. Giuliotti, *Lettere agli amici*, a cura di M. Baldini, P. Permoli, E. Tirinnanzi, Vicenza, La Locusta, 1980, pp. 87-88 (12.10.1930).

[86] Ivi, p. 96 (25.03.1932). Giuliotti non avrebbe ripreso neanche l'allusione dell'*Ora di Barabba* (p. 120) a Padre Pio, il cappuccino che faceva miracoli nell'oscuro cantuccio garganico nel mentre che il Partito popolare, al congresso di Bologna, «antepon[eva] alla Messa il "Collegio plurinominale"».

[87] Id., *Polvere* cit., p. 112.

[88] Ivi, pp. 113-114. Una breve lode – con qualche bemolle – al Mussolini antisocialista e popolaresco e schietto in «Il Libro Italiano», riportato in D. Giuliotti, G. Papini, *Carteggio* cit., II, p. 100 (17.10.1928) .

[89] Cfr. L. Martini, *Giuliotti cattolico antimoderno e apocalittico*, in Id., *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 61-93.

[90] D. Giuliotti, *Polvere* cit., p. 71, in cui festeggiava la Conciliazione, invitando però a stare ancora in guardia contro l'anticlericalismo e la «marmaglia internazionale doppiamente nemica di Roma».

[91] B. Ricci, *Indicatore*, «L'Universale», 25 marzo 1934, p. 4; Id., *Suburra*, 10 giugno 1935, p. 3. La stessa decisione di fondare «Campo di Marte» fu presa a Greve da Vasco Pratolini, Alfonso Gatto ed Enrico Vallecchi, durante una visita estiva a Giuliotti: R. Jacobbi, *"Campo di Marte" trent'anni dopo*, Firenze, Vallecchi, 1969, p. 9-11; O. Rosai, *Lettere 1914-1957*, a cura di V. Corti, Prato, Galleria d'arte moderna Falsetti, 1974, p. 417.

[92] O. Rosai, *Lettere* cit., p. 306 (17.12.1930).

[93] Cfr. M. Isnenghi, *Papini*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, pp. 124-128; C. Di Biase, *Giovanni Papini. L'anima intera*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999, pp. 414 sgg.

[94] Cfr. D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario* cit., voce *America*, p. 149 [P.].

[95] G. Calvi, *Il Centro nazionale di studi sul Rinascimento fra discorso pubblico e storiografia (1937-1944)*, «Passato e presente», XVIII (2000), n. 51, pp. 41-66; Ead., *Rinascimento e fascismo a Firenze*, «Storica», VII (2001), pp. 7-73.

[96] Cfr. A. Scarantino, *«Il ritorno all'armi»* cit., pp. 95-117.

[97] G. Papini, *Firenze* [1932], in Id., *Politica e civiltà*, Milano, Mondadori, 1963, p. 723. Espressioni piuttosto liquidatorie sulla Firenze contemporanea si trovano, per contro, in D. Giuliotti, *L'Ora di Barabba* cit., p. 172; D. Giuliotti, G. Papini, *Dizionario* cit., voce *Blok Alessandro* [P.], p. 451 .

[98] G. Papini, *Margherite commestibili*, «Il Frontespizio», aprile 1935, pp. 1-2, poi ripubblicato in versione scorciata sul foglio di don Giulio Facibeni, «Vita parrocchiale di Rifredi», 12 maggio 1935, p. 1; vedi l'infuocata critica di [B. Ricci], *Suburra*, «L'Universale», 10 giugno 1935, p. 3.

[99] P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio* cit., II, p. 221 (2.09.1935).

[100] Cfr. A. Scarantino, *«Il ritorno all'armi»* cit., pp. 126-127.

[101] G. Papini, *L'Italia e l'Europa*, «Il Frontespizio», novembre 1937, pp. 803-812.

[102] Nel '41 Papini avrebbe aggiunto un nuovo capitolo, confacente alla situazione di guerra (G. Papini, *Italia mia*, Firenze, Vallecchi, 1941, pp. 175 sgg.), così come avrebbe promosso un «manifesto patriottico» – poi ritirato – tra gli intellettuali fiorentini: P. Calamandrei, *Diario 1939-45*, a cura di G. Agosti, Firenze, La Nuova Italia, 1983, p. 305.

[103] P. Bargellini, *Dichiarazione*, «Il Frontespizio», gennaio 1936, p. 16.

[104] Cfr. D. Giuliotti, *Il pesce di Cesenatico*, in Id., *Pensieri di un malpensante*, Firenze, Vallecchi, 1937, p. 107.

[105] P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio* cit., II, p. 167 (14.07.1934).

[106] G. Papini, *Grandezze di Carducci*, Firenze, Vallecchi, 1935, pp. 105-106.

[107] G. Papini, *Duelos y quebrantos*, «Il Frontespizio», settembre 1936, pp. 1-3.

[108] Quest'ultima espressione si trova in G. Papini, *Chiose alla Russia rossa*, «Il Frontespizio», novembre 1936, pp. 1-3, dove si sostiene altresì che « il Bolscevismo è, per alcuni tratti, un'eresia cristiana imbastardita e rincrudita da sofistica giudaica e brutismo sarmatico».

[109] I. Giordani, *Motivi dell'ateismo*, «Il Frontespizio», settembre 1936, pp. 4-7, in risposta ad A. Miotto, *Ateismo moderno*, «Il Frontespizio», agosto 1936, pp. 3-5.

[110] G. Papini, *Notomia dei protestanti*, «Il Frontespizio», ottobre 1935, pp. 3-6.

[111] G. Papini, *Discorsetti ai cattolici*, «Il Frontespizio», luglio 1935, pp. 403-409.

[112] Cfr. G. Miccoli, *Santa Sede e chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, «Studi storici», XXIX (1988), n. 4, pp. 821-901, qui pp. 872-875.

[113] G. La Pira, *Architettura del corpo sociale*, «Il Frontespizio», luglio 1938, p. 424, sul quale cfr. P.D. Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana tra fascismo e democrazia*, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 72-80; U. De Siervo, *I rapporti fra padre Cordovani e La Pira negli anni trenta*, in Fondazione Giorgio La Pira, *La Pira e gli anni di "Principi"*, Firenze, Cultura Nuova, 1993, pp. 121-178.

[114] G. La Pira, *Natura dell'uomo e ordine naturale*, «Il Frontespizio», luglio 1937, p. 487.

[115] G. Papini, *Razzia dei razzisti*, «Il Frontespizio», dicembre 1934, p. 5

[116] De Luca finì per esprimere una certa freddezza nei confronti di questo espediente letterario: cfr. G. De Luca, *I testimoni della Passione*, «L'Osservatore romano», 1 aprile 1938, p. 3.

[117] Cfr. R. Bonavita, *Letteratura di destra. Il razzismo nella narrativa dell'Italia fascista*, in Id., *Spettri dell'altro*, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 29-76, qui p. 47; M. Isnenghi, *Papini* cit., p. 31.

[118] Papini avrebbe riconfermato la sua stima intellettuale per alcuni fra i personaggi rammentati da Benrubi: proprio contro il razzismo nazista, raffigurato come l'ultimo prodotto dell'odio tedesco per Roma latina e cattolica, lo scrittore sosteneva che «[i tedeschi] non avendo più, da un pezzo, uomini di primo ordine – i tedeschi ultimi di fama universale sono ebrei: Freud, Einstein – si son buttati a deificare l'intero popolo»: *Razzia dei razzisti* cit., p. 5. Freud e Einstein compaiono anche in *Gog*, ma senza significative caratterizzazioni in senso ebraico.

[119] Per Bargellini, cfr. *supra*; G. Preziosi, *Il segretario di Gog*, «La Vita italiana», 31 gennaio 1931, pp. 5-7; G. De Rosa, *La rivincita di Ario*, Alessandria, Guf, 1938, pp. 53-55; sul caso della radio di Vichy, cfr. R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1993², p. 112.

[120] Cfr. R. Bonavita, *Letteratura di destra* cit., pp. 44-49.

[121] Cfr. da ultimo L. Deffayet, *Pie XI et la condamnation des «Amis d'Israel» (1928)*, in J. Prévotat (sous la dir. de), *Pie XI et la France*, Rome, Ecole Française de Rome, 2010, pp. 87-102.

[122] Fondazione Primo Conti (Fiesole), Fondo Papini, contenitore 20, scatola XXII, inserto 4, camicia A, cc. 40-41. Dagli eredi non ho ricevuto autorizzazione a riprodurre stralci del testo.

[123] G. Papini, *Racimoli biblici*, «Il Frontespizio», ottobre 1929, p. 1; Papini concludeva: «in ogni modo il popolo ebreo è stato punito *come se* avesse compiuto consapevolmente il deicidio» (corsivo nell'originale).

[124] P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio* cit., p. 219 (29.08.1935).

[125] Al contrario di quanto pare credere R. Pertici, *Bargellini antisemita* cit.

[126] Ivi, p. 221 (2.09.1935).

[127] G. Papini, *La vendetta di Caifa*, «Il Frontespizio», agosto 1937, pp. 571 sgg.

[128] R. Maini, M. Zangheri (a cura di), *La Libreria editrice fiorentina*, Firenze, Polistampa, 2004, p. 84.

[129] R. Cai, *"La salvezza è rimasta lontana da noi" (Isaia 59,11)*, «Vita cristiana», luglio-agosto 1938, pp. 345-354, qui pp. 348-349.

[130] Cfr. R. Moro, *Le premesse* cit., pp. 1101 sgg.

[131] R. Cai, *La salvezza* cit., pp. 351-352.

[132] Cfr. R. Perin, *La chiesa veneta e le minoranze religiose*, in Ead. (a cura di), *Chiesa cattolica e minoranze in Italia nelle prima metà del Novecento. Il caso veneto a confronto*, Roma, Viella, 2011, pp. 133-233, qui pp. 212-213.

[133] G. Papini, *Notizie sull'Inghilterra*, «Il Frontespizio», giugno 1940, pp. 315-323.

[134] Sulla rivista cfr. P.D. Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana* cit., pp. 83-99; P.L. Ballini, *Vicende di cattolici fiorentini durante il regime*, in Fondazione La Pira, *La Pira e gli anni* cit., pp. 51-90.

[135] «Principi» n. 5 (maggio 1939), p. 116; n. 10 (ottobre 1939), pp. 189-195, 204-206; n. 11-12 (novembre-dicembre 1939), pp. 209-221, 231.

[136] Cfr. Giuliano Manacorda, *Lettere a Solaria* cit., pp. XLVIII-L; F. Manfriani, *Prefazione* a G. Noventa, *«Nulla di nuovo» e altri scritti*, Venezia, Marsilio, 1987, pp. LXX sgg.

[137] Supplizio [G. De Luca], *Sentenze*, «Il Frontespizio», gennaio 1938, p. 25.

[138] P. Bargellini, *Condanna e dannazione*, «Il Frontespizio», ottobre 1938, pp. 537-542.

[139] Cfr. *supra*, nota 8.

[140] G. Noventa, *Lettera a Bargellini*, «La Riforma letteraria», n. 25, gennaio 1939, pp. 3-4.

[141] G. Noventa, *I paroll d'on lenguagg*, «La Riforma letteraria», nn. 16-19, aprile-luglio 1938, p. 8.

[142] G. Noventa, *Gide, Maritain e il concetto di razza*, «La Riforma letteraria», n. 20, agosto 1938, p. 80.

[143] Ad esempio Noventa condivideva con Bargellini l'immagine dell'ebreo contemporaneo come snob (ma certo non come debosciato), di contro alla simpatia dell'ebraismo popolare dei ghetti: *I calzoni di Beethoven*, ora in G. Noventa, *«Nulla di nuovo» e altri scritti 1934-1939*, Venezia, Marsilio, 1987, p. 467.

[144] Cfr. P. Calamandrei, *Diario 1939-45*, Firenze, La Nuova Italia, 1983, p. 119.

[145] Cfr. A. Del Noce, *Il ripensamento della storia italiana in Noventa*, in G. Noventa, *Tre parole sulla Resistenza*, Firenze,Vallecchi, 1973, pp. VII-IC.

[146] Per contro, è distinguibile la maggiore disposizione di Manacorda a un discorso filofascista in termini di diritto naturale e di giustizia internazionale: cfr. oltre al testo citato *supra* alla nota 41, *Libertà e cattolicesimo*, «Il Frontespizio», gennaio 1938, pp. 3-11; ma non si trattò, con i suoi undici articoli, di una delle firme più assidue del mensile. Ancora più rade le collaborazioni del non-fiorentino Giordani.

[147] Cfr. M. Ciliberto, *Tra «societas christiana» e cesarismo: Giovanni Papini*, in S. Gentili, *Giovanni Papini*, Milano, Vita e Pensiero, 1983, pp. 77-104.

[148] Cfr. L. Martini, *Giuliotti cattolico* cit.

[149] Cfr. anche G. Papini, *Scandaglio dei piagnoni*, «Il Frontespizio», maggio 1939, pp. 1346-1351.

[150] B. Bocchini Camaiani, *Ricostruzione concordataria e processi di secolarizzazione*, Bologna, il Mulino, 1983, pp. 49, 92-95, 136, da cui riprendo l'espressione tra virgolette. Un atteggiamento del genere non escludeva, naturalmente, la disapprovazione di un'espressività ex salvatica che prendeva talvolta forme troppo audaci: cfr. *supra* e P. Bargellini, G. Papini, *Carteggio* cit., p. 256 (lettera di Bargellini, 19 luglio 1937).

[151] Sulle reazioni alla guerra di Spagna negli ambienti dell'Azione cattolica e nel cattolicesimo milanese cfr. invece e rispettivamente R. Moro, *La formazione* cit., pp. 516-522; A. Albónico, *Dall'impegno originale all'allineamento: i cattolici milanesi e la «crociata» in Spagna*, in G. Campanini (a cura di), *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, Brescia, Morcelliana, 1987, pp. 69-98.

[152] Cfr. L. Martini, *Giuliotti cattolico* cit.

Elena Mazzini

Cristiani ed Ebrei dopo la Shoah. Momenti e protagonisti dell'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze (1945-1965)

Lo studio delle Chiese cristiane nella loro gestione dell'eredità mnemonica e storica derivata dalla Shoah è un tema che ha conosciuto da parte della storiografia un'attenzione relativamente robusta, concentrata per lo più sull'esame di singole realtà nazionali o locali, mentre manca a tutt'oggi una ricostruzione complessiva dei percorsi che hanno caratterizzato le Chiese cristiane di fronte all'eredità derivata dal genocidio ebraico nel periodo del secondo conflitto mondiale[1].

Se è vero e incontestabile il giudizio espresso in alcuni contributi che il silenzio, la rimozione, la reticenza per circa due decenni dal termine della guerra fino agli anni Sessanta, hanno informato le modalità e i tempi con cui la cultura europea ha guardato ed elaborato la memoria legata alla Shoah, è parimenti sostenibile che tali silenzi e rimozioni hanno avuto, a seconda dei diversi contesti nazionali, forme, contenuti e motivazioni non riducibili ad un unico, generico schema, perché è proprio nelle sfumature e nelle significative diversità contestuali che la memoria dello sterminio ebraico ha trovato in maniera più o meno decisa una sua tematizzazione specifica[2].

Per quel che concerne la cultura cristiana dell'Europa post-bellica, l'atteggiamento tenuto davanti a una catastrofe che mai si era verificata nella storia dell'Occidente, ha assunto i contorni di una memoria perfettibile, incerta, ma in ogni caso piuttosto viva in paesi come Francia, Inghilterra e Stati Uniti[3]: paesi in cui nell'immediato dopoguerra si sono registrate iniziative di non marginale importanza, dettate da una volontà di riflettere non solo sulla Shoah quale evento in sé, ma anche sulle responsabilità storiche e religiose della cristianità nei processi formativi dell'antisemitismo moderno. In Italia, al contrario, vi è stata una cultura del silenzio persistente che ha ritardato, per un lungo periodo di tempo, la formazione di un pensiero critico sulle radici cristiane dell'antiebraismo.

Questo silenzio connesso alla memoria della Shoah non ha tuttavia riguardato solamente le Chiese e le culture cristiane, ma deve essere inserito e contestualizzato in un quadro storico più ampio e complesso quale è stato almeno il primo decennio del secondo dopoguerra. Basti pensare a quei paesi fortemente compromessi con i passati regimi liberticidi come Germania, Italia e in parte la

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 361-390
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

Francia, in cui la strategia retorica e patriottica della cosiddetta «riconciliazione nazionale» ha costituito una metodica programmaticamente attuata nel secondo dopoguerra dalle rispettive classi dirigenti: assunto riconciliativo che è passato inesorabilmente attraverso l'epurazione di elementi pregiudizievoli legati al recente passato in merito al quale si preferiva tacere o al meglio edulcorarlo attraverso l'enfatizzazione di alcuni momenti 'eroici' che avrebbero dovuto riscattare l'intera vicenda persecutoria e sterminazionista[4].

Tuttavia la re-identificazione nazionale e comunitaria di Francia e Germania non ha frustrato in maniera radicale le aspirazioni di alcuni ambienti cristiani propensi a battere una via nuova attraverso cui poter riflettere sulla tragedia appena conclusasi e a tentare di correggere l'insegnamento antiebraico contenuto in parti significative della catechesi cristiana.

Nel 1946 in Italia poteva essere pubblicato un libro intriso dei più vieti stereotipi antisemiti quale era il testo di Giovanni Papini, *Lettere agli uomini di Papa Celestino VI*[5], così come poteva essere sostenuto un antisemitismo «lecito» all'interno dell'autorevole «Enciclopedia Cattolica»[6]. Nello stesso torno di tempo nella vicina Francia iniziava a profilarsi un proficuo dibattito sulle radici cristiane dell'antisemitismo destinato a svilupparsi nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta oltre i confini francesi e, come vedremo, attecchendo in Italia anche grazie all'«Amicizia ebraico-cristiana» di Firenze.

Questo articolo inizierà dal ricostruire le posizioni che hanno riguardato alcuni ambiti del cristianesimo europeo in relazione alla questione dell'antiebraismo cristiano; passerà in un secondo momento a descrivere il vivace contesto francese dove si è verificato un fecondo incontro fra alcune personalità di spicco del panorama culturale e religioso d'Oltralpe in relazione tanto alle radici cristiane dell'antiebraismo moderno quanto alla gestione della memoria della Shoah nel contesto nazionale. In ultimo verrà esposta in sintesi la nascita dell'amicizia fiorentina mentre maggior attenzione verrà posta sul discorso pubblico portato avanti dall'associazione in merito alla memoria della Shoah così come è stata rievocata all'interno delle pagine del suo organo di stampa, il «Bollettino dell'Amicizia ebraico-cristiana», lungo il ventennio successivo al 1945.

1. *Il contesto internazionale*

All'indomani del secondo conflitto mondiale nell'Europa occidentale si formò una sorta d'interpretazione generalizzata riguardo al genocidio ebraico che prediligeva leggere o capire quell'evento immettendo le vittime e i carnefici in una dimensione metatemporale e metastorica[7]. Nel primo decennio del secondo dopoguerra, soprattutto, lo sterminio del popolo ebraico non assunse mai una sua specificità, ma apparve piuttosto poco individuato rispetto ai crimini del

nazismo: vittime della Shoah e vittime generiche dei campi di concentramento tendevano, ovvero, ad essere confusi e sovrapposti. Dietro questa interpretazione, che a lungo è rimasta a fondamento anche di alcuni contributi storiografici apparsi nel post '45[8], vi è stata anche una storia 'altra', diversa da questa, che, nata con numerose incertezze sia metodologiche che concettuali, ha nondimeno tentato di rivisitare la Shoah, assimilandola ad un evento prodotto e realizzato in seno alle moderne società cristiane.

L'assunzione parziale di responsabilità da parte cristiana si registrò primariamente in ambito protestante, con la promulgazione di alcune esemplari dichiarazioni quale la *Dichiarazione di colpevolezza di Stuttgart* redatta alla fine del 1945 dagli esponenti delle Chiese protestanti della Germania Ovest. In quel documento veniva esplicitato un *mea culpa* collettivo che riguardava le sofferenze subite dalla popolazione tedesca in epoca nazista, sottintendendo l'implicita affermazione di un silenzio connivente al regime nazista assunto da parte delle istituzioni religiose. La dichiarazione ometteva tuttavia qualsiasi riferimento diretto allo sterminio ebraico: *omissis* che fu comunque denunciato dagli stessi esponenti del mondo protestante nel 1950, anno in cui si modificò il contenuto della dichiarazione stessa. La versione emendata del documento affermava dunque che «attraverso il silenzio e l'omissione noi ci siamo macchiati della colpa di essere stati corresponsabili delle malvagità inflitte agli ebrei dai membri del nostro stesso popolo»[9].

Quattro anni prima, nel 1946, in Ungheria il Concilio delle Chiese riformate (calviniste) sottoscrisse una risoluzione in cui si confessava «con profonda umiltà il peccato di non aver coraggiosamente difeso quelle persone che erano innocentemente perseguitate»[10]. Dopo di che si passò ad introdurre l'obbligo di recitare preghiere penitenziali un sabato ogni anno in tutte le Chiese riformate ungheresi.

Questi primi passi verso la rivisitazione di una cultura religiosa che era stata connivente con regimi totalitari e di conseguenza con le loro politiche persecutorie, trovarono una loro maturazione nel 1947 allorché a Seelisberg, in Svizzera, si riunì la conferenza ebraico-cristiana indetta dall'«International Council of Christians and Jews» i cui rappresentanti cristiani erano in prevalenza di fede protestante[11].

Ai convenuti – fra cui, oltre ai protestanti ed ebrei, erano presenti anche una settantina di cattolici – fu consegnato un testo intitolato *De l'antisémitisme chrétien et des moyens d'y remédier par un redressement de l'enseignement chrétien*, ideato e redatto dal principale promotore della conferenza stessa: Jules Isaac. Il documento, che fin dal titolo denunciava l'intenzione di correggere l'antisemitismo cristiano attraverso un'accurata revisione dell'insegnamento sugli ebrei, sosteneva fra le altre cose che «l'antisemitismo cristiano è il ceppo potente, dalle profonde e molteplici radici, sul quale sono venute a innestarsi in seguito tutte le altre varietà di antisemitismo anche anticristiane come il razzismo nazista»[12].

Al termine della conferenza, venne promulgata la *Charte de Seelisberg*[13] in cui si esortava le autorità cristiane a rivisitare quei testi dell'insegnamento cristiano in cui vi era una presenza degli stereotipi antiebraici, un invito sostanzialmente volto a riesaminare la catechesi cristiana alla luce dei recenti avvenimenti occorsi alla popolazione ebraica europea.

Il cammino avviato a Seelisberg in epoca pre-conciliare continuò ad essere battuto con tenacia e con non poche difficoltà negli anni a seguire tanto da parte ebraica che da parte cristiana[14].

A fronte di questa fase iniziale di un processo interreligioso destinato ad ampliarsi nelle sue prospettive storico-religiose, la posizione della Santa Sede fu di disinteressamento se non di malcelato sospetto. Una estraneità testimoniata anche da Jules Isaac il quale, dopo essere stato ricevuto da Pio XII nel 1949 con il proposito di far conoscere le attività e finalità dell'organismo creato pochi mesi prima, ovvero l'«Amitié judéo-chrétienne», nonché i contenuti fondamentali della *Charte de Seelisberg* di due anni precedenti, annotò nella sua autobiografia: «quando ho consegnato il testo dei *Dieci Punti* [della Carta di Seelisberg], ho avuto la precisa sensazione che era la prima volta che il Sommo Pontefice la vedeva e che ignorava del tutto il contenuto del documento»[15].

Tuttavia l'estraneità del Vaticano verso quegli organismi che promuovevano o cercavano di promuovere un atteggiamento fra i cristiani incline a ripensare non solo teologicamente ma anche 'storicamente' le cause che avevano condotto allo sterminio di due terzi degli ebrei d'Europa, è da interrogare problematicamente riferendosi non solo a quel particolare contesto storico che furono i primi anni del secondo dopoguerra, ma anche ai condizionamenti culturali derivati da un corredo dottrinale gravato da codificati pregiudizi antiebraici.

Le iniziative preposte a condurre una disamina sulle origini cristiane dell'antisemitismo e i documenti che in tali consessi furono stipulati, continuarono in ogni caso ad essere redatti per tutto il ventennio degli anni Cinquanta e Sessanta, anche senza il sostegno della Santa Sede, testimoniando una reale capacità di dibattere su un nodo cruciale e centrale della storia del cristianesimo prima del Concilio Vaticano II.

Se quei paesi a maggioranza protestante come Stati Uniti e Inghilterra possono costituire un valido termine di confronto con i paesi cattolici per comparare le sensibili differenze riguardo alla precocità con cui il mondo protestante elaborò una memoria legata allo sterminio ebraico, è errato concludere che il silenzio proveniente dal Vaticano e – come vedremo nei prossimi paragrafi – dalla Chiesa italiana sia stato un tratto comune anche ad altri ambiti cattolici in cui l'istituzione ecclesiastica aveva profonde e antiche radici.

È questo ad esempio il caso francese di cui analizzeremo alcuni momenti e protagonisti che ritroveremo poi connessi all'«Amicizia ebraico-cristiana» fiorentina, primo fra tutti Jules Isaac.

2. *Il caso francese: Jules Isaac, la critica alla tradizione antiebraica e la nascita dell'«Amitié judéo-chrétienne»*

Il nome di Jules Isaac non è legato unicamente al ruolo preminente che ebbe nella preparazione e realizzazione della Conferenza di Seelisberg. In realtà l'impegno di Isaac si è articolato lungo tutta la sua vita e la sua produzione culturale, entrambe dedicate alla critica di quei modelli antiebraici formalizzati dalla tradizione della Chiesa che avevano concorso, in diversa misura, al compimento delle politiche antisemite perseguite dai regimi totalitari negli Trenta e Quaranta del Novecento[16].

Nato nel 1877 a Rennes da un'antica famiglia ebraica della Lorena[17], Isaac era già conosciuto in Francia allo scoppio dell'*affaire* Dreyfus quando, insieme all'amico Charles Péguy, aveva firmato una serie di articoli a sostegno del comandante ebreo ingiustamente condannato. Laureatosi in storia moderna alla Sorbonne nel 1902, iniziava dal 1909 la collaborazione con lo storico Albert Malet nella redazione dei celebri manuali di storia per le scuole superiori[18]. Fino allo scoppio della seconda guerra mondiale ricoprì il ruolo di direttore della collana di storia presso la prestigiosa casa editrice parigina Hachette. Con l'occupazione tedesca e l'instaurazione del regime vichysta del maresciallo Henri-Philippe Pétain, la famiglia Isaac lasciò Parigi e si rifugiò nella Francia del sud, dove la figlia maggiore, il figlio minore e la moglie furono denunciati dalle autorità locali e deportati nei campi di sterminio nazisti dove perirono nel 1944.

Alla luce di questa dolorosa esperienza familiare, dall'immediato dopoguerra Isaac iniziò a dedicarsi alla ricerca delle cause che avevano potuto portare ad una simile catastrofe umana, divenuta 'possibile' e reale grazie alla concorrenza di più fattori e tendenze fra cui l'antiebraismo cristiano. Prodotto di tale ripensamento fu il libro *Jésus et Israel*[19], l'opera storiografica che, scritta in piena guerra, fece da battistrada ad opere successive, caratterizzate dalla medesima tensione di Isaac: al centro della sua riflessione lo storico francese poneva lo studio e l'analisi delle radici propriamente cristiane dell'antisemitismo moderno.

L'opera, concepita con una struttura affatto originale, si articola in quattro tesi: 1. Gesù era ebreo nel senso pieno del termine; 2. l'insegnamento di Gesù s'inquadra nel contesto istituzionale del giudaismo, essendo Gesù nato sotto la Legge e avendo vissuto sotto la Legge; 3. al tempo di Gesù, la maggior parte del popolo ebraico viveva nella Diaspora, lontano dunque da Gesù; salvo rare eccezioni, ovunque Gesù fosse passato, il popolo l'aveva accolto con fervore; Gesù non era stato condannato dal popolo ebraico, il suo popolo; egli si era scagliato contro gli abusi di certi devoti, presenti in tutte le religioni; 4. il popolo ebraico non poteva essere qualificato come popolo 'deicida'.

Nel 1956 pubblicava un testo che in parte ultimava il volume precedente, *Genèse de l'antisémitisme*[20] mentre, poco prima della sua morte, avvenuta nel

1963, fece uscire l'ultimo contributo, *L'enseignement du mépris*[21], in cui compendiava le osservazioni e gli studi elaborati lungo l'arco della sua attività di studioso in questo campo.

Oltre a questa produzione storiografica, Isaac è stato il fondatore dell'«Amitié judéo-chrétienne di Francia», nata a Aix-en Provence nel 1948 e immediatamente affiliatasi all'«International Council» anglosassone[22]. All'inaugurazione della Amitié francese fecero seguito le aperture di altre sezioni in diversi paesi dell'Europa occidentale fra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta[23].

Il sintetico quadro sopra delineato relativo all'intenso lavoro dispiegato da Isaac nel favorire un dialogo fra ebrei e cristiani, permette di avvicinarsi a una questione che interessa l'analisi delle componenti cattoliche con cui Isaac era chiamato a confrontarsi.

Questa non è certo la sede adatta per analizzare il variegato mondo cattolico d'Oltralpe, peraltro ricostruito in puntuali contributi storiografici[24]. Tuttavia qualche considerazione andrà fatta per chiarire le coordinate principali in cui si è dipanato il confronto che alcuni intellettuali cattolici francesi hanno voluto stabilire con le tesi sostenute da Isaac.

Se fin dal 1941 vi erano state alcune manifestazioni di denuncia della persecuzione allora in atto contro gli ebrei francesi e stranieri da parte cattolica[25], a liberazione avvenuta si avvertì l'esigenza di dire qualcosa, di parlare di quella tragedia e vi furono personalità del cattolicesimo francese che cercarono di portare avanti il discorso iniziato in quel drammatico momento. Stanislas Fumet dichiarò nel 1945: «ci si stupisce del fatto che la Chiesa non abbia gridato, non abbia fatto pubblica penitenza dopo aver appreso ciò che ad Auschwitz è accaduto; luogo dove Dio è stato molestato e trasfigurato. Eppure io, durante l'occupazione, ho aperto le orecchie ma non ho sentito niente. Pétain aveva cucito le labbra al nostro più alto clero, eccetto poche eccezioni»[26]. Voci di protesta nei confronti della persecuzione ebraica all'interno del mondo francofono furono inoltre quelle dell'arcivescovo di Tolosa Jules-Géraud Saliège[27], dell'abate Charles Journet[28], del gesuita Henri-Marie de Lubac[29], nonché, dall'esilio, quella di Jacques Maritain che già nel 1937 aveva pubblicamente protestato contro il montante antisemitismo diffusosi in Europa nel suo celebre libro *L'impossible antisémitisme*[30].

Il profilo appena accennato rimanda ad un contesto che si caratterizza per gli aiuti e gli atteggiamenti di solidarietà nei confronti della popolazione ebraica perseguitata nient'affatto specifico della situazione francese perché tali soccorsi, nel momento in cui l'eliminazione sistematica delle vite divenne una realtà attiva e operante in Europa, furono dispiegati da una parte consistente, seppur non maggioritaria, di religiosi cristiani e civili europei.

Nel secondo dopoguerra, le classi dirigenti francesi così come i settori dell'intellettualità laica e religiosa elaborarono una memoria nazionale della seconda guerra mondiale che si è fondata essenzialmente sull'enfatizzazione di

manifestazioni gloriose ma minoritarie espresse dalla collettività, quali furono il salvataggio e il 'resistenzialismo', e sull'espunzione sistematica del capitolo vichysta declinato sotto la categoria di «occupazione straniera»[31].

Tuttavia, parallelamente alla costruzione di questa ristrutturazione nazionale, dimentica di una componente tutt'altro che secondaria quale era stato il capitolo pétanista, si è assistito ad un tentativo di creare basi diverse su cui fondare una memoria politicamente meno condizionata da quel passato e maggiormente incline a dibattere su questioni, come la Shoah, che in Italia hanno trovato spazi adeguati soltanto a partire dalla metà degli anni Sessanta.

Questo discorso assume maggior consistenza se si guarda alla scena culturale cattolica francese nel secondo dopoguerra che con le sue contraddizioni ha pur avviato un discorso intorno alle responsabilità del cristianesimo e della sua tradizione nel far sì che la Shoah potesse realizzarsi.

Nel 1946, Jules Isaac aveva pubblicamente denunciato segni di marcato antisemitismo presenti in alcuni cruciali passaggi del libro del celebre storico cattolico Henri Daniel-Rops[32] *Jésus et son temps*[33], mentre nel 1948, Isaac, come già detto, pubblicò il libro che aveva iniziato a scrivere in clandestinità nel 1942, *Jésus et Israël*[34]. La ricezione del testo fu ampia e diffusa anche all'interno delle riviste cattoliche fra cui i «Cahiers sioniens», diretta da Paul Démann – già membro del comitato dell'Amitié – che pubblicò un complesso saggio dedicato all'opera di Isaac intitolato *Antisémitisme et conscience chrétienne*[35]. In quest'ultimo testo, Démann non si limitava ad analizzare le tesi sostenute in *Jésus et Israël* ma affermava pure una completa adesione all'interpretazione che Isaac proponeva in merito all'antiebraismo cristiano e al suo coinvolgimento nella diffusione del moderno antisemitismo.

Certamente non in tutti gli ambiti del cattolicesimo francese le idee di Isaac furono recepite come occasione utile per riflettere intorno alle responsabilità storiche dell'antiebraismo cristiano e all'urgenza di riconsiderare criticamente il patrimonio della Chiesa. Alcune lettere private inviate da Isaac a Paul Démann, pubblicate in anni recenti, testimoniano d'altronde le difficoltà incontrate durante la sua attività di storico e di personaggio pubblico impegnato in una battaglia culturale e politica scomoda, che gli attirò diverse polemiche e attacchi anche di natura personale da parte di alcuni colleghi cattolici[36].

Una delle recensioni più ostili e refrattarie a ponderare storicamente le tesi espresse nel libro di Isaac è stata senz'altro quella firmata dallo storico Henri Marrou – membro tra l'altro della sezione parigina dell'Amitié judéo-chréthienne – che nel 1949 pubblicò sulla celebre rivista cattolica fondata da Emmanuel Mounier, «Esprit»[37], una lunga nota in cui si sosteneva che l'«ossessivo ricordo» di Auschwitz era il solo ed unico motivo che aveva mosso Isaac a scrivere quell'opera[38]. Inoltre, Marrou difendeva la veridicità dell'accusa di deicidio ed enfatizzava gli aiuti capillari dati da parte di molti cattolici agli ebrei durante la seconda guerra

mondiale[39]. Eludendo completamente il ragionamento più profondo elaborato da Isaac, Marrou impiegava la categoria del salvataggio come argomentazione principale per screditare le teorie formulate, su basi storiche, in *Jésus et Israël*. Lo scritto di Marrou, in realtà, non entrava mai in merito alle questioni centrali del libro, ma si limitava ad assumere posizioni difensive e morali più che dialettiche[40]. Il disconoscimento ebraico di Gesù in quanto messia era individuato da Marrou come l'origine dell'ostilità antiebraica e il motivo, velatamente legittimato dall'autore, per cui i cristiani guardavano all'ebraismo come popolo deicida.

Ulteriori recensioni furono pubblicate nel corso del biennio 1948-1949 sulla stampa cattolica francese[41] contribuendo a rinsaldare quell'impressione precedentemente esposta relativa al dinamismo intellettuale caratterizzante la scena culturale francese che, assumendo posizioni a volte contrastanti, a volte dialettiche, non si sottraeva comunque dall'intervenire su tematiche urgenti. È in quel contesto che infatti poté nascere l'Amitié e quel tipo di iniziative non limitato al contesto locale ma aperto a coltivare ampi orizzonti in merito all'effettiva efficacia di un pensiero intra-religioso.

Paul Démann, sulla scia dell'esortazione proveniente dai testi di Isaac, redasse, in collaborazione con l'ebrea convertita Renée Bloch, due ampi e dettagliati studi, *Les Juifs dans la catéchèse chrétienne* e *La Catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible*, apparsi sui «Cahiers sioniens» rispettivamente nel 1952 e nel 1953[42]. Le due corpose raccolte comprendevano la rassegna di duemila volumi d'insegnamento religioso cristiano, catechismi, manuali di storia santa, apologetica cristiana che, dopo otto anni dalla Shoah, rimaneva il materiale didattico principale su cui catechisti, professori e predicatori formavano il proprio sapere religioso. L'inchiesta rappresentava un'iniziativa senza precedenti che prendeva in esame una serie numerosa di opere cattoliche, esortando senza esitazioni a rinnovare radicalmente il linguaggio cristiano sugli ebrei: dopo Auschwitz, si affermava in questa occasione, non poteva più esserci un linguaggio antiebraico. La prefazione a questo testo, scritta da monsignor De Provenchères, arcivescovo di Aix-en-Provence[43], affermava fra le altre cose che «cette brochure sera un précieux sécours pour tous nos catéchistes. Toute l'Écriture Sainte établit les liens étroits qui nous unissent spirituellement au peuple élu. Notre histoire ne peut se séparer de la sienne»[44].

Ed è sempre in un periodo definito preconciliare, precisamente nel 1952, che il pastore protestante Lovsky, collaboratore dell'Amitié e amico di Isaac, pubblicava sulla testata «Esprit» un lungo saggio dedicato a *L'antisémitisme chrétien*[45]. Le osservazioni proposte da Lovsky costituiscono il contraltare allo scritto di Marrou: tanto l'uno scorgeva nella tradizione dell'antiebraismo cristiano una delle componenti tutt'altro secondarie che avevano concorso a creare l'antisemitismo moderno di tipo politico, tanto l'altro sosteneva che l'antisemitismo non poteva che essere, di per sé, anticristiano.

Due impostazioni difformi che hanno trovato sulla stampa francese uno spazio adeguato in cui confrontarsi e dibattere, in cui rendere pubblica una questione che in Italia faticherà a prendere una forma definita ben oltre il Concilio Vaticano II.

Un'eccezione rispetto a quanto appena scritto derivò dall'esperienza dell'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze e del suo bollettino di cui si occuperà specificatamente il seguente paragrafo.

3. *La memoria della Shoah e l'Amicizia ebraico-cristiana attraverso il suo organo di stampa: il primo decennio del secondo dopoguerra*

Come è stato rilevato in precedenza, nei primi anni del dopoguerra nacquero in alcuni paesi dell'Europa occidentale diverse 'amicizie ebraico-cristiane' che si impegnarono ad incoraggiare un incontro fra ebrei e cristiani quanto più ispirato ai principi del dialogo e del confronto interreligiosi.

Per quanto riguarda il contesto italiano e nello specifico quello fiorentino, le diverse iniziative che l'Amicizia ebraico-cristiana promosse nel corso degli anni, il lavoro che i suoi organizzatori dispiegarono a sostegno di un reale e fecondo terreno di incontro con la cultura e la religione ebraiche, hanno trovato già una loro attenta ricostruzione diacronica su cui non pare opportuno tornare nuovamente[46].

Quel che resta invece da indagare è il discorso legato all'elaborazione che l'organo di stampa dell'Amicizia ha condotto sulla memoria del genocidio ebraico. In altre parole ciò che è inesplorato riguarda il discorso che, in relazione alla Shoah, ha caratterizzato il giornale dell'Amicizia nel ventennio successivo al secondo conflitto mondiale, rilevando tanto i suoi momenti di originalità quanto di conformità al contesto circostante.

Prima di affrontare questo tema, che per forza di cose sarà circoscritto ad alcuni suoi aspetti specifici, pare tuttavia necessario spendere qualche parola sull'Amicizia fiorentina e sui suoi collaboratori. L'Amicizia ebraico-cristiana venne fondata nel 1950 a Firenze, anche se i lavori preparatori iniziarono già dal 1947; come è stato scritto, «non fu l'espressione di una singola volontà ma di un gruppo di persone unite dall'intento comune di voler abbattere le barriere di incomprensione che da millenni avevano tenuto distanti le due fedi»[47].

Perché Firenze? Perché proprio nel capoluogo toscano venne pensata e poi creata la prima Amicizia ebraico-cristiana italiana? La risposta più plausibile da attribuire a questa specificità fiorentina riguarda tanto le personalità di alto profilo etico, religioso e intellettuale che si trovarono ad operare in quel periodo a Firenze, quanto l'eredità lasciata alla realtà cittadina dall'esperienza della Delegazione per l'assistenza degli emigranti ebrei, meglio conosciuta con il suo

acronimo: DELASEM. Questo organismo, nato nel 1939 e finalizzato ad aiutare, in clandestinità, gli ebrei profughi e perseguitati d'Europa cercando di assicurare loro l'emigrazione attraverso passaporti e documenti falsi o di trovare loro luoghi di rifugio dove potersi nascondere e dunque salvarsi dalla deportazione, continuò ad operare fino al 1947 a Genova, a Torino, a Roma e anche a Firenze, con il nome, in quest'ultima città, di Comitato di soccorso ai profughi.

Della DELASEM fiorentina avevano fatto parte, già durante il periodo delle persecuzioni, il rabbino Nathan Cassuto e il vescovo Elia Della Costa. Nel libro scritto da uno dei collaboratori più attivi dell'organismo, Settimio Sorani, il contesto fiorentino viene descritto come particolarmente unito nel prestare soccorso ai perseguitati tramite l'emigrazione ma anche attraverso la rete delle strutture di accoglienza, religiose e non, presenti nella città[48].

È nel periodo 1943-1945 che devono essere ricercate le origini dell'associazione fiorentina: molti suoi rappresentanti infatti avevano partecipato all'organizzazione del Comitato di soccorso ai profughi. La memoria della guerra, delle deportazioni e degli aiuti agli ebrei perseguitati non può non aver giocato un ruolo fondamentale nell'atto di fondazione dell'Amicizia facendo avvertire come primaria l'esigenza di rivisitare criticamente le culture antiebraiche della Chiesa e del cristianesimo alla luce dell'Olocausto avvenuto in Europa, in Italia, a Firenze.

Arrigo Levasti fu colui che diresse per lungo tempo tanto l'associazione che l'omonimo bollettino stampato dalla Tipografia Giuntina. Insieme a Levasti, si mobilitarono per dar vita all'associazione personalità di primo piano nel panorama politico e culturale del capoluogo toscano: ricordo il sindaco Giorgio La Pira, Aldo Neppi Modona, Ines Zilly Gay, Angiolo Orvieto, Divo Barsotti, Giacomo Devoto, Giorgio Spini[49]. I legami esistenti fin dal suo nascere con l'Amitié francese e con il suo fondatore, Jules Isaac, furono destinati a rafforzarsi nel corso degli anni, grazie soprattutto ai fitti contatti intrattenuti da Giorgio La Pira con lo storico francese[50]. Da ricordare, tra le pubblicazioni curate dall'Amicizia ebraico-cristiana, la traduzione italiana dell'opera di Jules Isaac *Gesù e Israele* a cura di Ebe Finzi Castelfranchi[51].

Per quanto riguarda il bollettino, fondato nel 1950, la sua funzione primaria consisteva nel mettere al corrente i lettori delle molte attività organizzate a Firenze e altrove dall'associazione stessa. Inizialmente ciclostilato, cominciò ad uscire dal 1966 in edizione a stampa ed era prevalentemente distribuito, oltre che ai soci, anche a molte biblioteche pubbliche e agli istituti religiosi di tutta Italia. Fino al 1968 il bollettino ebbe una periodicità mensile, divenendo a partire da quella data bimestrale fino al 1971, anno in cui si trasformò in trimestrale. Oltre ad Arrigo Levasti, che firmava la maggioranza degli articoli, gli altri suoi collaboratori erano il rabbino capo di Firenze, Abramo Uzzielli, e i rappresentanti della Chiesa cattolica e protestante della città toscana.

Le rubriche fisse del giornale prevedevano l'aggiornamento delle attività culturali svolte (congressi e convegni), delle riunioni e dei dibattiti interni dell'organismo, dei ritrovi internazionali delle amicizie europee ed extraeuropee, delle recensioni a libri, riviste e bollettini stranieri riguardanti l'ambito religioso e culturale del dialogo ebraico-cristiano. Un periodico dunque che si configurava anche come un luogo di importante mediazione culturale e di apertura verso orizzonti meno angusti e provinciali rispetto soprattutto al panorama italiano degli anni Cinquanta. Le recensioni a libri di autori stranieri, gli editoriali dedicati alle conferenze delle amicizie europee, i dibattiti che il bollettino ospitava all'interno delle sue pagine sulle radici cristiane dell'antisemitismo moderno, dimostrarono che fu possibile trovare una qualche forma di dibattito su argomenti scomodi anche in un periodo di sostanziale silenzio e di oblio sulla memoria della Shoah e sulle responsabilità delle Chiese cristiane.

Le conferenze che quest'associazione organizzava sul tema della persecuzione antiebraica in epoca fascista risultano essere numerose e di estrema importanza, visto che in poche altre realtà cittadine si è palesato un interesse tanto vivace quanto quello rinvenuto nel contesto fiorentino. Gli articoli pubblicati a riguardo sul bollettino confermano questo impegno a testimoniare un ricordo legato alla guerra che, ripetiamo, soprattutto nel decennio degli anni Cinquanta, è stato da più parti coperto in nome di una riconciliazione nazionale generica e trionfalistica[52].

È infatti da ricordare che all'indomani del termine del conflitto mondiale, l'Italia era un paese che faticosamente cercava di ricostruirsi non solo materialmente, ma anche dal punto di vista morale, rimodellando il proprio passato in funzione di un presente che esigeva di essere la logica conseguenza di lotte clandestine combattute valorosamente da eroi, preferibilmente in armi, che avevano sacrificato la propria vita in nome di quegli ideali di libertà e democrazia alla base della giovane Repubblica. In quel momento storico non c'era spazio, se non minoritario, per un discorso che andasse al di là di questa rilettura schematica del passato recente; non ce ne era soprattutto per un'adeguata riflessione sullo sterminio degli ebrei d'Europa che richiamava due ordini di problemi di difficile gestione. Il primo relativo alle responsabilità avute dagli italiani nel periodo delle persecuzioni antiebraiche degli anni Trenta; il secondo legato all'immagine del perseguitato e deportato ebreo, ucciso non perché in lotta contro il nemico, dunque resistente, ma 'solo' perché ritenuto razzialmente inferiore[53].

L'intreccio di queste due problematiche fece sì che l'ebreo perseguitato e deportato venisse assimilato nell'immaginario collettivo italiano a quel paradigma resistenziale[54] che ne altererà la condizione originale di vittima aliena da motivazioni direttamente politiche e faciliterà così una rappresentazione ideologicamente e politicamente motivata del genocidio[55].

In un clima poco propenso a distinguere le differenze delle esperienze e dei percorsi personali occorsi durante la guerra, si equiparava la condizione specifi-

ca della deportazione ebraica a quella di matrice politica, senza preoccuparsi di operare distinzioni di sorta[56].

È in questi primi anni Cinquanta che si riscontrano anche le maggiori realizzazioni monumentali in ricordo dei caduti della seconda guerra mondiale ma, come ha osservato Mario Isnenghi, «alla grandiosa e capillare occupazione ideologica delle strade e delle piazze dell'Era fascista, non seguirà nessun coordinato progetto di ridefinizione dello spazio nazionale. A quella sovrabbondante eloquenza pubblica, l'Italia post-fascista sembra reagire dando segni di saturazione e di afasia. Pesa su tutti la catastrofe militare, le memorie sono divise e chi ricorda e rende grazie e gloria a chi, e per chi?»[57].

Lo spaesamento collettivo del paese descritto da Isnenghi - la cui riflessione può essere integrata con quella elaborata da George Mosse intorno alla nascita e al declino del mito dell'esperienza della guerra - lo si può riscontrare in altri tipi di cerimonie deputate alla commemorazione dei luoghi e delle figure simbolo della deportazione italiana[58].

Gli sforzi di creare luoghi che accogliessero e custodissero il ricordo della Shoah ci furono, anche se non trovarono alcuna effettiva possibilità di essere concretizzati; come ricorda Annette Wieviorka «la coscienza della perdita e il desiderio di memoria furono immediati, ma i rari sforzi compiuti dai sopravvissuti affinché la società nella sua globalità si assumesse il carico del genocidio furono destinati all'insuccesso. Emblematico, da questo punto di vista, è l'esempio del memoriale di New York, la cui prima pietra fu posata nel 1947 e che in seguito non venne mai costruito»[59].

Da ciò si può dedurre che la reticenza emersa durante il decennio degli anni Cinquanta dalla collettività nazionale a metabolizzare lo sterminio ebraico e a riconoscerlo pubblicamente, scoraggiava qualsiasi operazione indirizzata a rendere dicibile e, in questo caso visibile, il ricordo del genocidio ebraico; operazioni destinate o al fallimento o a trovare al meglio una loro dicibilità soltanto all'interno del nucleo comunitario ebraico. È questo il caso della comunità fiorentina che ricorda gli ebrei della città deportati e mai ritornati ponendo una lapide ad essi dedicata accanto al Tempio; è il caso di Genova, che erige di fianco alla sinagoga un monumento in memoria del rabbino Riccardo Pacifici, al quale viene successivamente affiancata una lapide riportante i nomi dei deportati ebrei genovesi periti nei campi di sterminio, senza contare tutte quelle lapidi dedicate alle vittime delle deportazioni che si trovano un po' ovunque nelle varie comunità ebraiche d'Italia.

In questo quadro sinteticamente descritto, il bollettino dell'Amicizia si dimostrò pronto nel riferire le commemorazioni che la comunità ebraica organizzava anche in questo decennio del 'silenzio'. Un'attenzione questa che ha qualificato una delle specificità della testata fiorentina. Va tuttavia rilevato un aspetto prima di passare all'analisi degli articoli rinvenuti in merito al tema considerato.

Quando si sottolineano le peculiarità del bollettino rispetto al panorama italiano dei primi anni Cinquanta in cui, come già detto, la memoria della Shoah era nel migliore dei casi diluita in quella resistenziale e antifascista, non significa che tanto la testata quanto gli uomini che la animavano fossero estranei al clima dell'epoca né tanto meno lontani dall'abbracciare quelle politiche attive sulle memorie di guerra. Come vedremo meglio in alcuni passi degli articoli poi citati, il bollettino seguiva, come del resto la stampa ebraica italiana, quel paradigma mnemonico che, fino agli anni Sessanta, assimilerà la figura della deportazione per motivi razziali a quella avvenuta per ragioni politiche derivate dall'opzione antifascista. Ma, rispetto a questo modello istituzionale e ufficiale, il bollettino immetterà tuttavia alcune varianti significative, rendendo la memoria legata alla persecuzione antiebraica e alla deportazione razziale meno opaca e debole. Si tratta di intercettare le sfumature di un discorso *in nuce* che conquisterà la dimensione di memoria pubblica solo negli anni Sessanta e che nel decennio precedente inizia a muovere i suoi primi passi verso l'acquisizione di un suo preciso linguaggio.

Esaminiamo ora il meccanismo che presiedeva alle commemorazioni pubbliche delle memorie legate alla seconda guerra mondiale e dunque anche alla Shoah, nel contesto degli anni Cinquanta. In un articolo pubblicato nel 1952 sul bollettino era descritta la cerimonia svoltasi a Merano dove:

> Il 7 settembre è stato solennemente inaugurato, alla presenza dell'onorevole Jannuzzi, il monumento ai soldati italiani internati nei campi di concentramento e là deceduti e contemporaneamente una stele marmorea a ricordo di 47 ebrei deportati e sterminati nei campi di concentramento della Germania e della Polonia. Nel cimitero ebraico officiò il Rabbino capo di Padova, Aldo Luzzatto, che recitò in italiano una commovente preghiera per i deportati di tutte le fedi, fraternamente uniti nel martirio. L'Unione [delle Comunità Israelitiche Italiane] era rappresentata da Marcello Vitale[60].

Questa cerimonia descrive bene lo spirito con cui si svolgevano quelle commemorazioni deputate al ricordo della deportazione: il mancato distinguo fra le persecuzioni avvenute per motivi razziali e i massacri dei civili e militari italiani portava a leggere quelle occasioni come momenti di un'unità derivata dal comune «martirio» e dunque come circostanze finalizzate ad officiare il culto dei caduti. Come si legge nell'articolo sopra riportato, l'esigenza non era tanto differenziare le ragioni della deportazione dei militari italiani e degli ebrei perseguitati per motivi razziali, quanto dare rilievo alla sofferenza, genericamente intesa, patita da entrambe le parti[61]. Il *trait d'union* essenziale fra le due tipologie di perseguitati era rappresentato non solo dal destino condiviso nei campi di concentramento, ma anche dalla lotta combattuta contro il comune nemico in nome di ideali collettivi[62]. Nondimeno quei quarantasette ebrei commemorati

insieme agli internati militari erano indicati, seppur implicitamente, come gruppo perseguitato per ragioni diverse, perché si tratta di intercettare appunto le sfumature e la sfumatura qui risiede nella parola «ebrei» che specifica di per sé un altro orizzonte della deportazione.

Il discorso legato al «martirio» e alle sofferenze, riscattate in ultima istanza da un epilogo in qualche misura riparatorio di tali tragedie, emerge all'interno del giornale anche in forme letterarie e narrative. Nella rubrica intitolata *Fratellanza umana* comparvero per tutti gli anni Cinquanta racconti di fantasia legati alle vicende belliche. Ne è un esempio il racconto pubblicato nel 1954, ambientato durante l'occupazione nazista dell'Italia, la cui protagonista era una madre ebrea in fuga con le sue due figlie e in cerca di un rifugio che potesse salvarle. Come si legge:

> Proprio nel momento di maggior pericolo, quando la caccia diventava sempre più serrata, esse, dopo un lungo cammino, bussarono alla porta di un convento dove furono affettuosamente accolte. Dichiaratesi ebree al sacerdote, esso rispose loro che «Dio, un solo Dio è per tutti, egli vi proteggerà». Poi egli si adoperò per farle partire per un convento sicuro e lontano e così ebbero salva la vita[63].

Questo passo riprende un elemento caratteristico del modo in cui si evocava la Shoah in Italia nel primo decennio successivo alla guerra e che il bollettino rifletteva appieno. L'accentuazione del ruolo positivo avuto dalle istituzioni ecclesiastiche durante il «momento di maggior pericolo» per gli ebrei rimandava a una convinzione diffusa e radicata all'epoca che non qualificava soltanto gli ambiti cattolici ma più in generale nazionali. L'innegabile sostegno fornito dalla Chiesa dopo l'8 settembre 1943[64] era un modo per elaborare l'esperienza persecutoria pre-'43 rimuovendo di fatto dalla storia italiana proprio il capitolo italiano delle leggi razziali e di conseguenza il sostegno ad esse dato da ampi settori della Chiesa cattolica[65]. In quel momento, la memoria dell'esperienza bellica e delle sue tragedie era arrivata a quel punto del suo cammino che non contemplava ancora né le critiche sui 'silenzi' della Santa Sede e di Pio XII, né un'articolazione del linguaggio storico-politico tale da permettere alle 'differenti' memorie di essere accolte o ascoltate.

Racconti del tipo di cui abbiamo dato prima menzione apparvero, come già ricordato, sul bollettino dell'Amicizia ebraico-cristiana in più di un'occasione all'interno della medesima rubrica: generalmente il racconto si strutturava secondo un preciso canone narrativo che prevedeva un autore ebreo intento a narrare una sorta di parabola funzionale a testimoniare l'aiuto che gli uomini di Chiesa avevano dato ai perseguitati ebrei, accogliendoli dentro i conventi e dentro altre strutture religiose.

La Shoah e la memoria ad essa connessa emerge anche, come già accennato, nel costante interesse verso le iniziative che la comunità ebraica italiana promuo-

veva al fine di mantenere vivo il ricordo della persecuzione e della discriminazione degli anni Trenta e Quaranta del Novecento. Infatti, al precipuo scopo di testimoniare tanto le persecuzioni che i massacri di massa durante il periodo compreso fra il 1938 e il 1945, nel 1955 venne costituito il Centro di documentazione ebraica contemporanea, con sede a Venezia e sotto la direzione di Roberto Bassi. Tale Centro, come si legge sulle pagine della rivista che ne dette subito notizia, nacque:

> Per iniziativa dei giovani vicini alla FGEI i quali durante il Congresso di Genova nel 1952 formularono la proposta di formare un Archivio che raccogliesse le testimonianze numerose di ebrei italiani che parteciparono alla lotta di Liberazione contro l'oppressore fascista. Adesso questo archivio è stato creato ed è stato posto sotto l'egida dell'Unione delle Comunità israelitiche italiane tramite la persona di Adolfo Vitale che per lunghi anni ha diretto il Comitato per la Ricerca dei Deportati[66].

Il Centro di documentazione ebraica contemporanea, il cui nome era tratto dal *Centre de Documentation Juive Contemporaine* di Parigi fondato nel 1943, può essere interpretato come un progetto laico promosso da parte di un ambiente ebraico intenzionato a testimoniare il contributo dato dall'ebraismo italiano alla Resistenza e rivendicare al contempo l'identità di gruppo specifico all'interno di tale vicenda. Il Centro attestava cioè una chiara volontà di far emergere un'identità ebraica formatasi proprio in un periodo storico che si voleva indagare e analizzare al di fuori dalla retorica ufficiale degli apparati politici.

Tuttavia non solo alle iniziative italiane l'Amicizia e il bollettino rivolgevano la loro attenzione ma anche a altre realtà come quella israeliana. Qui, alla fine degli anni Cinquanta, si realizzò un'operazione commemorativa sostenuta dal movimento HaKibbutz HaMeuhad che fondò nel 1949 il kibbutz Lohamei HaGeta'ot (I Combattenti del Ghetto) in memoria dei rivoltosi di Varsavia[67]. Nel 1959 il suddetto kibbutz pubblicava un libro che, come si leggeva in una recensione pubblicata sul bollettino:

> Costituisce il primo di una serie di volumi che testimonieranno lo sterminio degli ebrei europei e la resistenza da essi opposta ai piani distruttori dei nazi-fascisti. Ampio spazio all'interno dell'opera viene dato agli appelli lanciati dal comandante del ghetto di Varsavia, Mordechai Anielewicz che fanno tanto più impressione se si ricorda la data in cui furono formulati. Appelli eroici, coraggiosi, impavidi[68].

Vi è da dire che nessun'altra rivolta possiede così tanti aspetti politici ed emotivi uniti insieme. Infatti a nessun'altra rivolta ebraica verrà destinato il culto della memoria che al contrario caratterizzerà la storia dei rivoltosi di Varsavia nel secondo dopoguerra non solo in Israele ma, come testimonia il bollettino fiorentino, anche nello spazio italiano ed europeo[69].

4. *Gli anni Sessanta: la memoria dicibile*

Il decennio degli anni Sessanta si aprì con gravi e preoccupanti manifestazioni antisemite nelle principali città italiane, europee e americane che indussero le comunità ebraiche dei vari paesi ad assumere prima una ferma presa di posizione di aperta denuncia davanti a queste pericolose provocazioni, e poi ad interrogarsi circa le modalità che fino ad allora erano state impiegate nella trasmissione della Shoah alle nuove generazioni[70]. Le svastiche dipinte sulla sinagoga di Colonia che aprirono la strada ad altre manifestazioni antisemite spinsero l'Unione delle comunità israelitiche italiane a redigere un proclama in cui si leggeva, così come riportato, sul bollettino dell'Amicizia fiorentina:

> Tutti gli Ebrei d'Italia sono sorpresi e addolorati per il susseguirsi delle inattese testimonianze del permanere in paesi evoluti e civili di pregiudizi anti-ebraici e di sentimenti di odio, religioso e razziale, residui di medievali pregiudizi e di più moderne criminose propagande. Dobbiamo dirci preoccupati per questi ritorni di fiamma che hanno radici nel recente passato nazifascista ma affondano le proprie radici in un passato remoto[71].

Mentre si registravano reazioni di protesta, inviti a ricordare e commemorazioni organizzate dalle varie comunità ebraiche italiane[72], cresceva l'esigenza di conoscere quegli avvenimenti in una prospettiva più storica che orale, si avvertiva cioè come prioritaria una memoria che da ricordo si facesse avvenimento trasmissibile anche a quelle persone che non erano state diretti testimoni di quel periodo.

L'ignoranza era dunque individuata come la causa centrale dello scatenarsi dell'attuale antisemitismo, e tuttavia il non sapere delle nuove generazioni chiamava in causa anche la generazione dei padri che su quel passato aveva più taciuto che raccontato, non solo per la volontà di non aprire una ferita così recente e dolorosa, ma anche per l'indifferenza mostrata da larga parte dei potenziali interlocutori. In altre parole, si prendeva atto del fatto che la rimozione, il non detto fosse stato l'atteggiamento più diffuso fra i testimoni e i sopravvissuti alla deportazione nel decennio che era seguito alla fine della guerra e che in sostanza poco si era pubblicato sull'argomento, poco si era parlato e altrettanto poco si era insegnato dentro le aule scolastiche.

In merito ai fatti dell'inverno 1959-1960 il bollettino dell'Amicizia fiorentina non commentò direttamente le gravi manifestazioni di antisemitismo, ma dimostrò comunque la propria preoccupazione in merito alla mancanza, nelle generazioni nate dopo la guerra, di una memoria legata agli orrori e alle tragedie consumatisi durante il conflitto mondiale a danno della popolazione ebraica europea. In occasione dell'inaugurazione della prima mostra nazionale dedicata alla deportazione nei lager nazisti, che, concepita come esposizione itinerante,

toccò varie città italiane allo scopo precipuo di «educare» la società e le nuove generazioni agli orrori accaduti durante la seconda guerra mondiale[73], la testata fiorentina commentava a proposito dell'esposizione:

> Se ancora dopo quindici anni molti occhi piangono davanti alle immagini di tanto male, altri occhi si volgono altrove, né vogliono guardare o ascoltare. Questa mostra si propone di fornire ai giovani, che nulla hanno visto e nulla sanno, alcune nozioni sugli avvenimenti di un periodo storico fino ad ora taciuto nei libri scolastici. Noi affidiamo ai nostri figli il dolore della nostra epoca ma adesso spetta a loro di riscattarlo e di nobilitarlo. Il monito del passato, per doloroso che sia, deve essere raccolto e non disperso nel tempo[74].

La memoria della Shoah conoscerà un ulteriore e decisivo passo nel suo rendersi dicibile e visibile nelle società occidentali allorché venne data la notizia, il 23 maggio 1960, che il servizio segreto israeliano, Mossad, aveva catturato in Argentina il famigerato criminale nazista Adolf Eichmann il quale, a quella data, si trovava in Israele in attesa di essere processato[75]. Da qui sino a tutto il 1961 – anno in cui ebbe luogo il processo – il caso Eichmann primeggerà sulla stampa nazionale ed internazionale, bollettino dell'Amicizia incluso, proponendo prima il resoconto degli orrori commessi dal gerarca nazista e, a processo iniziato, la cronaca delle sedute giudiziarie[76]. Il processo all'*Obersturmbannführer* Adolf Eichmann perseguì esplicitamente l'obiettivo di fornire, soprattutto alle nuove generazioni, una lezione di storia, di pedagogia e di trasmissione di una memoria fino a quel momento scarsamente detta in Occidente, che trovava in quell'aula giudiziaria, attraverso la deposizione dei centoundici testimoni chiamati alla sbarra dal procuratore generale Gideon Hausner, il momento per essere raccontata e soprattutto ascoltata dall'intera opinione pubblica internazionale. Nota la storica francese Annette Wieviorka che:

> Il processo di Gerusalemme doveva essere, in teoria, il processo al carnefice, ma quasi subito il carnefice scompare. I riflettori dei media non sono più puntati sul protagonista della «Soluzione finale». L'uomo dietro la gabbia di vetro viene cancellato dalle vittime […] le televisioni di tutto il mondo chiedono soltanto le sequenze in cui sono i sopravvissuti a deporre, senza badare al fatto che ciò che racconta il testimone abbia qualche legame con l'imputato, la cui presenza è come impallidita[77].

Attento dunque alla scena extra-nazionale, il bollettino continuava a coltivare anche una riflessione sulla memoria non solo legata alla Shoah ma anche alla Resistenza italiana. Scorrendo i suoi numeri dei primi anni Sessanta, si nota una certa attenzione riservata dal giornale alla partecipazione ebraica alle lotte risorgimentali – il 1961 era infatti il primo centenario dell'unità d'Italia[78] – cui si affiancava non di rado il paragone della sostanziale continuità di tale partecipazione in

tempi più recenti, precisamente, durante la lotta di liberazione nazionale. A questo proposito, si ha notizia di una cerimonia organizzata nell'aprile del 1962 a Firenze, in memoria dei partigiani ebrei d'Italia, in occasione della festa della Liberazione che si univa alla memoria risorgimentale e al riscatto in armi della patria occupata dallo straniero. In questa circostanza, organizzata da Arrigo Levasti e dal sindaco della città Giorgio La Pira, il bollettino comunicava quanto segue:

> La conferenza tenuta dall'avvocato Salvatore Jona a Palazzo Vecchio, alla presenza del sindaco La Pira e di Arrigo Levasti, il 7 aprile 1962, ha trattato l'infamante capitolo delle leggi razziali e della deportazione degli ebrei italiani. L'oratore si è soffermato a lungo sulla partecipazione considerevole apportata alla Resistenza dagli ebrei italiani, come attestano i nomi di Franco Cesana, Emanuele Artom, i fratelli Rosselli e tanti altri valorosi che sacrificarono le loro giovani vite in nome di un'Italia libera[79].

Sempre in quello stesso torno di tempo, precisamente il 3 maggio 1964, La Pira organizzò l'importante conferenza dedicata alla memoria di Jules Isaac, scomparso nell'autunno del 1963, a cui parteciparono personalità nazionali e internazionali appartenenti al mondo ebraico, protestante e cattolico[80]. La conferenza fiorentina fu il momento italiano di quel cammino iniziato a Seelisberg quindici anni prima. Il messaggio elaborato da Isaac all'interno delle sue opere e diffuso nel corso della sua vita di sopravvissuto all'Olocausto, acquistò, in quella circostanza, ancora più vigore ed incisività grazie ai molti rappresentanti delle Amicizie europee ed extra-europee lì convenuti e alle tematiche interreligiose discusse durante la conferenza, in sintonia e contestualmente ai dibattiti conciliari dedicati ai rapporti ebraico-cristiani – si ricordi infatti che due anni prima era stato inaugurato il Concilio Vaticano II.

La cornice storica in cui poté d'altronde realizzarsi l'incontro fiorentino era quanto mai feconda per analizzare le questioni poste in essere da Isaac e con lui dagli organismi ebraico-cristiani in merito alle responsabilità delle Chiese durante la Shoah. A questo proposito basti citare il caso esploso nel 1963 in tutta Europa allorché il giovane drammaturgo tedesco, Rolf Hochhuth, pubblicò l'audace dramma teatrale *Der Stellvertreter* in cui si accusava il comportamento ambiguo, se non connivente, di Pio XII con il nazismo e con le sue politiche persecutorie[81]. L'opera aprì in una qualche misura la strada a una messa in discussione del comportamento tenuto dal Vaticano durante l'ultimo conflitto mondiale e avvierà una riflessione destinata a protrarsi per un lungo periodo di tempo circa i silenzi di papa Pacelli davanti alla Shoah. Il dramma *Der Stellvertreter* infatti mise in crisi un certo paradigma assolutore nei riguardi della Santa Sede a favore di uno sguardo più critico e indagatore circa gli effettivi aiuti ed omissioni che informarono l'articolata politica vaticana negli anni della guerra[82].

Per quanto riguarda le dinamiche interne alla Chiesa cattolica, già sul finire

degli anni Cinquanta, con la salita al soglio pontificio di Giovanni XXIII, si erano registrati alcuni significativi fermenti con l'emersione di nuove sensibilità rispetto al dialogo fra ebrei e cristiani: si rammenti l'abolizione, il 27 marzo 1959, dalla liturgia del Venerdì Santo delle espressioni *perfidi judaei* e *judaica perfidia*[83], già indicate da Isaac come residui della tradizione antiebraica presenti nella dottrina e nella catechesi della Chiesa cattolica. Di lì a poco, Giovanni XXIII annunciò inoltre la convocazione del Concilio Vaticano II, che ebbe inizio nell'ottobre del 1962 e si concluse nell'autunno del 1965 sotto il pontificato di Paolo VI. Il Concilio si occupò, fra le molte questioni, anche delle relazioni fra la religione cattolica e le religioni non cristiane, inclusa quella ebraica. Il testo che doveva regolarle venne elaborato fra il 1964 e il 1965 e fu portato a compimento nell'ottobre del 1965 con il titolo di *Declaratio Nostra Aetate*[84]. La Chiesa non solo vi sottolineava il legame spirituale che essa aveva con l'ebraismo e ne raccomandava la conoscenza, ma assolveva soprattutto gli ebrei dalla millenaria accusa di «popolo deicida», stabilendo in tal modo una svolta di importanza fondamentale soprattutto per quel che riguardava il piano della catechesi.

Giungendo al termine di questo quadro diacronico, in cui molti degli eventi accennati meriterebbero una sede a sé per poter essere adeguatamente sviluppati, possiamo tuttavia tentare di sintetizzare quanto finora scritto affermando che gli anni Sessanta hanno costituito un periodo di eccezionale fioritura di articolati dibattiti e di accese polemiche che dettero il decisivo impulso a cercar nuove vie per interrogare il periodo bellico e pre-bellico, lasciando parzialmente da parte un tipico paradigma riconciliativo e pacificatore delle coscienze che aveva caratterizzato i primi quindici anni del dopoguerra.

In questo senso merita di essere citato, anche se non strettamente attinente all'arco cronologico di questo articolo, un fatto che il bollettino dell'Amicizia riferì immediatamente. In occasione del venticinquesimo anniversario della razzia di Roma del 16 ottobre 1943[85], il presidente dell'Unione delle comunità israelitiche italiane, Sergio Piperno, fece redigere e affiggere nella capitale e nelle principali città italiane un manifesto murale, pubblicato per esteso sul bollettino stesso, in cui si leggeva:

> Concittadini, venticinque anni fa, il 16 ottobre 1943, i nazisti dettero inizio alla deportazione e allo sterminio degli ebrei d'Italia. Degli ottomila deportati soltanto seicento dieci fecero ritorno. Noi, i superstiti, dobbiamo ricordare a noi stessi e a tutti quanti questa data tremenda, ricordare ai coscienti, spiegare agli ignari, raccoglierci nel ricordo dei morti e nel dovere verso di essi[86].

Più che il contenuto in sé, ciò che interessa evidenziare, è il canale comunicativo scelto per far arrivare alla cittadinanza il ricordo della razzia del 16 ottobre 1943, un canale nuovo e immediato, visivo, fruibile da tutti, nonché

emotivamente coinvolgente; impensabile un'iniziativa del genere nel decennio precedente, ed è proprio questa evoluzione fisica e visiva della memoria della Shoah, che iniziava in questo periodo a conquistare spazi pubblici accresciuti, a rendere gli anni Sessanta un momento di cesura in cui prendeva avvio una riflessione meno confusa su uno dei capitoli più oscuri e tragici dell'Europa moderna.

Tuttavia, nelle occasioni commemorative nazionali ed ufficiali, questi timidi mutamenti di fine decennio non sembravano avere una eco immediata, come attesta il discorso che l'allora presidente della Repubblica, Giuseppe Saragat, tenne davanti ad una delegazione composta dai membri del consiglio e dal presidente dell'Unione delle comunità israelitiche, ricevuta proprio in occasione del venticinquesimo anniversario del 16 ottobre 1943.

Sebbene la commemorazione dell'ottobre '43 superi la cronologia entro cui questo contributo si articola, merita tuttavia di essere citata perché sintetizza quel percorso che questo saggio ha cercato di ricostruire. Il discorso di Saragat, trascritto sulle colonne del bollettino all'interno del numero dedicato alla razzia del 16 ottobre, così diceva:

> Ogni persona civile, ogni cittadino italiano, non può non provare un senso di colpa verso gli israeliti che nel corso dei secoli sono stati vittime del fanatismo e che nel nostro tempo furono sterminati dalla barbarie nazista. Accanto a tanta ferocia non dimentichiamo però i gesti di misericordia che, nell'ora della maggiore afflizione, seppero porgere agli ebrei perseguitati la Chiesa, le autorità civili, il popolo italiano.
> Fintantoché la violenza soverchierà la ragione, è necessario che lo spirito della Resistenza, che rinnova quello del Risorgimento, si mantenga vigile.
> Voi ebrei che siete la parte del popolo italiano più provato dall'invasione straniera, capirete bene ciò che ho detto. Spirito della Resistenza vuol dire rifiuto dell'ingiustizia, della violazione dei diritti dell'uomo, vuol dire vigile consapevolezza[87].

Queste parole compendiano molte di quelle narrazioni celebrative di cui abbiamo in precedenza visto i contorni e i contenuti nel corso dei due decenni del secondo dopoguerra: l'umanità caritatevole del popolo italiano, il soccorso della Chiesa cattolica agli ebrei perseguitati, la memoria della deportazione declinata secondo il paradigma resistenziale a sua volta letto come secondo Risorgimento.

Queste elaborazioni sedimentatesi nella coscienza nazionale nel corso degli anni, capaci di aggregare una memoria condivisa alla fine di un decennio che pur vide, come già detto, evoluzioni importanti della memoria della Shoah, sembravano tuttavia non toccare quei temi direttamente connessi alle responsabilità e alle connivenza degli italiani durante la persecuzione antisemita del fascismo antecedente all'8 settembre 1943.

Nel modo seguente si chiudeva il discorso del presidente della Repubblica:

> Rispetto agli altri paesi d'Europa sottoposti al giogo nazista, le condizioni degli ebrei italiani potevano – fino al settembre del 1943 – considerarsi non cattive.
> Le leggi razziali – promulgate dal governo di Mussolini – venivano spesso applicate con spirito di tolleranza e moderazione e gli ebrei potevano vivere in un'atmosfera di relativa sicurezza.
> Ma questo periodo di calma cessò con l'occupazione tedesca e gli ebrei di Roma costituirono le prime vittime[88].

Lungo le pagine di questo paragrafo abbiamo tentato di evidenziare e individuare quegli snodi che hanno caratterizzato l'emergere progressivo di una memoria collettiva e pubblica della Shoah nel contesto dell'Italia repubblicana e nello specifico all'interno di un giornale rappresentativo di un'associazione impegnata a tenere viva la memoria degli eventi bellici e delle sue tragedie. Si è visto come sino agli anni Sessanta questa memoria sia stata inglobata nel canone resistenziale che ne ha plasmato la fisionomia declinandola secondo un registro attivo, armato, politicamente impegnato. Nonostante la sfera pubblica sia stata gestita nella sua valenza mnemonica in questa direzione e secondo esigenze di natura politica, si è visto come all'interno di spazi quali quelli del bollettino e dell'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze, il ricordo e la memoria della Shoah siano stati coltivati sulla base di una sua specificità pur condizionata da tutti quegli elementi di 'martirio attivo' e di memoria ebraico-resistenziale su cui ci siamo a lungo soffermati. Si è dovuto aspettare un mutamento politico generale, insieme ai cambiamenti intervenuti dopo il processo Eichmann, per assistere a un graduale e lento processo di emersione di una memoria della Shoah non più 'diluita' in altre memorie ma progressivamente sempre più presente all'interno della comunità nazionale e internazionale come parte costitutiva ed ineliminabile dell'identità contemporanea ebraica e cristiana.

Note

[1] Di questa lacuna storiografica ho parlato in E. Mazzini, *L'antiebraismo cattolico dopo la Shoah. Tradizioni e culture nell'Italia del secondo dopoguerra (1945-1974)*, Roma, Viella, 2012, pp. 21-56.

[2] Per una 'geografia' della rimozione legata alla memoria del nazismo e della Shoah nel secondo dopoguerra europeo rimando al lavoro di P. Lagrou, *The Legacy of Nazi Occupation: Patriotic Memory and National Recovery in Western Europe (1945-1965)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[3] Una sintetica ma efficace sintesi delle attività interreligiose promosse nei primi anni del secondo dopoguerra in Inghilterra e Stati Uniti è contenuta nel numero monografico della rivista «Sidic» dedicato a *Hommage aux pionniers du dialogue judéo-chrétien*, XXX (1997), n. 2.

[4] Per quanto riguarda la Francia si veda A. Wieviorka, *Déportation et Génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon, 1992. Sulla 'difficile' memoria legata al regime vichysta nella Francia gollista e post-gollista cfr. i lavori di H. Rousso, *Vichy un passé qui ne passe pas*, Paris, Gallimard, 1996; Id., *Vichy. L'Evénement, la mémoire, l'histoire*, Paris, Gallimard, 2001. Sul caso tedesco cfr. almeno G.E. Rusconi, *Germania: il passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi, 1987; M. Geyer, *La politica della memoria nella Germania contemporanea*, in L. Paggi (a cura di), *La memoria del nazismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 257-304; W. Kaschuba, *Memoria collettiva e identità nazionale nella Germania postbellica: le strategie politiche e simboliche di rilegittimazione*, in G. Miccoli, G. Neppi Modona, P. Pombeni (a cura di), *La grande cesura. La memoria della guerra e della resistenza nella vita europea del dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 357-382.

[5] G. Papini, *Lettere agli uomini di Papa Celestino VI*, Firenze, Vallecchi, 1946. Lo scrittore fiorentino, riflettendo la mentalità e la cultura dell'intransigentismo cattolico, scriveva a proposito delle recenti e passate persecuzioni antiebraiche: «vivevano sulla terra, in quel tempo, centinaia di popoli e chiunque di loro avrebbe potuto, Cristo, sceglier come suo. Ma Egli amava gli infelici, i reietti, i perseguitati, gli oppressi e perciò volle nascer tra gli Ebrei perché il vostro popolo era, allora, il più infelice e reietto, oppresso dagli stranieri, dileggiato e odiato più di ogni altro. La sua vita terrestre fu, se ben guardate, la ripetizione della vita della vostra schiatta. L'Antico Testamento è popolato dalle "figure" di Cristo ma tutta la vostra storia è «figura» della storia di Cristo, profezia in atto delle sue vicende quaggiù» (p. 189). Sul tema si rinvia comunque anche al testo di Francesco Dei contenuto in questo volume.

[6] L'espressione è tratta dalla voce *Antisemitismo*, pubblicata dall'«Enciclopedia Cattolica» all'inizio degli anni Cinquanta e da me analizzata in E. Mazzini, *Presence of Antisemitism in the Catholic world. The case of the «Enciclopedia Cattolica» (1948-1954)*, «Quest. Issues in Contemporary Jewish History», April 2010, n.1 www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=196.

[7] Come ha messo bene in luce Tzvetan Todorov «due scogli complementari gravano sulla memoria: la *sacralizzazione*, o isolamento radicale del ricordo, e la *banalizzazione*, o assimilazione abusiva del presente sul passato», in Id., *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Milano, Garzanti, 2001, pp. 195 sgg.

[8] Su questo cfr. G. Schwarz, *Ritrovare se stessi. Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Roma, Laterza, 2004, pp. 111-122 sgg.

[9] Il documento è stato pubblicato nella raccolta di testi curati da G. Cereti, L. Sestieri, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo: 1947-1982*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 112-116. Una raccolta altrettanto esaustiva e completa riguardo alla documentazione edita dalle Chiese cristiane nel corso del secondo dopoguerra sull'ebraismo è quella curata da M.Th. Hoch-B. Dupuy, *Les Eglises devant le Judaisme. Documents officiels 1948-1978*, Paris, Cerf, 1980.

[10] Cfr. G. Cereti, L. Sestieri, *Le Chiese cristiane* cit., pp. 2-4.

[11] Nel 1928 nacque negli Stati Uniti d'America il primo nucleo di tale organismo allorché il giudice della Corte suprema, Charles Evans Hughes costituì un gruppo, piccolo, di personalità influenti, cristiane ed ebree, per lottare contro un antisemitismo particolarmente virulento in quel periodo in America. Questo gruppo dette vita all'American National Conference of Christians and Jews. Durante la seconda guerra mondiale, in Inghilterra, al fine di aiutare i numerosi ebrei fuggiti dall'Europa in cerca di salvezza, nacque il British Council of Christians and Jews. Dalla fusione dei due gruppi, venne fondato, durante la Conferenza di Oxford del 1946, l'International Council of Christians and Jews che, nel 1947, a Seelisberg organizzò una seconda conferenza internazionale. L'organizzazione possedeva una serie di testate fra cui «Common Ground. Council of Christians and Jews», redatta negli Stati Uniti dal 1945 e tuttora pubblicata, e la rivista «Christian Jewish Relations» che dal 1946 sino al 1980 venne pubblicata a Londra. Sulle at-

tività svolte dall'organismo di ambito anglofono si rimanda a J. Parkes, *Prelude to Dialogue Jewish-Christian Relationship*, London, Vallentine Mitchell, 1969; J.M. Oesterreicher, *The New Encounter between and Jews*, New York, Philosophical Library, 1986; J. Willebrands, *Church and Jews People. New Considerations*, Città del Vaticano, Paulist Press, 1992.

[12] J. Isaac, *De l'antisémitisme chrétien et des moyens d'y remédier par un redressement de l'enseignement chrétien*, in G. Cereti, L. Sestieri, *Le Chiese cristiane* cit., p. 12.

[13] La versione integrale del testo definitivamente approvato è reperibile ivi, pp. 4-5.

[14] I principali documenti redatti per lo più dal mondo protestante nel periodo preconciliare sono i seguenti: *I dieci punti di Seelisberg (5 agosto 1947)*, prodotti dalla conferenza internazionale contro l'antisemitismo tenutasi a Seelisberg nell'agosto del 1947; *L'atteggiamento cristiano nei confronti degli ebrei (Amsterdam 1948)*, voluta dall'assemblea costitutiva del consiglio ecumenico delle Chiese; *Dichiarazione del sinodo di Weissensee (27 aprile 1950)*, della Chiesa evangelica tedesca; *Tesi di Bad Schwalbach (maggio 1950)*, testo del gruppo di teologi protestanti e cattolici; *Dichiarazione in occasione del processo Eichmann (22 luglio 1961)*, Kirchentag degli evangelici tedeschi; *Risoluzione relativa all'antisemitismo (ottobre 1961)*, redatta dall'assemblea di Nuova Dehli del consiglio ecumenico delle Chiese. Documenti contenuti in G. Cereti, L. Sestieri, *Le Chiese cristiane* cit., pp. 2-14.

[15] Citato da A. Kaspi, *Jules Isaac*, Paris, Plon, 2002, p. 71.

[16] Sulle culture antisemite della Chiesa italiana durante gli anni Trenta del Novecento cfr. E. Mazzini, *Ostilità convergenti. Stampa diocesana, razzismo e antisemitismo nell'Italia fascista (1937-1939),* Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2013, soprattutto i capitoli III e IV.

[17] Le notizie biografiche di Jules Isaac sono tratte in parte dallo stesso Isaac: *Combat pour la verité. Pages choisies et textes inédits*, Paris, Hachette, 1970, in parte da A. Kaspi, *Jules Isaac* cit., pp. 23-44.

[18] Cfr. J. Isaac, A. Malet, *Cours d'histoire Malet-Isaac à l'usage de l'enseignement secondaire*, 9 voll., Paris, Hachette, 1929-1938.

[19] Iniziato nell'estate del 1942, in clandestinità, il libro uscì presso la casa editrice Michel Albin nel 1948; in Italia è stato tradotto assai tardivamente con il titolo *Gesù e Israele*, Firenze, Nardini, 1976.

[20] J. Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, Calman-Lévy, 1956.

[21] Id., *L'enseignement du mépris*, Paris, Calman-Lévy, 1962, tr. it.: *Verità e mito: il dramma ebraico al vaglio della storia*, Roma, Carabba, 1965.

[22] Il testo dello statuto è reperibile in J. Isaac, *Combat pour la vérité* cit., p. 112. Sull'organizzazione francese si veda anche M.T. Hoch, *L'Amitié judéo-chretienne de France*, «Sens», 1984, n. 11, pp. 409-432 e B. Dupuy, *Cinquantenaire de l'Amitié judéo-chrétienne de France*, «Sens», 1999, n. 1, pp. 27-38.

[23] L'organismo francese, dotato anche del «Bullettin de l'Amitié judéo-chrétienne de France», è stato al centro di numerose e importanti iniziative a livello internazionale determinando una linea di dialogo fra le due religioni. Sulla storia del bollettino dell'associazione francese cfr. B. Charmet, O. Rota, *Le bulletin trimestriel "L'Amitié judéo-chrétienne de France". Premières orientations 1948-1974*, «Sens», 2009, n. 3, pp. 403-431.

[24] Per l'epoca contemporanea limito i riferimenti bibliografici ai lavori di sintesi di M. Albert, *Chiesa e cattolicesimo in Francia*, Bologna, EDB, 2002; E. Fouilloux, *L'histoire de la France religieuse. L'*époque *contemporaine*, IV, Paris, Gallimard, 1992; G. Cholvy, *Histoire de la France contemporaine*, III, Tolosa, Bayard, 1988. Sul mondo cattolico francese durante il periodo bellico e post-bellico si veda l'importante contributo di J. Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif: un autre regard*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.

[25] La celebre rivista «Témoignage chrétien», il cui primo numero vide la luce nel 1941 a Lione, fu un veicolo fondamentale per l'antifascismo cattolico d'Oltralpe. Per l'attività della rivista cfr. J.P. Gault, *Témoignage chrétien, 1944-1956*, prefazione di P. Chaillet, Roma, Edizioni Cinque Lune, 1971. Una testimonianza preziosa sugli anni della guerra e

della clandestinità è offerta da uno dei collaboratori più illustri della testata: H. de Lubac, *Résistance chrétienne* à *l'antisémitisme. Souvenirs 1940-1944*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988, tr. it.: *Resistenza cristiana all'antisemitismo. Ricordi 1940-44*, Milano, Jaca Book, 1988.

[26] S. Fumet, *L'après-guerre*, «Bulletin du Service central des déportés israélites», XI (1945), sett.-ott. 1945, pp. 4-10. Critico d'arte, editore, poeta e letterario, Fumet è stata figura di primo piano nel mondo culturale francese negli anni fra le due guerre e in quelli successivi al secondo conflitto mondiale. In stretta collaborazione con gli intellettuali cattolici dell'epoca, da Maritain a Mauriac, si impegnò in quel movimento del cattolicesimo sociale francese di cui è stato uno degli esponenti maggiori. Durante gli anni dello stermino ebraico e del governo vichysta, Fumet, insieme ad altri due protagonisti del movimento cattolico antinazista, il gesuita Pierre Chaillet e Jean-François Terrenoire, aveva redatto un numero titolato *Notre Combat*, che può essere considerato a buon diritto il manifesto programmatico della corrente cattolica francese antipetanista. Su Fumet e sulla sua attività di resistente durante la guerra cfr. almeno M.O. Germain (sous la dir. de), *Stanislas Fumet ou la Présence au temps*, Paris, Éditions du Cerf-Bibliothèque Nationale de France, 1999, soprattutto pp. 59-82.

[27] Sull'opera pastorale dell'arcivescovo di Tolosa cfr. P. Pierrard, *Juifs et catholiques français. D'Eduard Drumont* à *Jacob Kaplan. 1886-1994*, Paris, Cerf, 1997, pp. 310 sgg.

[28] Le posizioni coraggiose espresse durante la dittatura del maresciallo Pétain da Charles Journet furono raccolte all'indomani della fine del secondo conflitto mondiale nell'opera *Exigences chrétiennes en politique*, Paris, Egloff, 1945. Una testimonianza piuttosto completa sull'attività di Charles Journet si trova in *Charles Journet, Jacques Maritain. Leur combat contre l'antisémitisme à la lumière de leur correspondance (1940-1949)*, numero monografico di «Sidic», n. 4, 1999, pp. 403-420.

[29] H.M. de Lubac, *Résistance chrétienne* à *l'antisémitisme* cit., p. 31.

[30] Il testo, pubblicato originariamente nel 1937 presso le edizioni Plon di Parigi, confluì in seguito in *Le Mystère d'Israël,* Paris, Desclée de Brouwer, 1965, ed è stato recentemente ristampato a sé dalla stessa casa editrice nel 2003. In Italia è apparso in J. Maritain, *Il mistero di Israele e altri saggi: una lunga battaglia contro l'antisemitismo*, Brescia, Morcelliana, 1964. Per inquadrare in breve l'opera e il pensiero del filosofo cattolico rimando a P. Vidal-Naquet, *Jacques Maritain et les Juifs. Réflexions sur un parcours*, in Id., *Réflexions sur le génocide*, Paris, La Découverte, 2004, pp. 27-71.

[31] Cfr. H. Rousso, *Vichy un passé qui ne passe pas* cit., pp. 61-89.

[32] Pseudonimo di Jules Charles Petiot (1901-1965), scrittore, poeta, storico francese, autore di numerosi saggi sul teatro, sulla storia e la letteratura, fu una personalità di primo piano nel mondo intellettuale francese del secondo dopoguerra. Per un suo profilo biografico si veda la scheda *ad vocem* in A. Bourrin, J. Rousselot, *Dictionnaire de la littérature française contemporaine*, Paris, Larousse, 1966, pp. 39-40; C. Bonnefoy, T. Cartano, D. Oster, *Dictionnaire de la littérature française contemporaine*, Paris, Delarge, 1977, p. 20. L'anno successivo, nel 1947, Daniel-Rops modificò il testo con l'eliminazione dei passaggi antiebraici denunciati da Isaac.

[33] Daniel-Rops, *Histoire Sainte: Jésus et son temps*, Paris, Fayard, 1945, tr. it.: *Il popolo della Bibbia*, Torino, Marietti, 1953. Uno dei passaggi più significativi, contenuti nel capitolo intitolato *Que le sang retombe*, ripresentava senza soluzione di continuità l'accusa di deicidio nei riguardi del popolo ebraico così come la riporta il Vangelo di Matteo. Isaac biasimò la riproposizione di questo cliché antiebraico pubblicando un articolo sulla rivista «Europe»: cfr. J. Isaac, *Comment on* écrit *l'Histoire (sainte)*, «Europe», n. 3, agosto-settembre 1946, pp. 234-239.

[34] J. Isaac, *Jésus et Israël* cit.

[35] P. Démann, *Antisémitisme et conscience chrétienne*, «Cahiers Sioniens» (d'ora in avanti «CS»), n. 3, janvier 1948, pp. 112-115. La rivista, diretta da Paul Démann, costituiva il proseguimento de «La Question d'Israël», mensile fondato nel 1922 e soppresso

nel 1940 dal regime vichysta. Riprese le pubblicazioni nel maggio del 1947 sino al dicembre del 1955. Sulla storia della testata durante l'occupazione tedesca e il regime di Vichy si veda J. Connelly, *From Enemy to Brother: The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933-1965*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2012, pp. 45-61 e *passim*. Alla problematica relativa al patrimonio antiebraico della catechesi cristiana e alla revisione cosciente di tale predicazione da parte cristiana, la rivista di Démann fu sempre molto sensibile e attenta, dedicandole numerosi e ampi scritti fra cui P. Démann, *Les Juifs déportés*, n. 1, mai 1947, pp. 98-101; R. Bloch, *Les* églises *protestantes et les Juifs*, ivi, pp. 103-105, P. Démann, *Pro perfidis judaeis*, n. 2, octobre 1948, pp. 132-135; Ead., *Une conférence internationale contre l'antisémitisme*, ivi, pp. 138-141; M. Dupont, *Réflexions sur les conditions des Juifs*, n. 4, juillet 1948, pp. 145-146; P. Démann, *Aux sources chrétiennes de l'antisémitisme.* «*Jésus et Israël de M. Jules Isaac*», n. 5, janvier 1949, pp. 151-155; Id., *Fidelité et infidélité en Israël*, n. 6, mai 1949, pp. 187-191; Id., *Une nouvelle version des Thèses de Seelisberg*, n. 11, septembre 1950, pp. 239-242; J. Dubois, *Un* récent *examen de conscience sur l'antisémitisme chrétien*, n. 4, décembre 1951, p. 256; P. Démann, R. Bloch, *La catéchèse chrétienne et le peuple juif. Constations et perspectives*, numeri monografici, nn. 2-3, mars-avril 1952 e n. 1, janvier 1953; R. Hruby, *Explications historiques de la tragédie du Judaïsme allemand*, n. 4, décembre 1955, pp. 33-36. Di Paul Démann è pure il libro *Les Juifs: foi et destinée*, Paris, Fayard, 1961, tr. it.: *Fede e destino degli ebrei*, Catania, Edizioni Paoline, 1962.

[36] Annotava a tal proposito Isaac nel febbraio del 1949: «Hier encore un abbé – qui m'a déjà écrit – me récrivait après avoir achevé la lecture de *Jésus et Israël* pour me dire que mon livre était "de nature à offenser et bien inutilement les Chrétiens", et qu'en somme j'avais complètement manqué mon but – et en outre n'avais pas su "toucher le cœur du problème" qui n'est nullement religieux», in *Choix de vingt-quatre lettres de Jules Isaac à Paul Démann*, «Sens», juillet-août 2003, pp. 340-344.

[37] Per la storia della rivista e del suo fondatore limito i miei riferimenti all'opera di G. Boudic, *Esprit, 1944-1982: les métamorphoses d'une revue*, Paris, Seuil, 2005.

[38] Cfr. H. Marrou, *Trois Apostilles*, «Esprit», n. 5, 1949, pp. 131-134.

[39] Ivi, p. 133.

[40] Ivi, p. 134.

[41] Si veda ad esempio la polemica recensione di P. Daniélou, *A propos de "Jésus et Israël"*, «La Nef», n. 8, agosto 1948, pp. 111-113, in cui l'autore confutava la storicità della ricostruzione presente nel libro di Isaac, riproponendo con forza l'accusa di deicidio. Daniélou firmerà un ulteriore articolo riguardante l'opera di Isaac in «DC», n. 1025, 12 septembre 1948, pp. 1196-1200. Vicino alle considerazioni elaborate da Daniélou era l'articolo di André Latreille, storico cattolico che pubblicò sullo stesso numero della «Documentation Catholique» una polemica recensione intorno all'opera *Jésus et Israël*: A. Latreille, *Jules Isaac et son oeuvre*, «DC», pp. 1200-1203. Paul Démann rispose a questo scritto con un appassionato articolo in difesa delle tesi isaachiane: P. Démann, *Aux sources de l'antisémitisme chrétien*, «CS», febbraio 1949, pp. 123-125.

[42] Cfr. n. 3-4, mars-avril 1952, n. 1, janvier 1953. Una critica puntuale agli scritti di Démann e Bloch venne espressa da J. Isaac in *Remarques sur la brochure de Paul Démann*, «Sens. Documents», août-septembre 2003, n. 3, pp. 371-374.

[43] Si rimanda alla voce biografica a lui dedicata in *Nouveau dictionnaire national des contemporains*, Paris, Les éditions du Nouveau dictionnaire national des contemporains, 1966, II, p. 86.

[44] S. Exc. Mgr de Provenchères, archevêque d'Aix Prix, *Lettre-préface*, in P. Démann, R. Bloch, *Les juifs* cit., pp. 99-104, pubblicata anche in «DC», n. 1118, 6 avril 1952, pp. 1626-1627.

[45] F. Lovsky, *L'antisémitisme chrétien*, «Esprit», n. 6, juin 1952, pp. 56-63. Si segnala a riguardo un corposo carteggio – costituito da settanta lettere – intrattenuto da Isaac e da Lovsky, che per due decenni dettero vita ad un serrato confronto intorno al dialogo ebrai-

co-cristiano. Il carteggio, testimone privato di un percorso pubblico intrapreso dai due non senza difficoltà ed ostilità, è stato pubblicato dalla rivista «Sens», organo dell'Amitié judéo-chrétien de France, col titolo *Juifs et chrétiens dans le monde d'aujourd'hui*, n. 7-8-9, juillet-août-septembre, 1999. Il pastore F. Lovsky è stato autore tra l'altro di due pionieristici studi sulle radici cristiane del moderno antisemitismo: *Antisémitisme et Mystère d'Israël*, Paris, Albin Michel, 1955 e *L'antisémitisme chrétien,* Paris, Le Cerf, 1970.

[46] Cfr. S. Baldi, *Dialogo Ebraico-Cristiano. Storia dell'Amicizia Ebraico-Cristiana di Firenze (1947-1970)*, tesi di laurea in storia del cristianesimo, Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Firenze, rel. prof. D. Maselli, a.a. 1991-1992; Ead., *Il dialogo ebraico-cristiano e la nascita dell'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze (1947-1970)*, in D. Maselli (a cura), *Movimenti popolari evangelici nei secoli XIX e XX*, Firenze, Fedeltà Edizioni, 1999; Ead., *Giorgio La Pira e le relazioni ebraico-cristiane*, in L. Martini (a cura di), *Giorgio la Pira e la vocazione di Israele*, Firenze, Giunti, 2005, pp. 58-87; L. Martini, *Cristiani ed ebrei in dialogo a Firenze nel '900*, in AA.VV., *L'identità religiosa di Firenze nel Novecento. Memoria e dialogo*, Firenze, Polistampa, 2001, pp. 112-132.

[47] S. Baldi, *Giorgio La Pira e le relazioni ebraico-cristiane* cit., p. 67.

[48] Cfr. S. Sorani, *L'assistenza ai profughi ebrei in Italia (1933-1947). Contributo alla storia della* DELASEM, Carocci, Roma, 1983; S. Antonini, *DELASEM. Storia della più grande organizzazione ebraica di soccorso durante la seconda guerra mondiale*, Genova, De Ferrari, 2000. Per la storia della DELASEM fiorentina durante la Repubblica Sociale Italiana rimando a F. Cavarocchi, *L'organizzazione degli aiuti. Le reti ecclesiastiche e la Delasem*, in E. Collotti (a cura di), *Ebrei in Toscana tra occupazione tedesca e RSI. Persecuzione, depredazione, deportazione (1943-1945)*, Roma, Carocci, 2007, pp. 328-393.

[49] Per quanto riguarda le notizie biografiche dei nomi citati nel testo oltre al ruolo ricoperto da La Pira all'interno dell'associazione rimando per sintesi a S. Baldi, *Giorgio La Pira e le relazioni ebraico-cristiane* cit., pp. 70-73. Su Levasti cfr. L. Martini, *Arrigo Levasti: Appunti per una ricostruzione del suo profilo intellettuale*, in Id., *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 95-126.

[50] In merito al rapporto di amicizia umana e intellettuale che legò Isaac a La Pira nel corso degli anni, comprovato tra l'altro dal carteggio intrattenuto dai due, rimando a E. Mazzini, *Jules Isaac e il dialogo ebraico-cristiano*, in L. Martini (a cura di), *La Pira e la vocazione di Israele*, Firenze, Giunti, 2005, pp. 147-221.

[51] Cfr. M. Morselli, *Prefazione*, in J. Isaac, *Gesù e Israele*, Genova, Marietti, 2001, pp. VI-XIII.

[52] Mi limito a segnalare, non potendo analizzarle estesamente, le seguenti conferenze riportate sulla testata e patrocinate dall'Associazione: G. Archivolti Formiggini, *Una testimonianza di fratellanza umana*, «Bollettino dell'Amicizia ebraico-cristiana» (d'ora in avanti «BAEC»), nn. 2-3, settembre-ottobre 1951, p. 6; *Angiolo Orvieto legge le sue poesie*, ivi, n. 4, ottobre 1951, p. 5; *Onoranze a un benemerito*, ivi, nn. 1-2, gennaio-giugno 1953, p. 8; N. Bahar Judà, *Fratellanza umana*, ivi, n. 1, gennaio-aprile 1954, p. 7; *I sessantatré attestati di benemerenza ai non ebrei*, ivi, nn. 1-2, gennaio-giugno 1957, p. 3; *La Comunità di Roma rende omaggio a Padre Maria Benoît*, ivi, n. 5, maggio 1959, p. 6; *La mostra del Deportato*, ivi, n. 4, ottobre 1960, p. 7; G. Formiggini, *Un prete nell'inferno di Buchenwald*, ivi, nn. 1-4, gennaio-aprile 1961, p. 5; *Una conferenza a Palazzo Vecchio: Risorgimento, fascismo, leggi razziali*, ivi, n. 5, maggio 1961, p. 9; *Celebrazione del XIX anniversario degli ebrei fiorentini alla presenza di Giorgio La Pira*, ivi, nn. 1-4, gennaio-aprile 1963, p. 3; *Cerimonia al Tempio per il ventesimo anniversario dalle deportazioni*, ivi, nn. 1-4, gennaio-aprile 1964, pp. 1-2; L. Forni, *L'esercito italiano in Francia contro le stragi naziste*, ivi, n. 3, marzo 1967, p. 6; P. Lapide, *Roma e gli ebrei: l'azione del Vaticano a favore delle vittime del nazismo*, ivi, n. 1, gennaio-febbraio 1968, p. 4; A. Levasti, *Dietrich Bonhoeffer*, ivi, n. 6, novembre-dicembre 1970, p. 9.

[53] Per lo studio di una Resistenza 'passiva' si vedano almeno gli studi di M. Broszat, *Opposizione e Resistenza*, in C. Natoli (a cura di), *La Resistenza tedesca 1933-1945*,

Milano, Angeli, 1989, pp. 121-156; J. Sémelin, *Senz'armi di fronte a Hitler. La Resistenza civile in Europa 1939-1943*, Torino, Edizioni Sonda, 1993; A. Bravo, *Resistenza civile*, in E. Collotti, R. Sandri, F. Sessi (a cura di), *Dizionario della Resistenza. II. Luoghi, formazioni, protagonisti*, Torino, Einaudi, pp. 268-299.

[54] L'espressione è tratta dal saggio di N. Gallerano, *Critica e crisi del paradigma antifascista*, in AA.VV., *Fascismo e antifascismo negli anni della Repubblica*, «Problemi del socialismo», n. 7, giugno-aprile 1986, pp. 106-133.

[55] Per lo studio del binomio Resistenza/Deportazione cfr. gli studi condotti recentemente da Paola Bertilotti: *Les Juifs d'Italie face au souvenir des années noires (1944-1961)*, in J.-W. Dereymez (sous la dir. de), *Le refuge et le piège: les Juifs dans les Alpes (1938-1945)*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 311-329; Ead., *La notion de déporté en Italie, de 1945 à nos jours. Droit, politiques de la mémoire et mémoires concurrentes*, in T. Bruttmann, L. Joly, A. Wieviorka (sous la dir. de), *Qu'est-ce qu'un déporté?*, Paris, CNRS Editions, 2009, pp. 377-402; Ead., *Contrasti e trasformazioni della memoria dello sterminio in Italia*, in M. Flores, S. Levis-Sullam, M.-A. Matard-Bonucci, E. Traverso (a cura di), *Storia della Shoah in Italia: vicende, memorie*, *rappresentazioni*, 2 voll., Torino, UTET, 2010, I, pp. 57-112.

[56] Per un utile distinguo fra i diversi soggetti coinvolti nella deportazione (deportati politici, internati militari ed ebrei) si veda il bel saggio di A. Rossi-Doria, *Memoria e Storia: il caso della deportazione*, Catanzaro, Rubettino, 1998, pp. 37-44.

[57] M. Isnenghi, *Le guerre degli italiani. Parole, immagini, ricordi, 1848-1945*, Milano, Mondadori, 1989, p. 324; G. Schwarz, *Tu mi devi seppellir. Riti funebri e culto nazionale alle origini della Repubblica*, Torino, Utet, 2010.

[58] G. Mosse, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Roma, Laterza, 1998, pp. 243-244.

[59] A. Wieviorka, *L' era del testimone,* Milano, Cortina editore, 1999, p. 62.

[60] *Cerimonia a Merano per le vittime del nazismo*, «BAEC», n. 2-3, aprile-settembre 1952, p. 6. Onofrio Jannuzzi ricopriva, al momento, l'incarico di sottosegretario di Stato per la difesa nel governo presieduto da Alcide De Gasperi, dal 1951 sino al 1953. L'Unione delle comunità israelitiche italiane (UCII) venne istituita con la Legge Falco nel 1930, mutando il nome e l'accordo con lo Stato italiano soltanto nel 1989, quando divennne l'Unione delle comunità ebraiche italiane (UCEI). Sulla normativa che ha regolato i rapporti fra la minoranza ebraica e lo Stato italiano dal periodo unitario fino ai giorni nostri rimando all'esaustivo volume di S. Dazzetti, *L'autonomia delle comunità ebraiche italiane nel Novecento. Leggi, intese, statuti, regolamenti*, Torino, G. Giappichelli, 2008. Sulla figura di Massimo Adolfo Vitale cfr. R. Bassi, *Ricordo di Massimo Adolfo Vitale. Dal Comitato Ricerche Deportati Ebrei al Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea*, «Rassegna mensile di Israel» (d'ora in avanti «RMI»), XLV (1979), nn. 1-3, pp. 8-21. È amplissima la storiografia che si è occupata della costruzione della memoria di guerra attraverso l'erezione di lapidi, monumenti e memoriali; mi limito a ricordare A. Costazza, *Rappresentare la Shoah*, Milano, Cisalpino, 2005.

[61] Per il caso degli internati militari italiani soltanto in anni recenti si è sviluppata un'adeguata attenzione da parte della storiografia: cfr. G. Hammermann, *Gli internati militari italiani in Germania, 1943-1945*, Bologna, Il Mulino, 2004; M. Avagliano, M. Palmieri, *Gli internati militari italiani: diari e lettere dai lager nazisti, 1943-1945*, Torino, Einaudi, 2009.

[62] Sull'immagine del tedesco cattivo e del bravo italiano cfr. F. Focardi, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

[63] N. Bahar Judà, *Fratellanza umana*, «BAEC», n. 2, maggio-agosto 1954, p. 7.

[64] Già Renzo De Felice nella sua pionieristica opera, *Gli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1961, elencava le numerose istituzioni ecclesiastiche che avevano dato rifugio in Italia agli ebrei perseguitati durante il biennio 1943-1945: ivi, pp. 480-481. Cfr. anche, per una contestualizzazione di questi aiuti e anche di quelli mancati, il più recente

contributo di F. Barozzi, *I percorsi della sopravvivenza. Salvatori e salvati durante l'occupazione nazista di Roma*, «RMI», XLVII (1998), nn. 1-3, pp. 129-130; S. Zuccotti, *Il Vaticano e L'Olocausto in Italia*, Milano, Bruno Mondadori, 2001.

[65] Amplissima la storiografia relativa all'atteggiamento della Chiesa cattolica davanti alla promulgazione delle leggi razziali in Italia. Si veda almeno L. Martini, *Chiesa cattolica ed ebrei*, «Il Ponte», nn. 11-12, 1978, pp. 45-62; B. Bocchini Camaiani, *Chiesa Cattolica e leggi razziali*, «Qualestoria», n. 1, 1989, pp. 61-89; G. Miccoli, *Santa Sede e Chiesa italiana di fronte alle leggi antiebraiche del 1938*, in AA.VV., *La legislazione antiebraica in Italia e in Europa*, Roma, Camera dei Deputati, 1989, pp. 163-232; Id., *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Ottocento e Novecento*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 11*. Gli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1380-1574; G. Rigano, *Storia, memoria e bibliografia delle leggi razziste in Italia*, in M. Beer, A. Foa, I. Iannuzzi (a cura di), *Leggi del 1938 e cultura del razzismo. Storia, memoria, rimozione*, Roma, Viella, 2010, pp. 187-209.

[66] *La nascita del Cdec*, «BAEC», n. 1-2, gennaio-maggio 1956, p. 5. Sulla FGEI (Federazione giovanile ebraica italiana) attiva nella Penisola a partire dal 1948, e sul suo contributo alla realizzazione del CDEC rimando al saggio di L. Picciotto Fargion, *La ricerca del centro di documentazione ebraica contemporanea sugli ebrei deportati dall'Italia*, in P. Momigliano Levi (a cura di), *Storia e memoria della deportazione. Modelli di ricerca e di comunicazione in Italia e in Francia*, Firenze, La Giuntina, 1996, pp. 60-72; G. Schwarz, *Ritrovare se stessi* cit., pp. 157-164.

[67] Per quanto riguarda la storia del kibbutz e delle sue attività, che furono numerose a partire dagli anni Cinquanta, prime fra tutte la creazione di un Archivio storico della Resistenza ebraica, rimando all'ottimo sito internet ideato dall'omonimo kibbutz al seguente indirizzo: http://www.gfh.org.il/Eng/

[68] *Extermination and Resistance*, «BAEC», n. 1, dicembre 1959, p. 9. Dal 18 gennaio al 16 maggio 1943 si consumò la rivolta del Ghetto di Varsavia su cui è stato scritto molto sia a livello di memorialistica che di storiografia. Rimando perciò alle incisive considerazioni avanzate dalla storica israeliana Idith Zertal nel suo volume dedicato a *Israel's Holocaust And The Politics Of Nationhood*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 27-46 e *passim.*

[69] Di questo ho trattato in altra sede a cui rinvio: E. Mazzini, *Un caso di memoria. La rivolta del Ghetto di Varsavia nel secondo dopoguerra*, «Italia contemporanea», in corso di pubblicazione.

[70] Di questi episodi e della loro contestualizzazione all'interno della mappa mnemonica dell'Europa e dell'Italia degli anni Sessanta ha discusso con esiti convincenti e con una documentazione affatto inedita P. Bertilotti, *Anatomie d'une crise. Les épisodes antisémites de l'hiver 1959-1960 en Italie*, «Laboratoire italien», 11, 2011, pp. 53-100.

[71] *Appello dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane*, «BAEC», n. 12, 7 gennaio 1960, p. 1.

[72] *Svastiche e antisemitismo*, «BAEC», n. 1-4, ottobre 1960, p. 1.

[73] M. Luppi, E. Ruffini (a cura di), *Immagini dal silenzio. La prima mostra nazionale dei lager nazisti attraverso l'Italia 1955-1960*, Carpi (MO), Nuovagrafica, 2005.

[74] S. Weiller Romanin Jacur, *Mostra della deportazione nei campi nazisti a Padova*, «BAEC», n. 4, 20 ottobre 1960, p. 2.

[75] Il 23 maggio 1960 il primo ministro Ben Gurion avvisò la Knesset che uno dei principali criminali di guerra nazisti, Adolf Eichmann, era stato identificato in Argentina sotto il nome di Ricardo Clement. Eichmann venne catturato l'11 maggio 1960 mentre stava rientrando nella sua casa in via Garibaldi a Buenos Aires, cfr. D. Cesarani, *Becoming Eichmann: Rethinking the Life, Crimes and Trial of a "Desk Murderer"*, Cambridge (MA), Da Capo Press, 2006 (tr. it.: *Adolf Eichmann. Anatomia di un criminale*, Milano, Mondadori, 2007); S. Wiesenthal, *Giustizia, non vendetta*, Milano, Mondatori, 1999, pp. 91-108; I. Harel, *La casa di via Garibaldi. Come ho catturato Adolf Eichmann*, Roma, Castelvecchi, 2012; T. Segev, *Il settimo milione*, Milano, Mondadori, 2001, pp. 299-353.

[76] La durata del processo fu di quattro mesi, dall'aprile all'agosto 1961; il verdetto della condanna a morte tramite impiccagione dell'imputato venne emesso nel dicembre dello stesso anno. Eichmann fu impiccato nella prigione di Ramla la sera del 31 dicembre 1962. Cfr. oltre al classico reportage scritto durante la vicenda giudiziaria da H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963 (tr. it.: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964), anche il volume, peraltro polemico con le tesi sostenute dalla filosofa tedesca, di D. Cesarani, *Becoming Eichmann* cit., pp. 197-294 e *passim*.

[77] A. Wieviorka, *L' era del testimone* cit., p. 97.

[78] *L'Unità d'Italia e la partecipazione ebraica*, «BAEC», nn.1-2 gennaio 1961, p. 3.

[79] Cfr. *La conferenza a Palazzo Vecchio*, «BAEC», nn. 1-4, gennaio-maggio 1962, p. 3. Salvatore Jona scrisse un interessante libro sull'argomento nel 1947 (sarà però pubblicato solo nel 1975), nella cui introduzione l'autore avvertiva che molte delle affermazioni inerenti alla Resistenza ebraica formulate nell'immediato dopoguerra, erano state rivisitate e demitizzate con il passare degli anni. Cfr. S. Jona, *La Resistenza disarmata*, Genova, Erga Edizioni, 1975, pp. 4-6.

[80] Cfr. *Jules Isaac nella commemorazione del prof. Giorgio La Pira sindaco di Firenze in occasione della giornata internazionale di amicizia ebraico-cristiana. Palazzo Vecchio, 3 maggio 1964*, stampato a cura del Comune di Firenze. La ricostruzione dettagliata della conferenza, dei molti e importanti oratori italiani e stranieri che vi presero parte, dei contenuti che circolarono in quella occasione e degli intenti che avevano presieduto a tale manifestazione, sono in *Jules Isaac commemorato a Firenze. Resoconto della "Manifestazione dell'Amicizia Ebraico-Cristiana" organizzata a Firenze, Palazzo Vecchio, 3 maggio 1964*, in L. Martini (a cura di), *Giorgio La Pira e la vocazione di Israele* cit., pp. 160-233.

[81] Tradotto in italiano con il titolo *Il Vicario*, il dramma teatrale venne pubblicato dalla casa editrice milanese Feltrinelli nel 1964 con una introduzione di Carlo Bo. Sull'opera rimando alla lettura che ne ha fatto H. Arendt, *The Deputy: Guilt by Silence?*, in Ead., *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken, 2003, pp. 78-89.

[82] Oltre al dramma teatrale, ricordo anche che le politiche della Santa Sede durante l'Olocausto iniziavano ad essere poste al centro di ricostruzioni storiografiche rigorose: menziono la pubblicazione, nel 1965, del libro dello storico Saul Friedländer che nel giro di pochi anni diverrà un punto di riferimento per la storiografia sull'argomento. S. Friedländer, *Pie XII et le III Reich*, Paris, Seuil, 1964. In Italia venne tradotto con il titolo *Pio XII e il III Reich: documenti*, Milano, Feltrinelli, 1965. Per una ricognizione puntuale ed esaustiva sulla storiografia italiana prodotta a partire dal 1945 sulla Shoah e sulle sue diverse stagioni interpretative rimando a I. Pavan, *Gli storici italiani e la Shoah*, in M. Flores, S. Levis-Sullam, M.-A. Matard-Bonucci, E. Traverso (a cura di), *Storia della Shoah in Italia* cit., pp. 133-164.

[83] Cfr. M. Paiano, *Il dibattito sui riflessi dell'antisemitismo nella liturgia cattolica* cit., pp. 668-710.

[84] Sulla dichiarazione conciliare la letteratura è sterminata. Rimando perciò al saggio di G. Miccoli, *Due nodi: la libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, IV: *La Chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione settembre 1964-settembre 1965*, ed. it. a cura di A. Melloni, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 119-219. Per le ricadute alterne che la dichiarazione ha conosciuto all'interno del contesto cattolico italiano nel decennio successivo alla sua pubblicazione: cfr. E. Mazzini, *Perfidi giudei o fratelli maggiori? La ricezione della «Declaratio Nostra Aetate» nella stampa cattolica italiana (1965-1974)*, in P. Bertilotti, B. Primerano (a cura di), *L'antisémitisme en Italie dans le second XX^e siècle*, «Laboratoire Italien», n. 11, 2011, pp. 101-132.

[85] Per una dettagliata ricostruzione delle vicende occorse alla comunità ebraica romana nell'ottobre del 1943 rimando a S. Haia Antonucci, C. Procaccia, G. Rigano, G. Spizzichino (a cura di), *Roma, 16 ottobre 1943: anatomia di una deportazione*, Milano,

Guerini e Associati, 2006, pp. 19-73; F. Koch, S. Lunadei, *Il 16 ottobre nella memoria cittadina*, in *La memoria della legislazione e della persecuzione antiebraica nella storia dell'Italia repubblicana*, «Annale Irsifar», Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 55-70.

[86] Testo riportato interamente in «BAEC», n. 6, novembre-dicembre 1968, p. 1.

[87] Ivi.

[88] Ivi.

A proposito di Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento *di Luciano Martini*[1]

Intervento di Alessandro Santagata

Nella mia lettura cercherò di fornire un prospetto della produzione di uno studioso che è stato, nello stesso tempo, un interprete della storia italiana e un protagonista di una parte importante della sua stessa storiografia[2]. Proverò quindi a leggere questa raccolta di saggi come un'unica lezione sulla Chiesa fiorentina nel Novecento, ma anche come l'autobiografia di un autorevole testimone del passato recente della Chiesa italiana. Lo stesso ordine cronologico-tematico dei contributi, conservato dai curatori di questa edizione postuma come nelle intenzioni dell'autore (sebbene con alcuni aggiustamenti e integrazioni), spinge in questa direzione[3].

Nella prima parte si trovano i saggi dedicati alle radici della Chiesa fiorentina del Novecento (il modernismo e la cultura cattolica negli anni Venti) e alla formazione di due protagonisti della seconda metà del secolo: Lorenzo Milani e Ernesto Balducci. Seguono gli studi su Giorgio La Pira e gli approfondimenti su Mario Gozzini, Giovanni Vannucci e Antonio Lupi. Chiudono la raccolta l'imponente ricostruzione della storia di «Testimonianze» e l'articolo relativo al pacifismo di Balducci, dalle origini ai primi anni Ottanta.

La parte più consistente della raccolta consiste dunque nello studio dell'"l'età dell'oro' della Chiesa locale, a monte del Concilio e durante la sua prima ricezione. Sono questi anche gli anni della formazione politico-religiosa di Martini e del suo impegno come militante cattolico. Il percorso intellettuale inizia in famiglia grazie all'insegnamento della madre, «cristiana borghese» poi attiva nel Movimento cristiano-sociale, e prosegue nell'Azione Cattolica diocesana. Come ha raccontato nella lunga intervista a Massimo Cappitti posta a conclusione del volume, si tratta di un frangente decisivo per la sua maturazione politica (a sinistra) e religiosa, due elementi tenuti insieme dai punti di riferimento dell'epoca: Nicola Pistelli, e soprattutto La Pira e Balducci[4]. L'incontro con il padre scolopio rappresenta anche il primo spartiacque nella biografia dello studioso, perché è nel gruppo di «Testimonianze» che ha avuto inizio la stagione della militanza, proseguita come direttore negli anni del post-concilio (1969-1982), non senza aspri contrasti con il 'padre nobile', soprattutto durante l'ultimo periodo della direzione, ma sempre all'insegna di una condivisione delle linee di fondo[5]. Ricorda Martini:

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 391-404
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

> A Firenze Balducci era il predicatore del cristianesimo avanzato e della borghesia cristiana avanzata. Avevo quindici, sedici anni quando ho cominciato a sentire il suo nome, attraverso mia madre. Sono arrivato a lui tramite Alberto Scandone, che era più precoce di me nell'accostamento a certe figure […]. Avvicinandomi a queste persone individuai «Testimonianze», i 'quaderni rossi' come dico sempre un po' celiando [l'allusione è ai «Quaderni rossi» di Renato Panzieri]. Incominciavo a leggerli spesso capendo poco, ma gli argomenti mi interessavano: l'esistenzialismo cristiano di cui avevo sentito dire e così via […]. Insomma c'era un'atmosfera, anche culturale, la nouvelle théologie ad esempio, che dava la sensazione di un'apertura planetaria, di un cristianesimo che non era più quello dell'Azione cattolica[6].

Ricostruire le storia, le origini e gli sviluppi di quell'«atmosfera» è stato l'obiettivo di larga parte della sua produzione.

Entrando nel merito dei singoli contributi, il primo saggio sulla cultura cattolica a Firenze nel Novecento sembra fornire le coordinate storico-interpretative dell'intero volume. Scrive Martini:

> La storia della cultura cattolica a Firenze nel Novecento presenta alcune peculiarità ricorrenti. Si tratta di una cultura per alcuni aspetti atipica rispetto a quelle egemoni nel paese, anche in area cattolica. Spesso assai vitale, generalmente extra-accademica quando non anti-accademica, appare in molti casi contrassegnata da una certa capacità anticipatrice rispetto ai processi nazionali e dalla tendenza alla sperimentazione di strade innovative nella ricerca religiosa, rivolte sia all'elaborazione culturale, sia al ripensamento delle modalità della vita ecclesiale (p. 9).

Emerge dunque fin dalle prime pagine la tesi del 'laboratorio ecclesiale', del quale Martini individua le origini nel clima del capoluogo toscano nel primo decennio del secolo: punto di riferimento della cultura laica («La Voce», «Il Leonardo», «Il Marzocco»), ma anche di quella religiosa grazie a riviste come «Rassegna nazionale», erede del cattolicesimo liberale, e soprattutto «Studi religiosi», diretta da Salvatore Minocchi, sospeso a divinis nel 1908 perché accusato di modernismo[7]. Non è questa la sede per addentrarsi nella complicata 'questione modernista' a Firenze, basti sottolineare come per Martini il modernismo ha rappresentato uno dei filoni carsici della storia della Chiesa locale. Riemergerà sottotraccia, soprattutto come aspirazione al rinnovamento degli studi biblici e come desiderio di apertura alla cultura europea, in una rivista, pure dichiaratamente anti-moderna, come «Il Frontespizio» di Giovanni Papini, Piero Bargellini, Carlo Betocchi e don Giuseppe De Luca[8]. Pensatori come padre Giovanni Semeria e Maurice Blondel avranno poi un ruolo decisivo nella formazione di Balducci, alla quale è dedicato il saggio La filosofia nei diari di Ernesto Balducci studente e, in misura diversa, in quella di don Milani[9].

Nello studio sul Seminario fiorentino Martini restituisce l'atmosfera del Seminario maggiore di Firenze nel cuore degli anni Quaranta, un ambiente sostanzialmente chiuso e severamente disciplinato, come nelle intenzioni del vescovo Elia Dalla Costa, eppure non estraneo al rinnovamento. Quest'ultimo è passato attraverso le lezioni di Enrico Bartoletti, futuro protagonista del post-concilio, che l'autore considera il vettore degli studi più innovativi sulla questione del rapporto tra la Scrittura e le scienze e sulla storicità delle narrazioni bibliche[10]. Ancora una volta, conservazione e spinte al rinnovamento sembrano convivere in un ambiente cittadino del tutto particolare anche perché segnato dal peso della tradizione anti-moderna, ma soprattutto dalle caratteristiche che questa cultura ha assunto nel pensiero dei suoi principali interpreti fiorentini come, per esempio, Domenico Giuliotti e Giovanni Papini.

Del primo, Martini traccia un profilo nel saggio *Giuliotti cattolico anti-moderno e apocalittico*, in cui ricostruisce il background del suo cattolicesimo (Dante, Jacopone da Todi, ecc.) mettendo l'accento sui risvolti letterari e psicologici della produzione e portando alla luce l'epistolario con Papini. Dallo studio dello scambio di opinioni con il sodale nella campagna di 'riconquista cattolica', Martini fa emergere la cifra della «carità armata» di Giuliotti che individua nella sincerità della devozione alla Chiesa e nella profonda sfiducia nella capacità degli uomini di accogliere la redenzione. Lo studioso non nasconde un certo apprezzamento per la «feconda capacità di provocazione» di Giuliotti e vi riconosce un'istanza religiosa di tipo anti-immanentitisco che si ritroverà nella teologia di Hans Urs Von Balthasar.

Completamente altre sono invece le motivazioni che lo spingono a parlare di Papini come di un importante «transito» verso la modernità del Novecento. Dello scrittore fiorentino Martini mette in mostra l'itinerario problematico e la modernità intrinseca di un linguaggio del quale la *Storia di Cristo* rappresenta il più fulgido esempio: «obbediva all'intento di comunicare la verità evangelica da laico a laici, e soprattutto ai laici non credenti, con un linguaggio laico, che rifuggiva dalle angustie del pietismo clericale e si avvaleva di artifici letterari e di amplificazioni poetiche per scuoterne l'animo, ricorrendo alle risorse della retorica e dell'eloquenza» (p. 18)[11]. Durante il fascismo Papini lavorerà con il «Frontespizio», particolarmente diffusa negli ambienti della Fuci di Giovanni Battista Montini, e nell'immediato dopoguerra pubblicherà le *Lettere agli uomini di Papa Celestino V*, «un'opera notevole tra quelle che facevano valere certe istanze di rinnovamento ecclesiale e religioso». La sua lezione influenzerà profondamente il gruppo della rivista «L'Ultima» (fondata nel 1946 da Mario Gozzini, Adolfo Oxilia e dallo stesso Papini), che già alla fine degli anni Quaranta aveva iniziato a lavorare per la valorizzazione delle responsabilità del laicato.

Si conferma quindi come già nella prima metà del Novecento si trovino in nuce quegli elementi di rinnovamento che daranno i primi frutti nell'immedia-

to secondo dopoguerra. La figura che simbolicamente ha rappresentato la fase della transizione e della 'fioritura' è Giorgio La Pira, al quale sono dedicati i due saggi centrali del volume: *La Pira e «Vita cristiana»; Premesse teologiche a una politica*.

Secondo Martini, La Pira è «la personalità di maggiore spicco della vita religiosa fiorentina» degli anni Quaranta e certamente anche la più rilevante nell'ambito del pensiero politico-religioso. Frequentatore del «Frontespizio», era entrato in contrasto con l'autore della *Storia di Cristo* sul problema dei rapporti con il regime e già nel 1939 dalle pagine della rivista «Principi» aveva accentuato l'ostilità verso i totalitarismi facendo ricorso, in chiave polemica, a quella categoria della *christianitas* medievale precedentemente utilizzata da alcuni teorici per legittimare l'accordo della Chiesa con il fascismo. Come è noto, la rivista fu soppressa nel 1940, tuttavia, nella sua pur breve esperienza, aveva spinto in avanti la riflessione del laboratorio fiorentino[12]. Scrive Martini:

> Si può dire che «Principi» segnava la presa di distanza di una parte significativa del cattolicesimo fiorentino dal regime e cominciava a prefigurare, con un certo anticipo rispetto a altri ambiti della cattolicità italiana, le categorie di una politica rinnovata che avrebbe dovuto ispirare gli assetti del dopo. I richiami al valore della libertà e l'impossibile neutralità del cristiano di fronte alla dignità della persona umana, si coniugavano all'insistenza sui temi dell'unità del genere umano e della solidarietà e della giustizia nei rapporti interni alle nazioni e fra le nazioni (p. 29).

Nel primo dei due contributi sopra citati, Martini si interessa alle origini religiose di questa svolta politica derivanti dal legame con la spiritualità domenicana e, più nello specifico, con l'ordine di San Marco e di San Domenico di Fiesole. Ricostruisce le tappe del rapporto tra l'intellettuale messinese e la rivista «Vita Cristiana» (nata nel 1929 dalla precedente rivista domenicana «S. Caterina da Siena. Periodico di vita cristiana») e mette in luce la continuità degli interventi di La Pira con gli assi portanti della linea editoriale: la ricostruzione della cristianità e, sul piano teologico, il «rilievo della dimensione secolare della testimonianza cristiana quale esito necessario della dimensione contemplativa» (p. 192).

La problematica legata alla realizzazione di questo ideale (la nuova cristianità) aveva già trovato una prima elaborazione nella biografia di Ludovico Necchi, terziario francescano e fondatore insieme a padre Agostino Gemelli della Cattolica di Milano, ma è solo con la pubblicazione di «Principi», spiega Martini, che l'elaborazione ha raggiunto una «profonda unitarietà tra la spiritualità espressa sulla rivista dei domenicani e la teologia che guidava la diagnosi proposta dal nuovo progetto editoriale».

Nel secondo studio si torna ancora a parlare delle premesse teologiche della politica 'lapiriana', ma questa volta l'obbiettivo si restringe sul problema del

destino d'Israele e della pace tra i popoli[13]. Il periodo dell'amministrazione di La Pira costituisce per Martini «il periodo più felice del secolo per la cultura dei cattolici fiorentini, quello in cui la città ha assunto, anche nei confronti della più ampia realtà nazionale, un valore di altissima esemplarità, che solo in parte è stato capace di tradursi in un effettivo potere di influenza su di essa» (p. 39). Siamo dunque all'inizio della 'stagione aurea' ed è in questo panorama che lo studioso inquadra lo sforzo del sindaco per scoprire la vocazione storica della città[14]. Se i poli di riferimento sono quelli biblici della sfida isaiana, del millenarismo apocalittico, si fa sentire anche il peso della tradizione cittadina, quella conciliare del 1439 e quella più recente dell'opposizione all'antisemitismo e del confronto con l'ebraismo (si pensi all'esperienza dell'Amicizia ebraico-cristiana, l'associazione fondata nel 1951 da Arrigo Levasti, La Pira, Giorgio Spini e Aldo Neppi)[15]. Innestandosi su questa tradizione e in virtù del suo percorso spirituale, spiega Martini, La Pira ha visto nella ricomposizione del rapporto tra Israele e la Chiesa uno snodo fondamentale del processo di unificazione delle nazioni. Tale prospettiva, sebbene in un disegno di riconciliazione cristocentrica, ha ispirato prima l'organizzazione dei Convegni per la pace e la civiltà cristiana e poi quella dei Colloqui mediterranei dal 1958 al 1964, eventi di rilievo internazionale nei quali sono stati affrontati il problema della convivenza di Israele con la Palestina e quello dei rapporti tra le religioni abramitiche. Siamo negli anni di passaggio dal pontificato di Pio XII al Concilio, salutato da La Pira nel 1962 con l'organizzazione dell'incontro Il Concilio nella prospettiva cristiana della storia. Nell'indizione e nella celebrazione del Vaticano II, conclude l'autore, la Chiesa fiorentina non poteva che trovare la conferma della sua natura di laboratorio di avanguardia «rispetto a quanto maturava in altre città italiane».

Del Concilio e della sua ricezione a Firenze si occupano i testi che compongono quella che ho identificato come la terza sezione della raccolta, quella più consistente e che può essere considerata il punto di approdo della riflessione di Martini sulla lezione fiorentina. In questa fase il laboratorio ecclesiale ha ormai assunto un ruolo di primo piano nello scenario nazionale. Per gli anni del pontificato di Giovanni XXIII, al centro dell'interesse di Martini sono il Cenacolo di Balducci e il sindaco La Pira, ma c'è tutta una geografia di riferimenti che arricchisce lo scenario:

> Il Cenacolo aveva sede in via Gino Capponi, a un passo dalla clinica-convento dove abitava La Pira e da luoghi densi di memoria sacra e civile. Basti pensare a piazza della Santissima Annunziata con la chiesa e il convento dei Servi di Maria dove ogni domenica, prima di essere 'esiliati' da Firenze, predicavano David Maria Turoldo e padre Giovanni Vannucci; a piazza San Marco con la chiesa e il convento dei domenicani, il centro da cui si era irraggiata la 'profezia' savonaroliana, divenuto a partire dagli anni Trenta uno dei luoghi privilegiati dell'esperienza attivo-contemplativa di La Pira[16].

Di Vannucci, Martini investiga l'influenza sull'opinione pubblica cittadina e sulla formazione religiosa di molti importanti esponenti della Chiesa locale. Altri personaggi di rilievo sono padre Antonio Lupi, direttore di «Vita Cristiana» e poi missionario in Brasile a contatto con i teologi della liberazione, e ovviamente don Milani, che pubblica *Esperienze pastorali* nello stesso anno in cui esce il primo fascicolo di «Testimonianze». Negli ambienti politici agiva Nicola Pistelli, fondatore della rivista «Politica» e sostenitore della laicità dello Stato e di una concezione progressista della politica dei cattolici. Si trattava quindi di un insieme variegato, per molti aspetti ancora inserito negli schemi della cultura tradizionale e ossessionato dallo spettro del laicismo, ma aperto alla nuova teologia (due nomi tra tutti quelli di Chenu e Congar) e alla ricerca di un nuovo linguaggio pastorale, adeguato ai problemi dei tempi e incentrato sui poveri[17]. «Il Concilio – scrive Martini – non poteva che trovare un'accoglienza entusiastica».

Non è possibile qui seguire con lo studioso le vicende di «Testimonianze» nel corso del primo decennio post-conciliare e l'attività del gruppo nella Chiesa e nella società. Vale la pena invece sottolineare come in quel periodo, in modi e forme diverse, l'impegno per la riforma della Chiesa, in collegamento (anche grazie a Martini) con il Centro di documentazione di Bologna (guidato da Dossetti e Giuseppe Alberigo), fosse legato a quello della riforma politica del mondo cattolico. Martini ha affrontato il problema nel saggio su Mario Gozzini, di cui ha esplorato il pensiero politico e religioso e l'impegno per il dialogo con i comunisti[18]. Il risultato più rilevante è il delinearsi della dimensione teologica di Gozzini e della sua prospettiva escatologica, così descritta da Martini:

> La sua convinzione che la mèta ultima si ponga oltre la storia non è mai andata a detrimento della consapevolezza che il destino dell'uomo e la sua 'salvezza' si debbano giocare nella 'fedeltà alla terra' e nell'impegno a trasformare il mondo secondo una prospettiva che, a suo giudizio, non poteva che essere 'rivoluzionaria' e che aveva tra i suoi riferimenti anche la XI glossa marxiana su Feuerbach («I filosofi hanno interpretato il mondo in modi diversi; ora però si tratta di mutarlo»)[19].

La ricerca di Gozzini, spiega lo storico, si è indirizzata verso una «nuova sintesi» cattolica da realizzare attraverso il dialogo tra cristianesimo e comunismo, due forme di pensiero che egli riteneva accomunate dall'opposizione al liberalismo individualista. Lo scopo era quello di raggiungere il «socialismo teocratico», ovvero una società in cui lo sfruttamento del lavoro fosse abolito e l'«alienazione interiore» fosse superata nella fede. Dopo aver ricostruito l'evoluzione di questo pensiero, Martini si concentra sui risultati del dialogo nel pieno della stagione conciliare, quando viene pubblicato il *Dialogo alla prova* (1964)[20] . A catturare l'attenzione sono gli obiettivi ecclesiali degli autori e in particolare di Gozzini: il superamento della 'politica costantiniana' e l'accettazione del plu-

ralismo politico e della contaminazione con le parole d'ordine del comunismo. Il passaggio 'dal dialogo all'incontro' porterà nel 1976 alla costituzione del gruppo della Sinistra indipendente e all'elezione di Gozzini nella fila del Pci[21]. A questo proposito, Martini non risparmia alcune critiche alla collaborazione alla politica del 'compromesso storico':

> Le domande che un'impostazione siffatta poneva quando fu posta, e pone ancora oggi, sono numerose e si potrebbero formulare da più punti di vista. Ci si può chiedere per esempio, se una tale idea di trasformazione non fosse, nonostante gli intenti diversi e contrari, ancora una volta impositiva, non solo e tanto di un modello sociale quanto del ruolo che forze sociali, e ancora più dimensioni soggettive come quella religiosa (ma non solo) devono avere nel perseguimento di questo disegno[22].

In altre parole, lo studioso si chiede in che misura l'incontro con il comunismo abbia subordinato l'azione dei cattolici a un nuovo progetto politico invalidando così la liberazione dai vincoli del potere temporale operata dal Concilio. Se infatti il periodo della prima ricezione aveva coinciso con la fase più dinamica del laboratorio ecclesiale, lo studioso non nasconde il timore che, anche in conseguenza del Sessantotto, il post-concilio abbia provocato uno «sbandamento» dovuto all'inasprirsi dello scontro tra la gerarchia e il 'dissenso', al quale muove alcune critiche severe:

> Non si può, a mio giudizio, non rilevare una certa carenza analitica al fondo di determinate posizioni, una certa tendenza a trasferire, senza adeguate mediazioni, condizioni e stati d'animo esistenziali, anche molto profondi, e fortemente motivati, in giudizi di carattere generale sulla natura della Chiesa e sul corso della storia. Inoltre quasi del tutto assente è stata a Firenze un'elaborazione teologica adeguata del cosiddetto 'dissenso cattolico' e delle 'comunità di base', più sviluppata invece in altre aree[23].

Nel saggio sul gruppo di «Testimonianze» Martini ha approfondito lo studio di questo delicato passaggio e ha mostrato come la crescente sfiducia nella riforma della Chiesa (e della Dc), resa ancora più acuta dalle dimissioni forzate di Lercaro e dalla pubblicazione di *Humanae vitae*, abbia avuto l'effetto di spingere le minoranze più radicali a cercare una soluzione fuori dalla Chiesa istituzionale, quando non direttamente in politica, nella nuova sinistra. Più in generale, la battaglia politica è entrata nel cuore della battaglia per il Concilio e anche l'ambiente di «Testimonianze» non ne è rimasto estraneo[24]. Il rappresentante dell'area più politica era Attilio Monasta, sostenitore della scelta di classe, ma sono stati importanti nel condizionare la linea della rivista anche gli incontri con il gruppo di Gioventù evangelica (Mario Miegge) sulla «dialettica barthiana 'tra Parola e parole'»[25]. Come si è detto, il punto di arrivo sarà l'adesione della rivista alla stra-

tegia del Pci di Berlinguer, fortemente voluta da Martini e Balducci e contestata dai settori più vicini al «Manifesto» e ai Cristiani per il socialismo. Sarà solo alla fine degli anni Settanta e nei primi anni del decennio successivo, quando in città maturava il movimento per la 'ricomposizione dell'area cattolica', che la rivista acquisterà «una sua più nuova e autonoma capacità di incidenza» in relazione alle tematiche della cultura della pace.

Affrontare il complicato percorso di Balducci dall'ecclesiologia post-conciliare fino alla riflessione sull'«uomo planetario» ci porterebbe lontano. Ai fini di questa panoramica, è sufficiente tenere presente che il suo impegno per la pace ha aperto un nuovo orizzonte nel laboratorio degli anni Ottanta e Novanta, l'ultima stagione ripercorsa in questa raccolta da Martini nel saggio Ernesto Balducci e la pace. Nelle prime pagine l'autore compie un *excursus* del dibattito sulla pace a Firenze al tempo di Giovanni XXIII: gli attacchi a La Pira in seguito alla proiezione del film di Claude Autant Lara, *Tu ne tueras point*, nel 1961, le proteste che accompagnarono l'obiezione di coscienza di Giuseppe Gozzini, i processi a Balducci e a Milani e infine il 'caso Fabbrini' e l'uscita del suo libro, *Tu non ucciderai* (1966), con l'introduzione di La Pira[26]. Da ultimo, si addentra nella riflessione balducciana degli ultimi decenni, quando «la preoccupazione di Balducci verso un conflitto nucleare che avrebbe potuto coinvolgere nelle sue catastrofiche conseguenze l'intero pianeta, e la sopravvivenza stessa della specie umana, determinò un punto di svolta ulteriore nella sua riflessione e nella sua presenza militante, dove la problematica della pace acquisì una centralità ancora maggiore, come mai prima era accaduto»[27]. Martini si riferisce alla polemica dello scolopio contro la politica nucleare statunitense e contro l'installazione di missili Cruise nella base di Comiso nel 1981-1983. Più che il Balducci polemista sui quotidiani, allo storico interessa il teorico dell'«uomo planetario», una concezione che intendeva andare oltre alle impostazioni del pacifismo politicizzato e che faceva della «cultura della pace» la modalità fondamentale di ogni cultura «adeguata alla sfida storica del presente». La prima prova sarà la guerra del Golfo del 1991, osteggiata da Balducci e da Giovanni Paolo II in contrapposizione alla maggioranza dell'opinione pubblica occidentale. Commenta Martini: «si confermerà allora in lui [Balducci] la consapevolezza che, a guidare il necessario cammino dell'umanità intera verso la pace, l'azione politica, pur imprescindibile, non poteva presentare caratteri di autosufficienza ma doveva trarre ispirazione da un processo di "conversione culturale", per costituire un orizzonte più ampio e profondo». Nella riscoperta della dimensione universale della fede e quindi della sua 'profeticità', conclude Martini, si verificava non solamente un avanzamento del discorso sulla pace, ma anche una via d'uscita dalla politicizzazione della fede e dalle ideologie temporali.

Questa continua ricerca di una fede impegnata ecclesialmente e politicamente (due elementi di un'unica battaglia), ma non subordinata a un progetto

politico, rinnovata negli strumenti di comprensione dei 'segni dei tempi', ma senza mai abbandonare un profilo apocalittico e millenaristico, può essere considerata la cifra dei cattolici fiorentini del Novecento nella riflessione di Martini, ma anche della sua azione all'interno di «Testimonianze» e della produzione di storico 'militante'.

Per quanto tale interpretazione necessiti oggi di essere de-costruita e ripensata alla luce delle ricerche più recenti in uno studio più ampio sul cattolicesimo italiano, il discorso storico di Martini non è solo una testimonianza preziosa per investigare la storia di «Testimonianze» e, più in generale, la storia della Firenze novecentesca, ma anche il lascito di una delle componenti culturali più raffinate nella lettura del XX secolo.

Intervento di Guido Panvini

L'Italia del '900 come laboratorio della modernità, si è sovente scritto in storiografia. Il cattolicesimo italiano si inserisce in questa parabola, con la vicenda del modernismo, il difficile rapporto con la secolarizzazione, lo snodo del Concilio Vaticano II e i fermenti dell'età postconciliare.

La storia della cultura cattolica fiorentina tratteggiata da Luciano Martini riflette l'insieme di questi cambiamenti. Lo scontro tra le tendenze antimoderne e le istanze liberali che si era delineato nel secolo precedente plasmò la sensibilità degli ambienti cattolici fiorentini, spesso anticipatori dei grandi temi del dibattito religioso e politico dell'epoca, senza tuttavia possedere la capacità di esercitare un'influenza egemonica sul resto della realtà cattolica. Si trattò di un'«intrinseca debolezza» propria di quella cultura, come scrive Martini in un suo giudizio (in parte autocritico) di quell'esperienza?

Forse è possibile ridimensionare tale impressione, inserendo questa vicenda nella complessa e frastagliata storia culturale del Novecento italiano. Al suo interno, non mancarono certo gli esempi di circoli minoritari e di ambienti intellettuali di minoranza. Sono tuttavia la qualità delle riflessioni e dei temi affrontati a stabilire il carattere avanzato, non di rado d'avanguardia, di quelle esperienze, in grado di esercitare una profonda influenza sul contesto nazionale. Basta scorrere la successione degli argomenti germogliati nella cultura cattolica fiorentina per rendersi conto del suo fondamentale contributo al rinnovamento culturale e religioso del cattolicesimo nel '900: i rapporti tra autorità e libertà, la sottolineatura del primato della coscienza, il legame tra scienza e fede e altri ancora.

Ne costituiscono un esempio due personaggi agli antipodi, Domenico Giuliotti e Giuseppe De Luca, entrambi immersi nel confronto con la modernità. Il primo su posizioni intransigenti, impegnato in una radicale critica alla civiltà moderna, ma non per questo priva di lucidità e di profondità interpre-

tativa, come notato, tra gli altri, dallo stesso Piero Gobetti. Il secondo, invece, protagonista di un'originale operazione culturale, volta a recuperare nel cattolicesimo le espressioni culturali, letterarie e artistiche più avanzate dell'epoca. Di qui l'ambivalenza nei confronti del fascismo, in special modo degli ambienti conservatori: da un lato, in sintonia con gli indirizzi del magistero ecclesiastico, esso fu riconosciuto come strumento della provvidenza, dall'altro, venne visto come uno dei tanti 'idoli' prodotti dalla modernità.

Queste inquietudini si ritrovano nella particolare concezione dell'antifascismo maturata in Giorgio La Pira, carica di tensione religiosa. Fu riproposto il mito della christianitas medievale, privato però degli stilemi della tradizione intransigente e reazionaria, contrapposto ai totalitarismi, con l'esaltazione di una società organicistica, ispirata all'armonia del corpo mistico di Cristo e a un ordine cristiano comprensivo di tutto il genere umano e portatore di un messaggio di giustizia tra le nazioni.

Un fermento analogo attraversò la cultura cattolica fiorentina nel secondo dopoguerra. Sempre da posizioni religiose, infatti, nacque la critica ai partiti democratici cristiani europei, accusati di non aver sfruttato le circostanze venutesi a creare con la conclusione del secondo conflitto mondiale per instaurare un ordine autenticamente cristiano, alimentando, al contrario, un anticomunismo tutto politico e subalterno al capitalismo. Così negli anni Cinquanta, la critica all'Azione cattolica e ai Comitati civici di Luigi Gedda spinse diversi ambienti fiorentini ad interessarsi alla dimensione ecumenica del messaggio evangelico, con la riscoperta delle tradizioni dei cristianesimi orientali e l'affermazione del primato della contemplazione vista come antidoto alla sostanza prometeica della cultura contemporanea. Su queste basi un gruppo di giovani, orbitanti attorno ad Ernesto Balducci, poi animatori insieme a lui della rivista «Testimonianze», tra cui Mario Gozzini, Danilo Zolo, Giampaolo Meucci, Lodovico Grassi, Fernando Cancedda e Vittorio Citterich, cominciò a dedicarsi a temi innovativi come il rapporto tra Chiesa e povertà, il cattolicesimo missionario, i processi di decolonizzazione, il dialogo con le altre religioni, spesso in anticipazione delle novità conciliari.

Queste sollecitazioni s'intrecciarono con la riflessione di La Pira sulla «pace mediterranea» fra le tre grandi religioni monoteiste, cristianesimo, ebraismo e islam, costituenti la «famiglia di Abramo». Al fondo di questa visione c'era una preoccupazione nei confronti del carattere potenzialmente distruttivo della modernità, incarnato dalle armi nucleari. La Pira parlò di un «crinale apocalittico», lanciando un monito profetico alla politica che se incapace di una svolta radicale avrebbe portato l'umanità alla distruzione totale. È interessante notare come questa riflessione venga saldata da La Pira a un altro problema, quello cioè dell'interpretazione dello sterminio degli ebrei. Secondo La Pira, infatti, il nazismo rappresentò una religione pagana e maligna, fondata sull'idolatria della

razza e sulla supremazia della tecnica, mentre l'Olocausto veniva visto come la conseguenza di un piano satanico incentrato sull'annientamento di Israele e sulla distruzione della Chiesa. Di qui il carattere apocalittico del secondo conflitto mondiale, in una duplice chiave: come rischio reale incorso dalla cristianità di essere sopraffatta e come rivelazione del carattere ambivalente della modernità.

La riflessione di La Pira su questi temi è minoritaria, ma non marginale, anzi s'inserisce in una corrente critica che attraversò l'Occidente dopo la conclusione del conflitto mondiale, interrogandosi sul rapporto tra male e modernità. Filosofia e teologia, infatti, affrontarono il tema della libertà dell'uomo e della sua connessione con l'esperienza del male radicale che si era prodotta nei campi di concentramento nazisti.

Si trattava della riproposizione di una questione di fondamentale importanza che aveva alle spalle una secolare tradizione di dispute teologiche. Secondo il cristianesimo, infatti, la violenza è la manifestazione del disordine introdotto nel mondo dal peccato, non rientrando nel disegno della creazione stabilito da Dio. Solo alla fine dei tempi, con il ritorno di Cristo, guerre e ingiustizie sarebbero scomparse, con l'avvento del regno che avrebbe instaurato una pace universale. Il problema di cosa avrebbero fatto gli uomini in attesa di questi eventi aveva attraversato la secolare cultura cristiana, riproponendosi con urgenza nel '900 dopo gli orrori di Auschwitz e di Hiroshima.

La questione tuttavia non si esauriva col nazismo, ma investiva l'essenza stessa della società contemporanea. Le democrazie, infatti, potevano celare al loro interno la stessa carica distruttiva dei regimi totalitari. Come gli Stati Uniti impegnati nella guerra del Vietnam che avevano impiegato terribili armi di distruzione di massa. Tali circostanze spinsero la rivista «Testimonianze» ed Ernesto Balducci ad una riflessione sulla violenza, vista come intrinsecamente legata alla società moderna e connaturale al sistema economico capitalistico. Si trattò di un confronto difficile anche per la discontinuità degli orientamenti decisi dal magistero ecclesiastico in quegli anni, con le diverse posizioni espresse da Giovanni XXIII, dai lavori del Vaticano II e da Paolo VI sul tema della guerra.

Tale riflessione ebbe diverse implicazioni, innanzitutto nel dialogo con il marxismo e in un secondo momento con le culture dei movimenti di protesta degli anni Sessanta e Settanta.

Gli ambienti del 'dialogo' furono una realtà eterogenea, dove erano presenti atteggiamenti molto diversi nei riguardi del comunismo. Alcuni ritenevano che questo confronto potesse portare al superamento dello stalinismo e alla fine della dittatura del partito unico, favorendo i processi di democratizzazione dei paesi del blocco socialista. In altri, la progressiva critica al sistema capitalistico portò, invece, a mitigare il giudizio sull'Urss. Si partì dal presupposto teologico che fosse possibile separare il comunismo, ritenuto una dottrina fondata sull'errore, dalla realtà comunista. Nonostante la sua connotazione dittatoriale, l'Unione

sovietica fu ritenuta depositaria di un potenziale di liberazione per i poveri del mondo. Era dunque possibile agire sui paesi comunisti, spingendoli a smussare i tratti autoritari e a riconoscere la religione come elemento di emancipazione dell'uomo. In questa prospettiva, il Pci era ritenuto l'interlocutore ideale, perché rinnovato dall'incontro con i cattolici avrebbe esercitato, in virtù del suo prestigio e della sua forza, un'influenza positiva sul comunismo internazionale.

Questo calcolo si sarebbe rivelato esatto, ma in esclusivo riferimento all'evoluzione ideologica del Pci. Per quanto riguarda le aspettative nutrite dagli ambienti del 'dialogo' nei confronti del campo socialista, colpisce, infatti, la sottovalutazione della natura intrinsecamente autoritaria e oppressiva dell'Unione sovietica. Una contraddizione che risalta ancora di più se si pensa al peso della tradizione intellettuale cattolica in materia di totalitarismo e di dittatura. Tale mancanza, significativamente, viene evidenziata più volte negli scritti di Martini, impegnato in una revisione critica di questo aspetto della cultura cattolica fiorentina (pp. 263; 286; 451).

Negli anni Sessanta e Settanta, infine, la presa di coscienza dello stato di oppressione nella società contemporanea spinse Balducci e la rivista «Testimonianze» a mostrare comprensione per l'uso rivoluzionario della violenza fatto dai movimenti extraparlamentari. È questo un passaggio delicato, che meriterebbe un approfondimento, visto che Balducci e l'ambiente cattolico fiorentino sarebbero stati sul finire degli anni Settanta e nel decennio successivo protagonisti della stagione di mediazione e riconciliazione tra gli appartenenti ai gruppi armati, lo Stato e le vittime del terrorismo. Fu una stagione decisiva, che precedette l'impegno di Balducci nella lotta per la pace e le campagne per la messa al bando delle armi nucleari che caratterizzarono il decennio successivo. Sviluppare questo percorso, rintracciando le contraddizione e le discontinuità in esso presenti, porterebbe ad una più profonda comprensione del rapporto tra cattolicesimo e modernità, un legame complesso e problematico, tutt'oggi al centro della riflessione teologica e culturale della Chiesa.

Note

[1] Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

[2] Per un profilo della vita e della produzione di Martini si veda il terzo quaderno del cinquantennale di «Testimonianze», *Una vita per il dialogo. In ricordo di Luciano Martini direttore di «Testimonianze»*, allegato a «Testimonianze», L (2008), pp. 457-458. Si veda anche M. Ciliberto, *Luciano Martini: teologia e storiografia*, «Vivens Homo», XX (2010), n. 2, pp. 607-616 .

[3] Hanno lavorato all'edizione: Teresa Martini, Riccardo Albani, Bruna Bocchini Camaiani, Pietro Giovannoni, Maria Paiano, Anna Scattigno. La maggioranza dei saggi era già stata pubblicata, ma è stata qui riedita con alcune varianti o con nuovi materiali e rinnovate riflessioni; altri erano in corso di rielaborazione. Solo il saggio *Padre Giovanni Vannucci nella chiesa fiorentina* era inedito.

[4] *Esperienza di fede e dimensione ecclesiale*, in L. Martini, *Chiesa e cultura cattolica a Firenze* cit., p. 443. Parte dell'intervista era stata pubblicata con il titolo *Il disagio nella civiltà cristiana*, a cura di M. Ranchetti, sulla rivista «L'Ospite ingrato», V (2002), n. 2, pp. 57-80.

[5] Alcune informazioni sul suo rapporto con Balducci si trovano nell'intervista autobiografica curata dallo stesso Martini, *Il cerchio si chiude*, Genova, Marietti, 1986. Sulla storia della rivista si veda lo studio di M.C. Giuntella, *«Testimonianze» e l'ambiente cattolico fiorentino*, in S. Ristuccia (a cura di), *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso*, Milano, Edizioni di Comunità, 1975, pp. 229-311. Informazioni utili anche in D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia, Morcelliana, 2005.

[6] *Esperienza di fede e dimensione ecclesiale*, in L. Martini, *Chiesa e cultura cattolica a Firenze* cit., pp. 475-476.

[7] Su Minocchi e Firenze rimando al più recente G. Verucci, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 14-117, 38-52, 113-122. Per un prospetto sulla stampa cattolica del periodo cfr. F. Malgeri, *La stampa quotidiana e periodica e l'editoria*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, I/1, a cura di F. Traniello, G. Campanini, Genova, Marietti, 1981, pp. 272-285.

[8] Cfr. G. Losito, *I postumi della crisi modernista*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiesa, Stato e società*, Roma, Treccani, 2011, pp. 1295-1314.

[9] La lettura di Buonaiuti avverrà dopo la formazione seminaristica. Sulla formazione di Balducci cfr. B. Bocchini Camaiani, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 3-79; M. Paiano, *La formazione del giovane Balducci attraverso i diari del seminario*, in B. Bocchini Camaiani (a cura di), *Ernesto Balducci. La Chiesa, la società, la pace*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 131-159.

[10] Per un approfondimento si veda anche S. Nistri, *Bartoletti educatore nella chiesa fiorentina*, in P. Scoppola, A. Giovagnoli (a cura di), *Un vescovo italiano del Concilio, Enrico Bartoletti 1916-1976*, Atti del convegno (Genova 1988), Genova, Marietti, 1988, pp. 38-50.

[11] Sulla letteratura cattolica del Novecento si veda il saggio di A. Guasco, *L'esperienza letteraria*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia* cit., pp. 1241-1252.

[12] L'impegno politico antifascista proseguirà sulla rivista clandestina «San Marco». Per una panoramica della bibliografia su La Pira rimando a P.A. Carnemolla, *Un cristiano siciliano. Rassegna degli studi su Giorgio La Pira (1978-1998)*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 1999.

[13] Nella raccolta di saggi qui presentata si veda anche *Cristiani ed ebrei in dialogo a Firenze nel Novecento*, pp. 319-343.

[14] Balducci ha parlato di una 'seconda conversione' di La Pira avvenuta tra il 1948 e il 1951 in seguito alle due esperienze di sottosegretariato al Lavoro e di sindaco di Firenze. Cfr. E. Balducci, *Il cerchio si chiude* cit., pp. 56-64; Id., *Giorgio La Pira*, San Domenico di Fiesole, ECP, 1986, p. 19.

[15] Importante era stato anche il contributo di don Divo Barsotti, assertore di una 'linea escatologica' per la quale il nesso tra la Chiesa e Israele era dato da una comune inquietudine e insufficienza. Cfr. *Premesse teologiche a una politica. Giorgio La Pira e il destino di Israele*, in L. Martini, *Chiesa e cultura cattolica* cit., pp. 221-226; D. Barsotti, *La Chiesa e Israele*, Torino, Gribaudi, 1966. Sull'Amicizia ebraico-cristiana cfr. *Cristiani ed ebrei in dialogo* cit., pp. 323-333 e il saggio in questo stesso volume degli «Annali di Storia di Firenze» di Elena Mazzini.

[16] «Testimonianze» 1958-1977, in L. Martini, *Chiesa e cultura cattolica* cit., p. 355.

[17] L'attenzione ai poveri andava di pari passo con quella alla classe operaia. Il tema dei preti-operai, per esempio, è uno di quelli ai quali la rivista è stata sempre molto attenta, soprattutto dopo la vertenza degli operai delle officine Galileo (1958), vertenza che aveva coinvolto, insieme al vescovo Dalla Costa, figure come don Alfredo Nesi o don

Giulio Facibeni. La questione tornerà all'ordine del giorno nel post-concilio, dal momento che il Vaticano II aveva riabilitato questo tipo di esperienza. Cfr. M.C. Giuntella, *«Testimonianze» e l'ambiente cattolico fiorentino* cit., pp. 269-270.

[18] Su Gozzini si vedano gli studi di G. Scirè, *Mario Gozzini e Gian Paolo Meucci: il dialogo di una vita*, in B. Bocchini Camaiani (a cura di), *Ernesto Balducci. La Chiesa, la società, la pace* cit., pp. 187-217; G. Scirè, *Le Carte Gozzini. Il dialogo tra cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra*, «Italia contemporanea», XXXIX (2003), n. 233, pp. 707-730; Id., *La democrazia alla prova. Cattolici e laici nell'Italia repubblicana degli anni cinquanta e sessanta*, Roma, Carocci, 2005.

[19] *Mario Gozzini. Dal dialogo con il comunismo alla collaborazione con i comunisti*, in L. Martini, *Chiesa e cultura cattolica* cit., p. 255.

[20] Cfr. G. Scirè, *Gli indipendenti di sinistra. Una storia italiana dal Sessantotto a tangentopoli*, Roma, Ediesse, 2012.

[21] Martini ricorda che si trattava di un'operazione maturata alla Badia Fiesolana e su incoraggiamento di Balducci (*La cultura cattolica a Firenze nel Novecento* cit., p. 56).

[22] *Mario Gozzini. Dal dialogo con il comunismo* cit., p. 289.

[23] Non si tratta ovviamente di una condanna, al contrario Martini riconosce al 'dissenso' di aver compiuto uno sforzo significativo di apertura alla teologia internazionale e ai 'segni dei tempi', ma soprattutto ritiene che la contestazione e le comunità di base siano riuscite, dove hanno operato, a riportare il cristianesimo tra le classi popolari (*La cultura cattolica a Firenze nel Novecento* cit., p. 50).

[24] Sul fenomeno del dissenso sono di grande interesse le riflessioni di G. Verucci, *La Chiesa postconciliare*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, progetto e direzione di F. Barbagallo, Torino, Einaudi, 1995, 3 voll., 5 tomi, II**, pp. 299-382.

[25] «Testimonianze» 1958-1977 cit., p. 393.

[26] Per un prospetto sull'impegno dei cattolici fiorentini per la pace, rimando agli studi di B. Bocchini Camaiani: *La Firenze della pace negli anni del dopoguerra e del concilio Vaticano II*, in M. Franzinelli, R. Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla «Pacem in terris»*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 509-538; *La Chiesa di Firenze tra La Pira e Dalla Costa*, in A. Riccardi (a cura di), *Le Chiese di Pio XII*, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 283-301.

[27] *Ernesto Balducci e la pace*, in L. Martini, *Chiesa e cultura cattolica* cit., pp. 255, 413.

Giambattista Scirè

Introduzione al carteggio Benelli-Gozzini, ovvero sulla militanza dei credenti nel Pci

Si pubblica qui lo scambio epistolare privato, intercorso tra l'agosto e il settembre 1981, che vide protagonisti il cardinale Giovanni Benelli[1], arcivescovo di Firenze, e l'intellettuale cattolico Mario Gozzini, protagonista, fin dagli anni Sessanta, del più importante tentativo di dialogo tra mondo cattolico e comunista in Italia[2]. Si tratta di uno scambio di enorme rilevanza, per contenuti e toni, particolarmente interessante per comprendere le dinamiche del rapporto tra Chiesa e mondo cattolico fiorentino, ma da analizzare anche con uno sguardo più ampio e nazionale.

L'episodio che fa da precedente allo scambio epistolare non è affatto noto ed è bene che sia ripercorso in sintesi. È utile, inoltre, inquadrare storicamente lo sfondo in cui si svolsero questi eventi, partendo dalla candidatura della 'pattuglia' cattolica in occasione delle elezioni del 1976 nelle liste del Pci con la Sinistra indipendente fino ai giorni del carteggio. La vicenda va infatti situata in un momento di intenso dibattito all'interno del mondo cattolico italiano in generale, e fiorentino in particolare, sulla possibilità di una "riaggregazione cattolica"[3] dopo lo sfaldamento dovuto ai risultati del referendum sul divorzio del 1974[4] e alla montante secolarizzazione della società italiana, alla lenta e graduale perdita di voti e consensi del partito cattolico nel paese corrisposta con il passaggio al fronte delle sinistre, in particolare al Pci di Berlinguer, di una fetta considerevole di masse di credenti.

Nel luglio 1981 Gozzini, saggista cattolico e senatore della sinistra indipendente, subito dopo l'esito del referendum sulla legge 194[5], scriveva, in una lettera aperta indirizzata ai vescovi italiani:

> Incombe il pericolo di due chiese parallele, che non si incontrano e non si parlano, l'una asserragliata attorno ai vescovi tenuti quasi in ostaggio, l'altra che procede come se i vescovi non ci fossero. Una situazione del genere l'ho toccata con mano, in varie parti d'Italia: e non riguarda, ve l'assicuro, soltanto certe comunità di base, è la situazione, quanto meno psicologica, anche di certe parrocchie perfettamente normali[6].

Già in precedenza, dopo il referendum sul divorzio, Gozzini aveva inviato, dalle colonne del «Corriere della Sera», una prima lettera alla Chiesa[7], successivamente, nel 1977, una seconda lettera aperta[8], dove sosteneva che, per quanto

Annali di Storia di Firenze, VIII (2013): 405-441
www.fupress.com/asf
ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

riguardava la legislazione sull'aborto, i vescovi, pur essendo maestri di fede, non potessero fornire norme morali vincolanti perché si trattava di scelte politiche e legislative. È interessante riportare un passaggio, utile ai fini del nostro discorso:

> Il mio vescovo, il card. Benelli, in colloquio da lui cercato, anni fa - ne serbo un ricordo assai grato - mi disse di non poter condividere le mie scelte politiche ma di essere certo che io rendevo un servizio alla Chiesa anche là dove ora lavoravo. Se riferisco questi fatti, se anzi, per quel che riguarda il cardinale, decido di sottrarmi all'impegno del silenzio - impegno per la verità non richiesto ma allora assunto del tutto volontariamente - non è per mettere avanti qualche lettera di credito che possa avvalorare un poco quel che sento il bisogno di esprimervi. No, si tratta di ben altro: mi pare infatti che i piccoli detti riferiti - molto al di là dagli aspetti personali che contano solo per me - siano emblematici di una situazione generale della Chiesa, alquanto precaria, sempre meno accettabile, comunque infeconda. Quel che si pensa e si dichiara in privato, non può essere detto in pubblico. I cattolici "diversi" quanto a opinioni ed esperienze politiche vanno tenuti accuratamente lontani: riceverli, ascoltarli, è per un vescovo disdicevole, anzi causa di discredito presso quei "fedeli" assidui nel salire le scale di curia, sicurissimi, e gelosissimi, di essere loro, e loro soltanto, i veri cattolici. I "diversi", per molti preti e per molti laici, non hanno diritto di parlare col vescovo. E se il vescovo osa chiamarli, anche riservatamente, ciò è motivo di scandalo. Situazione infeconda, ho detto. Perché quei "diversi", al vescovo, e alla comunità ecclesiale, potrebbero pure offrire esperienze, conoscenze, punti di vista - altrimenti ignorati - di cui sarebbe in ogni caso pastorale avvedutezza tener conto. Anche per non trovarsi a sorprese, tra l'altro, al momento opportuno. Ma si dovrebbe far tesoro dei "diversi" anche in un altro senso, ad extra, per così dire: infatti, la loro presenza in ambienti senza più rapporti con la fede cristiana può avere un significato non trascurabile, tutt'altro che da guardare con ostilità preconcetta. Un significato tanto più incisivo e fecondo, quanto più quella presenza si manifesti in forma dimessa, non cerchi la ribalta con atti che fanno notizia. Questo radicato costume di manicheismo strisciante è fonte, mi sembra, proprio di una grave imprudenza: quella di preferire l'apparenza alla realtà[9].

Il 29 luglio 1981 sul quotidiano della Cei, «Avvenire», appariva un comunicato ufficiale della curia arcivescovile di Firenze. Benelli, anche a seguito della richiesta, proveniente da più parti, cioè da ambienti ecclesiastici della diocesi di Firenze e da ambienti politici cattolico-democristiani, precisava alcuni punti. «Poiché il vescovo è padre nella fede di tutti i battezzati che vivono nella terra in cui è attendata la Chiesa di cui è pastore», egli aveva ritenuto di non rifiutare di avere col senatore un colloquio, che mons. Angelo Chiaroni, parroco della Madonna della Tosse, aveva sollecitato. L'incontro era avvenuto il 15 aprile 1978 a Firenze, nella canonica di Largo Zoli. In quella circostanza Benelli aveva detto al parlamentare di non poter condividere la sua scelta politica. Aggiungendo che non spettava a lui giudicare circa la sua buona fede e le sue intenzioni soggettive; non poteva esimersi dal rilevare che vi fossero motivi obiettivi per cui questo

comportamento non soltanto non poteva essere approvato per ragioni di principio, ma era di fatto di grave danno e sconcerto per la comunità ecclesiale, la quale aveva il diritto di attendersi che quanto facessero i suoi membri fedeli (e quanto più fossero in vista tanto più grande sarebbe stata la loro responsabilità) fosse sicuramente e sempre *ad aedificandum*. L'alto prelato aveva, infine, assicurato al senatore di rimanere sempre, con serena fiducia, in attesa di un suo ritorno[10].

Alla precisazione di Benelli circa il suo atteggiamento, faceva seguito una nuova lettera pubblica inviata da Gozzini al direttore del quotidiano cattolico, in cui scriveva:

> Il comunicato della Curia arcivescovile di Firenze conferma la situazione patologica della Chiesa […]. Infatti la notizia che il card. Benelli aveva osato non solo avere un colloquio con me, ma anche riconoscere elementi positivi di servizio ecclesiale nella mia presenza fra i comunisti faceva scandalo per una parte della sua Chiesa: ed egli ha dovuto difendersi. Il vescovo, avevo scritto, deve tenere accuratamente lontani i politicamente "diversi": altrimenti si mormora contro di lui, lo si sottopone a una sorta di ricatto. Manicheismo strisciante, fuga dalla realtà, chiusura all'ascolto: una parte della Chiesa esige che i vescovi si comportino rigidamente in questo modo. E l'Arcivescovo di Firenze ha dovuto tenerne conto. Nel colloquio con lui espressi la consapevolezza di aver provocato, se non proprio danno, certo turbamento a una parte dei fratelli nella fede e di portarne la responsabilità, memore della lezione di San Paolo sui più deboli. Ma dissi anche che la mia scelta aveva contribuito a far emergere un altro scandalo che la comunità ecclesiale preferisce tenere sommerso: quello di altri fratelli nella fede che vedono nei legami col partito "cristiano" una contraddizione col Vangelo e scelgono il partito comunista. La mia pubblica solidarietà con loro poteva essere (e credo lo sia stata e lo sia) un minimo segno, se non "ad aedificandum", almeno per rafforzarli nella fede[11].

Lo scambio pubblico si chiudeva, dunque, in questo modo. Adesso qui forniamo ai lettori, in modo che possano formarsi un'opinione più precisa e non filtrata dalla evidente moderazione dei toni pubblici, il contenuto dei testi originali dello scambio privato avvenuto tra i due, contenuti nel Fondo Mario Gozzini depositato presso l'Istituto Gramsci Toscano di Firenze.

Ma prima di dare la parola a queste due interessantissime lettere, è bene fornire qualche indicazione su come si sviluppò la candidatura dei cattolici nelle lista del Pci con la Sinistra indipendente[12] e sviscerare il contenuto di un mosaico di altre lettere, provenienti da una parte del mondo cattolico fiorentino, e rimaste anch'esse finora completamente inedite: le prime criticavano la scelta di questi protagonisti cattolici in occasione della candidatura col Pci; le seconde documentano il tentativo di ricomposizione cattolica dell'area fiorentina, respinto con decisione da Gozzini ma non solo da lui.

Dopo la vittoria al referendum sul divorzio, i cattolici del «no» e il Comitato di coordinamento nazionale dei gruppi spontanei locali (a cui avevano parteci-

pato personalità che andavano dalla corrente morotea fino alla sinistra extraparlamentare), dopo il convegno del 22 giugno 1974[13], decidevano di rimanere in vita per continuare la battaglia sui diritti civili[14].

Intanto, nell'autunno del 1975, si svolgeva un interessante convegno che coinvolgeva una serie di intellettuali cattolici, anch'essi molto vicini al movimento del no sul divorzio: dai democristiani dissidenti ai cattolici per il socialismo (tra cui Bassetti, Borroni, Carniti, Gorrieri, Kessler, Macario, Pratesi, Paolo, Giorgio e Romano Prodi, Rosati, Scoppola, Storti, Elia e Orfei). Durante i lavori, contemporaneamente al problema della dissidenza alla Dc e alla necessità di evitare la formazione di un nuovo partito cattolico a sinistra, venivano presentate due bozze di progetto di legge sull'aborto, una formulato da Carlo A. Moro e l'altra da Raniero La Valle e Piero Pratesi. Senza possibilità di trovare un unico progetto, nasceva la «Proposta di rinnovamento politico» fondata su una relazione di Paolo Prodi[15].

La questione dell'aborto, dopo il divorzio, costituiva, dunque, il nuovo decisivo banco di prova, non solo nel quadro generale dei rapporti tra forze politiche, Chiesa e società italiana in piena fase di secolarizzazione, ma anche all'interno dello stesso mondo cattolico.

Il movimento dei cattolici per il no, dopo alcune riunioni e dopo le prime prese di posizione pubbliche, si era differenziato in tre tronconi (accomunati solamente dalla critica alla Dc e all'unità dei cattolici): il primo era quello guidato da Pietro Scoppola, che individuava nelle battaglie laiche sui diritti civili l'elemento decisivo dell'azione politica del gruppo[16]; il secondo era organizzato da Giuseppe Alberigo, che, sulla scia delle riflessioni dossettiane, prediligeva un disimpegno politico e la ricerca di un approfondimento soprattutto sul versante religioso; il terzo, rappresentato da Gozzini e La Valle, era rivolto ad un'azione da dentro il mondo delle sinistre laiche, in particolare in un confronto ormai consolidato con il Pci di Berlinguer.

Nel corso del 1975 c'era stato anche un intenso dibattito sul ruolo della Dc e sull'eventuale collaborazione politica tra cattolici e comunisti, soprattutto sulle pagine di quotidiani quali il «Corriere della Sera», «La Stampa», «l'Unità», «Paese Sera» e su riviste come «Testimonianze»[17], «L'Astrolabio» e «Rocca». Protagonisti di questo confronto erano stati, in particolare, alcuni intellettuali cattolici: Ruggero Orfei, che metteva provocatoriamente in discussione la decisività del voto dei cattolici e si chiedeva se fosse indispensabile la formazione di un nuovo partito cattolico a sinistra[18]; Gozzini, che vedeva nel compromesso berlingueriano tra il Pci, il mondo cattolico e una parte della Chiesa, e non in quello con la Dc, la possibile chiave per interpretare le future vicende sociali e politiche del Paese[19]; padre David Maria Turoldo, che invitava a non preoccuparsi troppo dell'appartenenza politica degli interlocutori, precisando che la scelta di autonomia del credente era indipendente dalla sua fede[20]; Ettore Masina, che

metteva in evidenza il silenzio-assenso dei vescovi[21], e in particolare del cardinale Pellegrino, sull'eventualità di un appoggio di alcuni cattolici alle forze politiche della sinistra laica[22].

Dopo la sostituzione di Fanfani con Zaccagnini alla segreteria della Dc, e la sua affermazione congressuale alla fine del marzo 1976, anche quel gruppo di cattolici del no sempre più propenso a passare dal dialogo culturale alla collaborazione politica con il Pci, aveva sperato nella possibilità di un effettivo rinnovamento dell'azione politica del partito cattolico.

In particolare Gozzini che, insieme ad altri intellettuali cattolici come Gian Paolo Meucci, Achille Ardigò, Leopoldo Elia, Italo Mancini, Franco Morandi, padre Bartolomeo Sorge, era già stato invitato da Giovanni Galloni, responsabile alla cultura della Dc, a partecipare alla costituzione di una commissione centrale per i problemi culturali e le comunicazioni di massa, secondo le linee emerse dalle proposte del nuovo segretario democristiano. La commissione, formata da iscritti ma anche da non iscritti al partito, si riuniva per la prima volta il 18 dicembre 1975 nella sala della direzione Dc a Piazza del Gesù[23]. In quell'occasione, in cui avvertiva una certa «improvvisazione generale», Gozzini sottolineava che il problema chiave non fosse tanto «quello di garantire la libertà di espressione alla cultura cattolica, quanto di sviluppare i contenuti di questa libertà, i valori nuovi che la tradizione cattolico-democratica era chiamata ad esprimere in rapporto ad una società e a una Chiesa molto cambiate, per riprendere slancio, iniziativa, credibilità». Bisognava, a suo avviso, evitare di disperdere e di spendere nella direzione più feconda quel «patrimonio rilevantissimo di simpatia, calore, di speranza» che Zaccagnini, stretto collaboratore di Moro divenuto il nuovo segretario della Dc, aveva iniziato ad accumulare[24].

Il dibattito per il rinnovamento della Dc continuava in occasione del convegno di studio riservato, tenuto il 14-15 febbraio 1976 alla Certosa di Firenze, sul tema *Tradizioni e nuovi valori dell'impegno politico della Democrazia Cristiana*. Erano soprattutto i due appassionati interventi di Meucci e Gozzini a mettere sotto accusa l'azione del partito cattolico, e a preannunciare il loro definitivo distacco[25].

Con rammarico, Meucci, fine intellettuale, nonché magistrato cattolico e presidente del tribunale per i minori di Firenze, sostenne che la propria esperienza politica era la storia dei fallimenti dei tentativi messi in atto per dare dignità e autonomia culturale al mondo cattolico italiano. Gli stessi Dossetti e La Pira, a suo avviso, erano stati isolati non a caso, per la volontà di mantenere il partito cattolico senza un patrimonio culturale autonomo, visto che in questo modo sarebbe stato più facilmente gestibile dalle forze che gli erano estranee. Meucci metteva in evidenza con durezza l'impoverimento generale della cultura cattolica e della cristianità italiana, tanto forte da aver diffuso l'idea che il benessere economico potesse in qualche maniera risolvere tutti i problemi, anche

gli stessi problemi culturali. Per il magistrato toscano le conseguenze di una tale degenerazione politica erano ormai sotto gli occhi di tutti, al punto da rendere vano ogni tentativo di cambiamento. Era una pubblica confessione quella in cui si lanciava Meucci, con un'amara previsione circa il futuro: «Noi, preoccupati di assicurare alla vita sociale italiana, alla vita politica italiana il bipolarismo, non so se saremo ad un certo punto così delusi da doverci ritirare e da proseguire la propria testimonianza secondo le possibilità individuali»[26].

Aveva rincarato la dose Gozzini. «Se no, no!»: con questa espressione, ripresa dalla celebre dichiarazione di Giuseppe Mazzini al re Carlo Alberto, l'intellettuale fiorentino manifestava la sua contrarietà alla Dc, vista l'impossibilità di un reale cambiamento. La motivazione era di triplice natura: ecclesiale, perché il disinteresse del partito nei confronti di una seria riflessione religiosa rappresentava, a parere suo, la più grave causa di ateismo; morale, per il clientelismo e la corruzione che avevano improntato l'amministrazione dello Stato da parte democristiana[27]; politica, perché, abbandonata la prospettiva del centro-sinistra, alla Dc non rimaneva che l'eventualità di un accordo con la destra, il che appariva ai suoi occhi come una forma di «fascismo strisciante». La conclusione di Gozzini spiegava il senso del suo tentativo di dare un contributo alla commissione culturale democristiana, unicamente per favorire l'incontro «in avanti» delle grandi forze storiche che avevano fatto la costituzione: i cattolici, i comunisti e i socialisti, i quali gli parevano sempre più preda di forme di radicalismo libertario[28].

L'iniziale rottura della Dc sull'iter legislativo della legge sull'aborto, con una difesa di principio che bloccava la legge sul reato, dimostrava il totale disinteresse del partito cattolico nei confronti dei progetti di legge avanzati dai cattolici 'critici' La Valle, Meucci e Gozzini. In realtà, l'azione democristiana celava un progetto politico più generale, che prevedeva lo strappo a destra e la riemersione di Fanfani in posizione dominante. Inoltre il rifiuto di ogni soluzione che non fossero le elezioni anticipate, nel tentativo di recuperare voti a destra da parte della Dc, tendeva a scaricare la crisi del partito sulle sorti del Paese, costretto a fronteggiare una sempre più grave crisi economica e morale. La caotica situazione era testimoniata in maniera evidente dalla rassegnazione, manifestata ai comunisti da Moro, a dover «prolungare il più possibile l'agonia del moribondo»[29]. La sinistra democristiana di Galloni, per giustificare il voto, attenuando la portata della scelta, dichiarava che il nuovo testo proposto non faceva altro che riprodurre la sentenza della Corte costituzionale che allargava le maglie dell'aborto terapeutico. In realtà si era trattato di una operazione pilotata da Piccoli, con il consenso di altre personalità del vertice democristiano e subita passivamente da Zaccagnini, che dimostrava così tutti i limiti del suo potere e del suo coraggio di opporsi. Con questa decisione la Dc pareva orientarsi al muro contro muro, appoggiata in questa nuova battaglia, dopo la sconfitta sul divorzio, da uno schieramento che includeva la Chiesa, la politica americana e,

indirettamente, alcuni interessi industriali e gruppi economici[30].

Dopo i fatti di aprile sull'aborto e l'indizione delle elezioni per giugno, Gozzini scriveva a Galloni per comunicare la sua rottura definitiva con i vertici democristiani e la sua uscita dalla commissione cultura. La stessa designazione di Galloni alla guida della commissione era indizio, a suo avviso, di una poco convinta volontà di cambiamento: se si fosse realmente voluto modificare la politica culturale della Dc, avrebbe dovuto essere designato Scoppola. Gozzini ritornava poi su un'affermazione che lo stesso Galloni aveva fatto una sera a casa del comune amico Meucci: «Pagheremo tutti e tutto insieme», e chiudeva la sua lettera di dimissioni augurandosi che il conto non diventasse davvero «troppo salato per tutti», cioè per il Paese intero[31].

Intanto il dibattito sul rinnovamento della Dc si estendeva anche su altri piani e, secondo alcuni, doveva passare attraverso una "riaggregazione" del mondo cattolico scosso dalla frattura del referendum sul divorzio. Questa tesi, sostenuta soprattutto dal gesuita padre Sorge[32], e intesa, per la verità, in termini culturali e morali più che partitici, avrebbe però contribuito a ritardare la crisi del partito cattolico unico e quel processo di differenziazione fra il religioso e il politico.

Un momento importante di confronto in tal senso era stato il convegno nazionale ecclesiale su *Evangelizzazione e promozione umana* (Roma, 30 ottobre - 4 novembre 1976), organizzato dalla Cei, dall'Università Cattolica di Milano e dalla rivista «La Civiltà cattolica», che aveva visto la partecipazione di vescovi, sacerdoti, politici, intellettuali (furono esclusi però i gruppi del dissenso e le comunità di base, su posizioni ritenute troppo radicali)[33]. Durante i lavori[34], alla cui organizzazione avevano contribuito anche mons. Bartoletti (che aveva tentato di far riconoscere il ruolo svolto dai cattolici per il no nell'attenuazione del distacco tra Chiesa e società)[35], Giuseppe Lazzati[36], padre Sorge[37], era affermata la necessità del pluralismo e di una maggiore collegialità nelle decisioni della Chiesa[38], la riscoperta dell'impegno, non solo politico, ma anche spirituale ed evangelico, da parte dei cattolici[39]. Si indicava la validità di alcune affermazioni del movimento operaio[40] e di emancipazione femminile e si invitava ad una maggiore attenzione alla Chiesa locale[41], alle fasce più deboli ed emarginate della società, in vista di nuove forme di solidarietà e di volontariato[42].

Nello stesso tempo, prendeva nuovamente corpo il progetto di un secondo partito cattolico, rilanciato alla fine del 1975 da Luigi Macario, segretario aggiunto della Cisl e firmatario dell'appello dei cattolici del no. Proprio per le elezioni comunali a Roma del giugno, si faceva strada l'ipotesi di una lista civica «cattolico-democratica» da contrapporsi al gruppo degli andreottiani, caldeggiata dal fanfaniano e sindaco uscente Clelio Darida, Storti della Cisl, Galloni, Scoppola, De Rita, Paola Gaiotti De Biase, oltre ad alcuni rappresentanti delle Acli.

Il secondo partito di ispirazione cristiana su scala nazionale aveva visto, in qualche modo, la luce il 5 novembre 1975 all'Hotel Midas di Roma, con la na-

scita della Lega democratica di Scoppola, Paolo e Romano Prodi, Andreatta, Bassetti, Storti e altri. Il tentativo andava in tre direzioni: evitare l'afflusso diretto di una parte considerevole dei cattolici democratici nella sinistra socialista e comunista; erodere consensi alla Democrazia cristiana, partito che aveva ormai terminato il suo ruolo storico, ad avviso dei fondatori; infine neutralizzare le spinte più radicali del mondo cattolico che venivano rappresentate in quel momento dal nascente movimento di Comunione e liberazione[43]. Nata in quell'area cattolica che non votava più da tempo Dc, ma che non trovava casa nelle formazioni politiche per cui aveva, fino a quel momento, votato, la Lega traeva la sua ispirazione dal cattolicesimo democratico, dal pluralismo sturziano e da un degasperismo che rivalutava soprattutto i momenti della collaborazione tripartita alla Costituente. Più che fondare un nuovo partito cattolico, essa nasceva, dunque, con l'aspirazione di creare un movimento che, attraverso l'iniziativa culturale di proposta e attraverso anche la pratica sociale, tendesse a ricostituire un tessuto civile disgregato, insidiato dal possibile incontro dei due maggiori partiti italiani. La Lega, beninteso, non voleva neppure restare un semplice "club di intellettuali". Convergevano su questo progetto personalità provenienti dal gruppo dei cattolici del no al referendum del 1974, ma anche alcuni cattolici del sì, alcuni esponenti sindacali, da Macario a Carniti, alcuni gruppi di impegno di base[44].

Tra il marzo e il maggio 1976 riprendeva consistenza l'ipotesi che più ci interessa da vicino, cioè il passaggio dal dialogo culturale ad una collaborazione direttamente politica tra alcuni cattolici e il Pci, naufragata nel 1968 dopo l'appello Parri[45]. Lo strumento ideale era, ancora una volta, il gruppo parlamentare della Sinistra indipendente. Offerte di candidature da parte del Pci a personalità cattoliche non erano di per sé una novità. Adriano Ossicini aveva accettato l'offerta nel 1968 e sedeva in Senato già da diversi anni nel gruppo presieduto da Parri. Lo stesso Gozzini aveva ricevuto l'offerta della candidatura già nel 1968 e nel 1975, rifiutando. Ma nel 1976 non si parlava soltanto di una o due, simbolicamente importanti, personalità cattoliche: si trattava di un'autentica operazione politica, mirante a portare in Parlamento un gruppo relativamente numeroso che avrebbe dato alla Sinistra indipendente (fino ad allora formata in gran parte da socialisti, nonché da uomini di matrice azionista) una fisionomia nuova, con una forte componente cattolica. A far parte dell'eventuale "pattuglia" cattolica erano giornalisti come La Valle e Pratesi, che avevano lavorato durante il Concilio nel quotidiano cattolico «L'Avvenire d'Italia» (poi costretto alla chiusura dalle gerarchie ecclesiastiche), un docente universitario di Storia come Paolo Brezzi, un critico letterario come Angelo Romanò (che era stato anche un importante dirigente della Rai); c'era anche il pastore valdese Tullio Vinay.

In vista delle elezioni politiche del giugno 1976 Marisa Cinciari, moglie di Franco Rodano, e Luigi Petroselli, futuro sindaco di Roma, allora segretario della federazione comunista romana, presero contatti con La Valle e gli offrirono

la candidatura come indipendente nelle liste comuniste. La Valle riprendeva quindi il discorso con Ugo Pecchioli, dirigente della Direzione del Pci che si occupava delle liste sul piano nazionale. Il Pci proponeva un impegno politico e non ideologico, con la piena libertà degli eletti di scegliere come indipendenti la collocazione parlamentare che avessero voluto. Pecchioli aveva fatto a La Valle un discorso di questo tipo: il partito, con l'autorevole avallo di Berlinguer, Tonino Tatò e dell'intera direzione, si proponeva di aggiungere alla componente della Sinistra indipendente un gruppo di cattolici di sicura elezione perché riteneva che potessero incidere realmente ed avere un ruolo decisivo nelle battaglie politiche e civili del Paese.

Non rimaneva che verificare la disponibilità dei cattolici. Fu così deciso di discuterne in una riunione convocata alla Badia fiesolana la sera del 2 maggio, con la disponibilità di padre Balducci, che però non fu coinvolto ufficialmente. Furono presenti una trentina di persone, tutte a titolo personale, ma di fatto espressione di vaste realtà associative del mondo cattolico. C'erano, tra gli altri, Alberigo, Ulianich, Pratesi, Carniti, Gabaglio, Brezzi, Romanò, Meucci, Gozzini, Leonori, Vinay, Elia Lazzari, Pier Giorgio Camaiani, Massimo Toschi, Vittorio Tanzarella. I comunisti non furono presenti, per non influenzare le scelte del gruppo di cattolici e come a voler testimoniare l'indipendenza che avrebbero loro garantito. La discussione fu intensa e appassionata. Si vagliarono tutti gli argomenti a favore e contro: c'era la sensazione generale di un'occasione che poteva essere di grande significato in quel momento politico, ma anche la percezione dei rischi e delle incomprensioni del mondo cattolico e delle sicure reazioni della Chiesa. Il consenso per la proposta c'era, ma a molti non piaceva il coinvolgimento diretto in quanto cattolici. Quando però si trattò di verificare attraverso una votazione il parere di ciascuno, risultò che troppo pochi erano disposti a impegnarsi personalmente[46]. Carniti, segretario della Cisl, aveva fatto un intervento durissimo, determinante per il no di molti, in cui aveva fatto sapere che non gli sembrava corretto per il mondo del lavoro cattolico che egli rappresentava di andare a «bussare cassa a Botteghe Oscure». Gabaglio invece si era mostrato più disponibile[47]. Solamente tre, alla fine, si erano dichiarati d'accordo sull'operazione: Gozzini, Tanzarella e Pratesi. Fu allora che proprio Gozzini, contrariato per l'esito dell'incontro, che interpretava come frutto di un eccesso di prudenza e di tatticismo, e spinto anche da alcune precedenti discussioni con il teologo Chiavacci, dichiarò che, se gli altri si fossero tirati indietro, egli avrebbe accettato la candidatura anche da solo, visto che l'aveva già rifiutata per ben due volte[48]. Nel viaggio di ritorno in treno da Firenze a Roma discussero ancora animatamente La Valle, Gabaglio, Leonori, Ulianich e Vinay. Alla fine Vinay disse che avrebbe seguito Gozzini, il che convinse La Valle e gli altri ad appoggiarli.

A quel punto il gruppo dei cattolici deciso ad accettare ufficialmente la candidatura del Pci uscì allo scoperto, stilando il cosiddetto «documento dei sette»,

in cui Piero Pratesi, giornalista, già condirettore de «Il Popolo», «Settegiorni» e «L'Avvenire d'Italia», Angelo Romanò, critico letterario e collaboratore della Rai, Paolo Brezzi, docente universitario, l'insegnante e pubblicista Massimo Toschi (poi non eletto), il pastore valdese Tullio Vinay, La Valle e Gozzini, motivarono la loro scelta[49].

Prima dell'appello pubblico però Gozzini inviò ai vescovi Pellegrino, Agresti e Del Monte (poi anche a mons. Bettazzi) una lettera in cui spiegava i motivi della sua scelta, sottolineando soprattutto le difficoltà incontrate nell'azione di collaborazione dei mesi precedenti nel tentativo di rinnovamento sul versante culturale e di attenzione alla teologia da parte della Dc.

Per la verità il gruppo dei cattolici dissidenti era molto più folto e ne facevano parte anche: Paolo Allegra, docente all'Università Cattolica di Milano, Giuseppe Manfredi, professore di liceo, ex sindaco di Fossano, Giovanni Battista Carlassara, primario dell'ospedale di Mirano, Carlo Ramella, segretario provinciale della Fim-Cisl, Giancarla Codrignani, professoressa di liceo e giornalista, Elia Lazzari, preside, ex sindaco di Pisa, Gianna Sciclone, pastore della Chiesa evangelica valdese di San Giovanni Lipioni, Vittorio Tanzarella, dirigente dei laureati cattolici[50].

Gozzini ammetteva di essersi scontrato con «un muro di gomma, con una manifesta impotenza a cambiare strada», mentre il richiamo ai grandi testi del Magistero conciliare era completamente caduto nel vuoto. Si diceva altresì convinto che la diagnosi della costituzione conciliare *Gaudium et Spes* (n. 19) dovesse ormai applicarsi al partito che mistificava il nome cristiano, riducendolo al conservatorismo. L'appello di Paolo VI all'utopia e allo Spirito Santo, che invitava i credenti a sorpassare ogni sistema ideologico (Oct. adv., 37) rimaneva, a suo avviso, di grande attualità, ma solo tra i comunisti poteva realmente trovare qualche possibilità di ricezione[51].

La decisione dei dissidenti sollevò subito un grande clamore, soprattutto nel mondo cattolico e nella Chiesa, finendo col caratterizzare la campagna elettorale[52]. Paolo VI, che pure aveva pubblicamente accennato al "tradimento" di alcuni cattolici[53], in privato si oppose a chi (cardinali di curia o Chiese locali) reclamava il ricorso alla scomunica[54], come aveva espresso anche il cardinale Poma accennando ad avvertimenti discreti[55], effettuati in realtà tramite il democristiano Ettore Bernabei. Come testimoniava Gozzini, un giorno, in piazza dei Caprettari, vicino al Senato, incontrando padre Velocci, che si trovava con altri due religiosi, tra cui il cardinale Oddi, quest'ultimo gli disse tranquillamente e bonariamente che se fosse stato per lui e per altri il gruppo che si era candidato per il Pci sarebbe stato di certo scomunicato *ipso facto*[56]. Il Papa invece aveva deciso di tenere un atteggiamento distensivo, se paragonato a quello assunto dalla Chiesa in occasione della scomunica dei social-comunisti del 1949, che aveva creato una forte lacerazione dentro il mondo cattolico, e tutto si risolse in alcune pubbliche

dichiarazioni di condanna e riprovazione morale, ma senza effettive scomuniche o interdetti. Lo stesso Paolo VI, d'altronde, conosceva bene di persona alcuni dei presunti "traditori" e, usando questo termine per definirli, non aveva inteso alludere né alla fede né alla Chiesa. La cautela del Papa era stata incoraggiata anche da Scoppola, che, nel suo intervento alla Cei, aveva subito rilevato come la procedura decisa dalla Chiesa di utilizzare un canale politico per avvertire i cattolici dissidenti fosse la conferma che quel che premeva era soprattutto l'interesse immediatamente politico e non certo la comunione ecclesiale[57]: se avessero fatto intervenire un vescovo, per esempio il cardinale Pellegrino, o un altro religioso, come elemento di mediazione, infatti, la decisione di accettare la candidatura per quei cattolici avrebbe potuto essere molto più difficile e traumatica. La stessa rivista dei gesuiti «La Civiltà cattolica», dopo qualche tempo, finì per dare una interpretazione restrittiva della scomunica, nel senso che ne sarebbero stati colpiti soltanto coloro i quali non credevano più e non andavano più in Chiesa e ne sarebbero rimasti indenni invece i militanti e i votanti per i partiti di sinistra che attribuivano alla propria scelta un valore esclusivamente socio-politico.

Gozzini riassumeva i motivi per cui, dopo i precedenti rifiuti, si sentiva stavolta convinto di accettare la candidatura offertagli dal Pci: l'autonomia del gruppo, che non avrebbe formato in nessun caso un blocco cattolico, veniva riconosciuta e garantita da Parri che l'aveva già sperimentata negli anni precedenti. La diversità del Pci rispetto al passato gli pareva ben evidente nelle scelte nazionali e internazionali degli ultimi anni: il Pci, a suo avviso, non aveva più modelli, riconosceva il pluralismo e la laicizzazione del marxismo era in una fase avanzata[58].

Si trattava, a quel punto, di fare in modo che alcuni non comunisti si compromettessero fino in fondo con esso, proprio per mettere alla prova più da vicino la sua reale disponibilità al di là delle affermazioni. La decisione presa portava semplicemente alla luce del sole, a suo avviso, una situazione già in corso da tempo, quella di centinaia di migliaia di credenti che votavano Pci, o comunque a sinistra, e che spesso vi militavano segretamente. Inoltre la presenza di credenti e praticanti del Pci (perfino tra i segretari di sezione) era imponente e l'ateismo, per moltissimi, non era un fatto dottrinale ma soltanto storico (e non pochi interventi tendevano ad interpretare Marx in questo modo). La presa di distanza dalla situazione dell'Urss trovava immediata rispondenza anche nella base comunista (e veniva così a cadere l'obiezione sollevata più volte dai gesuiti che vedevano i vertici del Pci ben disposti al dialogo ma la base totalmente contraria alla questioni religiose). Gozzini notava inoltre la diffusa tensione morale dei comunisti e una forte disponibilità a lottare contro il consumismo e il permissivismo, elementi fondanti di quella negativa "società radicale" messa in evidenza in quei mesi da un volume di don Gianni Baget Bozzo[59]. Non si trattava dunque di indicare le ragioni per cui un cristiano non potesse essere comunista,

quanto, invece, di capire se vi fossero ragioni teologiche che impedissero a un comunista di professarsi cristiano. In altri termini: non solo politicamente ma anche ecclesialmente, per Gozzini e gli altri, era interesse primario incalzare, stimolare e sviluppare la "diversità" del Pci rispetto agli altri partiti comunisti.

Dopo il grande clamore della scelta dei cattolici-comunisti che aveva monopolizzato la campagna elettorale, la Dc pensò di riproporre, per una copertura a sinistra, anche se in contrasto con tutta la linea nazionale del partito, la candidatura di La Pira, l'ex sindaco di Firenze, molto malato, dopo averlo estromesso ed emarginato nel 1966, proprio nello stesso collegio senatoriale in cui era stato candidato Gozzini dal Pci. Si trattava con tutta evidenza di una scelta strategica che metteva peraltro in discussione e rischiava di falsare tutta la precedente attività politica di La Pira orientata al tentativo di dialogo coi comunisti.

Appare interessante, a questo punto, riportare alcune lettere che furono spedite a Gozzini durante i caldi giorni che portarono alla sua candidatura col Pci. Questi documenti danno bene l'idea del clima che si respirava nel mondo cattolico fiorentino, soprattutto negli ambienti della Chiesa locale vicini alla sinistra democristiana. Il senatore confessava privatamente a don Alfredo Nesi, sacerdote milaniano e seguace di don Facibeni che aveva dato vita a Livorno, qualche anno prima, al villaggio scolastico di Corea, in cui accoglieva studenti e ragazzi provenienti da famiglie molto disagiate: «Insieme alle molte manifestazioni di quasi entusiasmo (finalmente!), ricevo echi, e lettere anonime, di accuse sanguinose: traditore è il minimo. Ma il dramma della Dc per ora è senza catarsi: son le "porte chiuse" sartriane, l'inferno. Non vedo altra possibilità che la frattura»[60].

Vediamo di quali accuse si trattò. In una lettera del giugno 1976 Nesi scriveva a Gozzini:

> Un rammarico lo esprimo e te lo dico chiaramente. Lo penso riferendomi anche a Balducci, che ha avuto nella vita possibilità educative specifiche, forse non servite, non afferrate. Credo cioè che uno spazio originalissimo, faticoso e indispensabile poteva e doveva essere affrontato, specie a Firenze, alla maniera di don Milani: la catechesi. Pensa cosa sarebbe stato un servizio di esperienze, un centro applicativo, muoventesi dal vecchio Cenacolo, così finito. Questa per me era la scelta profetica e idonea alla città, dopo i grandi doni del Card. Dalla Costa, di don Facibeni, di don Milani. Un discorso di questo tipo ci avrebbe messo tutti più vicino a Dio, alla stagione della sua Chiesa, alla gente. «Il concilio è nelle nostre mani» diceva La Valle un tempo. Ed io penso proprio a quel dopo di annunzio operoso e coraggioso, fatto da laici che vivono poveramente e disinteressatamente, portando in giro la libertà dei figli di Dio. Mons. Capovilla mi scriveva nei giorni scorsi: «Anch'io soffro, ma nella luce e nella gioia, con dolore e con amore, ripeterebbe papa Giovanni» e aggiungeva «E poi mi dico che non eravamo preparati al balzo in avanti… proposto e profetato. Beh, sarà per un'altra volta. Per i figli dei figli». Non credere troppo facilmente di esser tu nel «balzo in avanti», di cui parla Capovilla. Un'altra cosa ti raccomando: se polemizzi, fallo in tutte le direzioni, non solo in una… vai sempre e comunque al di là delle propagande[61].

La risposta di Gozzini appare interessante sotto più aspetti:

> Il problema pastorale mi sembra esattamente questo: finora si è insistito su ciò che impedisce a un cristiano di essere comunista; forse è maturo il tempo per domandarsi quali sono gli ostacoli che impediscono a un comunista di essere cristiano. Che uno di questi ostacoli sia la Dc, o quanto meno una certa politica Dc, mi pare ormai indubitabile… Ti ripeto, non ho trovato traccia, nella mia esperienza diretta, di stalinismo alla base. Non posso affatto confermare la tesi cara a p. Sorge e a molti altri: Berlinguer e i dirigenti hanno "buona intenzione" ma la base li travolgerà. Il tuo operaio della mensa che teme di "aprire troppo" io non l'ho incontrato, nelle centinaia di comunisti che sono intervenuti ai dibattiti. Proprio quell'aprire troppo è la condizione dell'eurocomunismo, per dirla con espressione ormai invalsa. Proprio all'ombra della Nato si può e si deve costruire il socialismo dal volto umano, senza dissimulare quell'ombra, tuttavia non vuole affatto il socialismo perché difende anche le multinazionali… Non so nulla su quel che potremo fare domani… so che in questa campagna elettorale mi hanno lasciato libero; anzi, sulla polemica verso l'Est mi hanno incoraggiato a insistere (dacci sotto, puoi farlo meglio di noi)… Quanto allo spazio ecclesiale a Firenze, mi sta a cuore più di tutto. Sarà fatica di ognuno costruirlo: a cominciare da me, anche penitenzialmente, per lo scandalo recato ai più deboli. Senza dimenticare l'altro scandalo, di cui ho trovato in questi giorni così vaste testimonianze[62].

Significative appaiono altre prese di posizione critiche nei confronti della scelta di Gozzini. Un parroco di Strada in Chianti, don Paolo Giannoni, scriveva al senatore:

> Ho creduto di trovare un contrasto fra la posizione seria e critica che tu presentasti al Palazzo dei Congressi e la posizione di La Valle del 22 giugno alla Tv che mi sembrò aver già passato il rubicondo di una compromissione che mi seppe di consorteria […]. Fantasie tartufesche come quelle di Franzoni non servono a nessuno, tanto meno al processo di maturazione che riguarda tutti noi cristiani[63].

L'amico e intellettuale Gino Montesanto appariva a dir poco lapidario:

> Ho letto con molta pena, sull'Unità, la dichiarazione anche da te sottoscritta […]. La Dc sarà baldracca quanto vuoi, ma non è stata mai intollerante. Tu e gli altri amici, se volevate, potevate dall'interno creare un movimento d'opinione[64].

Giuseppe Tagliaferri, dall'Osservatorio astrofisico di Arcetri, si esprimeva polemicamente:

> Ero ad ascoltarti in Piazza S. Croce. Certo che tu sei convinto di militare tra coloro che effettivamente operano per la liberazione dell'uomo. Ti devo dare

> atto di questa convinzione. Ma mi piace ricordarti oggi quanto ebbi a dirti alla Certosa qualche mese fa, che cioè bisogna credere alla forza della Parola più che alla forza delle organizzazioni, dei sistemi e delle ideologie, tanto più sospettabili quanto più sono potenti. La potenza del Pci non fa un po' tremare la tua convinzione?[65]

Gozzini rispondeva argomentando in questo modo:

> Perché – e la tua lettera ne è implicita conferma – gran parte del clero e dei laici fiorentini, invece di riflettere sui problemi che la mia scelta poneva (e "interrogarsi" di conseguenza), senza che ciò dovesse significare per forza consenso, preferirono la via breve di liberarsene con l'accusa morale di arrivismo, di ambizione etc. Era un modo, tutt'altro che nuovo, purtroppo, per un certo costume cattolico, non solo alquanto offensivo nei miei confronti (56 anni di vita libera da qualsiasi possibilità di accusa del genere, credo di poterlo affermare a testa altissima, non bastavano a suscitare almeno il dubbio?) ma anche abbastanza disattento a quel che avevo sempre sostenuto, fin dai tempi di Concilio aperto e del Dialogo alla prova, per arrivare allo stesso discorso della Certosa del gennaio scorso […]. Quanto ai contenuti della mia convinzione, mi si dovrebbe dare atto di altre due cose: che ho riaffermato senza veli sulle piazze la mia fede cristiana (ed ho liberato molti dall'inibizione di riaffermarla a propria volta: un dato, direi irreversibile, e pastoralmente tale da indurre a più pacate riflessioni, è che la presenza di credenti nel Pci è molto più vasta di quanto io stesso prevedessi); che i miei precedenti autorizzano la fondata opinione che, qualora se ne presentasse la situazione, io saprei fare il gesto del nonno anche alla "potenza" del Pci[66].

Vittorio Zani, editore fiorentino della cattolica Lef (Libreria editrice fiorentina), si esprimeva in questi termini:

> Sul modo con il quale la scelta è stata fatta ho un interrogativo da porre a te e ad alcuni amici. Se non vado errato ti ho sempre sentito profondamente critico sul verticismo del mondo cattolico (sia esso ecclesiale come politico). Ti ho sempre visto sbracciare per la chiesa locale, per la comunità cristiana, per ogni sorta di dialogo. Hai interrogato i cattolici. Ti sei fatto sempre promotore di incontri e scontri. Quante riunioni abbiamo fatto: Montughi, Montecatini, Monticelli. Quante discussioni. Ma il giorno che hai deciso per il gran volo non ti sei degnato di interrogare la chiesa locale (quella degli amici). Ecco l'interrogativo. Abbiamo rivendicato, per la chiesa locale, perfino l'elezione del vescovo. Quanto sarebbe stato opportuno, anche per te, soprattutto per te, che una decisione simile fosse maturata in questa chiesa locale. Poteva essere bocciata. Questo fa parte del rischio e della fedeltà. Per il resto, come sempre, il tempo giudicherà[67].

Un sacerdote della provincia fiorentina, don Averardo Dini, partecipava alla discussione privata, inviando al senatore un'accorata missiva che è utile riportare quasi per intero:

Scusa se uso un genere confidenziale: credo che lo esiga la sincerità del cuore. Ho saputo del tuo seggio senatoriale e dal momento che, a quanto mi risulta, lo hai accettato […]. Mi dispiace se non potrò scriverti ancora giacché non ho mai avuto alcuna relazione né mai scritto a uomini politici né parlamentari. Voglio farti ora questa confidenza tanto più che la tua decisione ha provocato in me una immensa sofferenza. È come se improvvisamente mi fosse mancata la luce. Quando certi passaggi nell'oscurità avvengono anche gli occhi servono a poco. Ho sempre vissuto sulle barricate della chiesa, in questa fetta periferica che è la parrocchia ove l'atmosfera odora dei profumi della fatica e delle gioie, delle speranze delle frantumazioni dell'uomo. Non faccio della poesia. Sono un prete che vive terra terra, giorno per giorno, tirando la carretta della gente e con la gente alla quale Cristo mi ha mandato, in questo bruciante deserto del tempo, senza nulla cercare, senza nulla domandare. La tua decisione mi ha dato tanta pena. Forse sarebbe stato meglio non dirtelo. Forse sarebbe stato meglio far finta di niente. Non me la sono sentita. Vedi, Mario: io ti ho sempre visto schierato in una frontiera ecclesiale e non partitica, sempre interessato ad una tematica di chiesa, aperta e dialogante, con chiarezza di identità, sganciata dal potere politico e da ogni sicurezza umana. Su questa strada ti ho seguito perché sentivo che era una strada evangelica. Ora il discorso è diverso. Anche tu hai scelto il potere politico: quello che "oggi" è il più incensato. Ti professi "indipendente". Ma sai meglio di me come l'indipendenza verbale e ideale è facile e quella sostanziale terribilmente difficile per non dire impossibile. La bustarella-miliardo vale un Hercules ed è uno scandalo. Non siamo molto lontani anche se il paragone è un po' forzato, lo riconosco, da chi offre certi piatti così dorati e sicuri. Don Mazzolari, nel 1947, diceva: "se io lasciassi il mio posto e venissi da voi mi fareste ponti d'oro: il che vuol dire che non siamo la spazzatura che voleste far credere agli altri. Se fossi dalla vostra parte, nonostante i miei molti peccati che adesso vi fanno un giusto orrore, non vi vergognereste a chiamarmi compagno". E, da un uomo fedele qual'era, non valicò mai oltre il suo campo. Vedi: io sono convinto che il cristiano al potere è un controsenso, anche se purtroppo c'è stato anche per troppo tempo. Ma è stato un potere che è arrivato per disgrazia. Don Sturzo vide chiaro quando dopo il 18 aprile scrisse che gli faceva "paura quella vittoria raggiunta senza ascesi". Le esperienze storiche ci insegnano ormai abbastanza chiaramente che il ruolo del cattolico è quello dell'opposizione, non del potere. Che ci siano dei cattolici al potere con la dc è un peccato, ma lo è anche il cattolico al potere col Pci. Tu speri di battezzare il pci dal tuo scanno senatoriale: ti auguro di riuscirci. Non vorrei che si ripetesse però l'errore di quei popolari, con le conseguenze che tu sai, che, sperando di evangelizzare il fascismo finirono, per dirla ancora con don primo, per fascistizzare il Vangelo. Rispetto la tua decisione ed immagino quanto ti sarà costata, ma non posso non dirti queste cose. Può darsi che sbagli: sono un uomo che in fatto di politica non è che capisca un gran che, immerso come sono con i problemi più semplici e più comuni della mia gente. Il dialogo vive la sua prova in un constante sforzo con la vita nella periferia più che al Senato. Quando ti vedrò occupare il tuo scranno senatoriale non potrò che chiedere a Dio che faccia il miracolo di conservarti "senza bisaccia e senza bastone", anche se nutro qualche dubbio su questo intervento in senato da parte sua, avendo posti migliori ove intervenire. Personalmente, anche se la Dc era al potere, ho vissuto nelle catacombe ogni giorno e quindi per me le cose non cambiano anche se muterà il colore del potere. Sono stato

sempre convinto, del resto, che un cristiano che vince politicamente perde il vangelo. Penso alla mia gente, quella più semplice e più indifesa, e non saprò come spiegare il tuo passo. E la sofferenza sarà tanta. Forse era necessario che provassimo anche questa stretta al cuore, come se non ne avessimo già tante altre!!! Comprendimi e non imprecarmi dandomi di fascista o di reazionario. Ormai ti vedo già un "Pipetta al potere" e non posso, come diceva don Lorenzo, che "camminare per una strada diversa, anche se con dolore". Forse tutto questo – anzi ne sono certo – non ti farà piacere. Ne sono convinto. Ma l'amicizia ha anche questi costi e non possiamo deluderli[68].

La risposta di Gozzini era lunga e altrettanto vibrante:

Ti ringrazio e con la più profonda sincerità; anzi ti prego, nella fede che, nonostante la mia scelta, sempre ci unisce, non farmi mancare nemmeno domani la tua parola di correzione fraterna. Te lo do come un dovere di carità. Qualche cenno di spiegazione, anzitutto: ti potrà servire anche per la tua gente. Non c'è proprio nulla di riservato. Era la terza volta che ricevevo un invito del genere. Ora ho creduto, in coscienza, per la situazione generale e per le garanzie specifiche, di non dovermi più sottrarre. Da settembre a marzo ho fatto tutto quello che poteva per contribuire al rinnovamento della Dc. Purtroppo mi sono scontrato con un muro di gomma; con una palese impotenza a cambiare strada. Il richiamo ai grandi testi del magistero conciliare e pontificio cui mi sono riferito nei miei interventi come alla sorgente ideale di un programma operativo nuovo, audace, dinamico, è caduto nel vuoto: non riguarda il partito, è stata la deludente, e sconcertante risposta. La commissione per la cultura è rimasta una facciata, dietro la quale non c'era né la volontà né la possibilità di portare avanti almeno qualche idea. C'era soltanto il riflesso condizionato, forse inconscio, di strumentalizzare le persone, caratteristico delle strutture di potere diventate fine a se stesse. La vittoria congressuale è stata vanificata, repressa, dai fatti che si sono susseguiti nell'aprile: il volto nuovo di Zac è prigioniero di uno schematismo immodificabile.
Questa disperata impotenza, se sul piano politico-economico pregiudica ogni giorno di più il futuro del paese, dal punto di vista religioso si manifesta come una delle maggiori cause di ateismo, uno dei massimi ostacoli all'evangelizzazione. Io sono convinto che la diagnosi di GS 19 [Gaudium et spes, n.d.a.] debba ormai applicarsi al partito che mistifica il nome cristiano, riducendolo in gran parte a copertura di un conservatorismo ottuso, che non rifugge dal puntare sugli istinti irrazionali, e di un costume che va definito mafioso. È una convinzione, bada, che si viene diffondendo largamente, anche in una parte del clero: aprendo spaccature profonde (ricevo lettere e telegrammi di preti che approvano). O si prende atto di tutto questo e se ne traggono le conseguenze; o l'azione pastorale della chiesa risulta compromessa in partenza, sia ai fini dell'unità del popolo di Dio sia per la crescita nella fede. Una mia relazione a un convegno Dc alla certosa, nel febbraio scorso, è stata stampata in un volume dalla dc stessa, "tradizione e nuovi valori dell'impegno politico della Dc", (potresti fartelo dare da Giovannoni, credo ti farebbe comodo), si concludeva così: se il partito non saprà rinnovarsi sul serio, il potere gli sarà tolto, come la parola di Dio, severa e incessante, ammonisce. Ma quelli, della parola di Dio, se ne infischiano. Hai

visto che anche Doni non la pensa diversamente. Tre giorni fa, ho incontrato un vescovo per un lungo, serenissimo, colloquio. Su questo punto la sua conclusione è stata: "è davvero arrivato il momento, per la chiesa, di cambiare cavallo". Gli ho replicato, sommessamente, che forse sarebbe stato ancora meglio se la chiesa non avesse nessun cavallo. Credo che tu capisca perfettamente.
Quanto ai comunisti, io li credo sinceri quando affermano di non aver più modelli prefabbricati per costruire la società nuova di cui abbiamo tutti bisogno. E penso che qualcuno debba cominciare a compromettersi nello sperimentare più da vicino questa loro disponibilità; soprattutto ai fini di sviluppare un positivo contributo programmatico e di essere fermento e lievito della diversità rispetto agli altri partiti comunisti. Si tratta, infatti, di inventare insieme un sistema ancora inedito, senza precedenti, quanti crediamo, e io lo credo fermamente, che la tutela della libertà formale finisce per essere causa di oppressione e di ingiustizia e che bisogna lavorare per la liberazione dal dominio degli uomini sugli uomini, dalla "libertà" dei forti di diventare sempre più forti.
Credo che l'appello di Paolo VI all'immaginazione creatrice e all'utopia (Oct. adv. 37), allo spirito santo che scompiglia le nostre sicurezze e spinge i credenti a sorpassare ogni sistema e ogni ideologia, sia di estrema attualità; e che, obiettivamente, soltanto tra i comunisti si possa trovare qualche possibilità di ricezione. I socialisti italiani sono ormai in preda del disegno che Baget Bozzo, nel suo ultimo libro, chiama "la società radicale" e giudica, a ragione, avversario del cristianesimo molto più grave e incompatibile del comunismo, proprio nelle matrici ideologiche. E invece è reale il pericolo che molti cattolici, insofferenti della dc, diano i propri suffragi al psi come a un minore male. Per me questo è un errore esiziale.
Tradimento e scandalo. Leggi il mio pezzo che dovrebbe apparire sul paese sera di domenica 16. Comunque: tradimento, ma di una certa immagine della chiesa legata indebitamente a un certo assetto politico; tradimento, ma come la tradivano i patrioti dell'800 che preparavano la fine del potere temporale. Scandalo: ricordo bene la lezione evangelica, e quella di Paolo sui più deboli; e la tua lettera me la rimette davanti dal vivo della tua esperienza. Ma anche qui: perché non si pensa mai, se non per riprovarlo, allo scandalo dall'altra parte della comunità credente che si è allontanata in punta di piedi per una chiesa che non condanna mai pubblicamente un Gava o malfattori simili, i quali, semplicemente perché sono Dc, sono "buoni cattolici", "bravi figli della chiesa"? Da tempo vengo sostenendo che il futuro della chiesa sta in quei giovani che militano nei partiti di sinistra e non hanno perduto la fede, anzi fanno catechismo in parrocchia (ho due figli così, e tu sai bene che i tuoi confratelli non si scandalizzano affatto, anzi promuovono fatti del genere, con attentissimo controllo e molta preghiera). Finché pretenderemo che la "promozione umana" si possa fare con la dc e contro i partiti di sinistra, non saremo credibili e le nostre chiese continueranno a spopolarsi. Se io avessi pensato a quel modo, che cioè fra fede e i partiti di sinistra ci fosse incompatibilità assoluta e insuperabile, i miei figli adesso sarebbero atei. E invece grazie allo spirito del signore sono credenti. Anche per loro, credilo, ho fatto la scelta che ho fatto. I tempi non sono maturi, si diceva più di dieci anni fa, quando, era il '63, scrivevo del kairos italiano per un accesso al potere dei comunisti in forma democratica e senza violenze né prima né dopo (concilio aperto, pp. 303); o quando, era il '65, promuovevo il dialogo alla prova. Qualcosa è pur maturato, nel frattempo,

> e nella chiesa e nei comunisti italiani. E allora certe maturazioni già compiute bisogna portarle alla luce del sole perché altre, ancora incompiute, accelerino il loro processo. Credo che la nostra scelta rappresenti per molti un'apertura di speranza: per quei credenti che vogliono sinceramente far convergere fede e promozione umana, salvando il paese dai danni sempre più gravi che questo regime gli infligge (ti rendi conto di quel che è costata alla nostra economia la lotta speculativa dei grandi potentati?), e non accettano una certa immagine della chiesa, grazie a Dio, quanto provvisoria!, legata alla Dc; sia per i non credenti che hanno già relativizzato il marxismo, sono esposti all'angoscia determinata dai fallimenti storici del socialismo, ed hanno bisogno, lo dichiarano, di trovare i cristiani davanti a loro, in funzione di traino e non di freno, di propulsione e non di oppio. Penso che quanto precede sia già in qualche parte un principio di risposta anche ai tuoi interrogativi più profondi e personali. Dico, quelli che mi riguardano. Ho cercato il potere? Ne avrò, se mai, una frazione infinitesima; e conto sulla preghiera tua, e di tanti amici noti e ignoti, per salvarmi da quella tentazione. Quel che ho cercato, è di contribuire a ridurre i guasti per il paese e per la chiesa provocati da questo modo di governare sotto il nome cristiano; ed aiutare più da vicino lo svolgimento della dinamica dottrinale e pratica del Pci perché porti a sbocchi più umani. Credo che l'ateismo dei militanti comunisti attenuerà la sua virulenza nella misura in cui i credenti dimostreranno coi fatti di stare al loro fianco, di non temere le più radicali riforme (a cui del resto sarebbero impegnati dal magistero medesimo…), anzi di sostenerne di ancora più radicali (non è un caso che i giovani cristiani affollino il Pdup, più avanzato, più utopico, del Pci: ottimo segno dello spirito)[69].

In realtà, Gozzini e gli altri cattolici eletti, grazie alla mediazione del Pci, nelle file degli indipendenti di sinistra, portavano avanti un discorso di lungo periodo di dialogo tra mondo cattolico e mondo comunista (un tempo realtà contrapposte e assolutamente monolitiche, ma poi gradualmente avvicinatesi) fondato su due elementi in particolare: l'anticipazione delle idee conciliari per un rinnovamento dentro il mondo religioso e l'appoggio alla "pazienza rivoluzionaria" e alla tensione utopica berlingueriana dentro il mondo laico[70].

Dopo la ben più nota lettera di monsignor Bettazzi, vescovo di Ivrea, a Berlinguer e la significativa risposta di quest'ultimo, che definiva il Pci «un partito laico e democratico, come tale non teista, non ateista e non antiateista»[71], Gozzini, a contatto diretto con alcuni dirigenti comunisti, trovava conferma del progressivo spostamento del partito su posizioni di maturazione laica su argomenti specifici, come i diritti civili. Nella seconda metà degli anni Settanta, in particolare a partire dal 1977, entrava nel vivo il dibattito su un'altra importante legge che, probabilmente ancor più del divorzio, divise il mondo laico e cattolico: quella sull'interruzione di gravidanza. Fu il banco di prova decisivo, da parte di quei cattolici che si erano candidati come indipendenti nelle file del Pci, per influenzare e spostare su un terreno di maggiore equilibrio la posizione dei comunisti rispetto alla sinistra radicale e ai socialisti libertari. Non a caso la legge

fu votata con alcune significative restrizioni abortive e con la garanzia lasciata ai cattolici dell'obiezione di coscienza del medico[72].

L'importante ruolo svolto dal gruppo dei cattolici nell'attività frenetica e incalzante della Sinistra indipendente proseguiva, a fasi alterne, con risultati positivi, ma anche con grandi sconfitte ideali e pratiche, in particolare in occasione di altri due significativi momenti di questo cammino politico, ovvero la sconfitta da parte della posizione degli indipendenti di sinistra sul nuovo Concordato[73] e, di contro, la grande vittoria rappresentata dalla legge di riforma carceraria.

Il momento conclusivo, dal punto di vista tecnico, del dialogo portato avanti da Gozzini e dagli altri, era l'ufficializzazione della possibilità di collaborazione da parte dei cattolici alla vita del Partito comunista, sancita durante il XV Congresso del Pci, nel 1979, con il superamento di ogni ragione d'incompatibilità fra il Pci e il militante o elettore credente. La discussione delle tesi, poi approvate al congresso, vide protagonisti, con una serie di proposte di emendamenti, fatti pervenire a Gerardo Chiaromonte, ad Antonio Tatò e allo stesso Berlinguer, alcuni cattolici e in particolare proprio Gozzini[74]. Superata, almeno in linea di principio, la questione dell'apporto progettuale dei cattolici al Pci, non rimaneva che l'attuazione e la concretizzazione di quella stessa azione politica.

Per la verità, al di là delle timide aperture da parte di alcuni, già citati, "vescovi illuminati" e della moderazione dimostrata sulla vicenda da parte di Paolo VI, la Chiesa aveva sempre mantenuto una posizione molto diffidente e guardinga rispetto alle idee espresse da questi cattolici di sinistra. Già in occasione del già ricordato convegno ecclesiale *Evangelizzazione e promozione umana* era stato stigmatizzato quel tipo di dialogo politico e si era manifestato il proposito di una rinnovata unità dei cattolici con un richiamo all'identità cristiana, non solo dal punto di vista spirituale ma anche in quello concretamente sociale, in particolare sui diritti civili e sui temi etici.

D'altronde su questa linea di contrasto alla progressiva secolarizzazione della società italiana proseguiva il nuovo pontificato di Giovanni Paolo II, in particolare dopo la conferenza episcopale di Puebla, in cui venivano respinte le precedenti aperture ai laici nella sfera sociale e politica, si condannava la Teologia della Liberazione e si proclamava, in sostanza, l'autosufficienza della Chiesa. Nettamente contrarie all'esperienza del dialogo tra cattolici e comunisti erano, inoltre, le sempre crescenti attività di gruppi come Comunione e Liberazione, il Movimento per la Vita e l'organizzazione dell'Opus Dei che il nuovo papa aveva contribuito a far crescere di importanza all'interno del mondo cattolico.

L'apice di questa linea di continuità è rappresentato dal successivo convegno ecclesiale *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini*, svoltosi a Loreto nel 1985, che aveva visto la riconferma delle precedenti posizioni di ricomposizione del mondo cattolico e un orientamento tradizionalista, se non addirittura preconciliare, non solo da gran parte della gerarchia ecclesiastica e dalla curia roma-

na ma anche da parte di gruppi come i ciellini, i focolarini e i neocatecumenali[75].

In sostanza, sulla scia delle posizioni ufficiali della Chiesa e di una gran parte del mondo cattolico, coloro che, come Gozzini, si erano spostati a giocare la loro partita di credenti sul terreno politico e sociale delle sinistre, furono sempre considerati, fin dall'inizio, come dei "traditori" e, successivamente, in più occasioni, invitati a 'tornare all'ovile'. Lo dimostrano bene alcune lettere datate 1979 tra Gozzini, Meucci, lo scrittore cattolico Rodolfo Doni e i sacerdoti don Carlo Zaccaro e don Mario Lupori, resisi protagonisti di un tentativo di riavvicinamento messo in atto all'ombra dello stesso cardinale Benelli. È interessante, ai fini del nostro discorso, riportarne alcuni ampi stralci. In una lettera inviata a don Zaccato e don Lupori, Meucci si esprimeva in questi termini:

> Quando i vedovi e le vedove di La Pira si guardano bene dall'invitarmi, addirittura, a parlare della messa di Badia o di come tentare di tener vivo il ricordo di La Pira considerandomi reo di lesa maestà: o quando v'è chi pensa che è doveroso tenermi a distanza per colpevolizzarmi e per farmi riabbracciare la retta via, non posso pensare ad altro che all'evangelico lasciare che i morti seppelliscano i morti. Il padre, La Pira, Milani, mi hanno insegnato che l'unico modo per non tradire noi stessi e gli altri è quello di seguire, tranquillamente, quello che uno ritiene essere giusto nell'impegno di non abbandonare al loro destino gli umili. E vorresti che io perdessi il mio tempo a confermare gli altri del mio convincimento del mio essere diverso da loro nelle forme dell'impegno di animazione proprie del laico? Sono tempi duri e tragici e quel che ci divide non è materia di fede, ma scelta del modo di essere presente nella vita degli altri. Voi credete che sia necessario chiudersi, aggregarsi, ritrovare antiche formali sicurezze, ritrovare la possibilità di mettere l'etichetta della gente, della povera gente, è quella di vederci accanto a loro, mischiati con gli altri, in iniziative comuni, in partecipazione reale alle loro sofferenze. Non ho quindi, possibilità di dialogo perché abbiamo due linguaggi e due scelte diverse. Ognuno ha i suoi carismi, e la sua vocazione, che, pur con presunzione, presumo di non avere nel suo fondo mai traditi: io non contesto che voi riteniate di essere dalla parte della ragione, ma sono altrettanto persuaso di essere anch'io dalla parte della ragione e della risposta attiva ai carismi e alla mia vocazione e l'incontro non serve perché ormai esiste un rifiuto sclerotizzato a considerare le ragioni dell'altro, perché non avete ancora digerito quella che voi considerate "la sconfitta" del divorzio. Ognuno quindi, si esprima come crede: agli unanimismi non credo, quando soprattutto si parte da una scelta di campo che non si pensa, neppure lontanamente di mettere in discussione: e in questo senso ho avuto prove tali da non potere avere alcun dubbio razionale. Permettimi di aggiungere poi che l'idea di una rivista culturale, fatta di grossi temi, mi fa addirittura sorridere perché nasce come manifestazione di volontà di potere, ad opera di persone che sono riuscite non per capacità ideativa o per essere portatori di particolari doti culturali, ma appunto, per poter affermare che esiste anche una cultura cattolica, quando ci si guarda bene dall'invitare certe persone e non si ha idea a chi la rivista è destinata. Soprattutto nasce come mezzo di riassicurazione reciproca, per dirsi che non siamo morti e che si fa qualcosa. Erano molto migliori le nostre riunioni "San Michele-Madonnina" che non presumevano altro che di coltivare l'amicizia re-

> ciproca, che di incontrarsi nella preghiera, che di discutere di qualcosa. Gli è che non si crede più neppure nella amicizia e nel rispetto dell'altro preoccupati solo di riaggregare, di essere-contro e non di essere-con, di ritrovare gli antichi splendori delle formule e della detenzione del potere. Lasciatemi allora, come diceva La Pira, cantare la mia canzone, di fare le mie scelte. Beati voi che avete tante sicurezze e che volete convertire: io non ho sicurezze, ma solo desiderio di essere coerente e serio, è questo che i giovani attendono, e credo che sia soprattutto importante non abbandonare la gente, tutta la gente, in un momento che ha bisogno di avere dei punti di riferimento, di comprensione, di amore. È di moda parlare dell'uomo. Mi domando dove credono i cristiani di trovare l'uomo: forse ritengono che sono solo loro gli uomini con la lettera maiuscola e che, sia compito loro costruire l'uomo dopo averlo catturato nelle loro rassicuranti proposte. Buon lavoro, Carlino. Ti autorizzo a dire che Gianni non ritiene opportuno accettare l'invito perché qualcuno potrebbe scandalizzarsi e non è bene scandalizzare i pusilli, anche se si accingono a fare una rivista. Ancora grazie per aver corso dei rischi per "favorire il ritorno", per dirla come Gedda, del vecchio amico. Se vogliono incontrarmi, sanno dove trovarmi: in mezzo agli "altri"[76].

Sugli stessi toni si esprimeva Gozzini in risposta all'invito di ricomposizione rivoltogli da Doni e Zaccaro:

> Scrivo a voi due che, mi sembra, siete al centro dell'iniziativa. Non tanto per esprimere un giudizio […] quanto per esporvi una proposta. "Leggere la realtà", scrive Doni. E specifica inoltre: "si tratterà di trovare un modo per riprendere il dialogo anche con i fratelli che, aperti a differenti esperienze partitiche, siano desiderosi di ritrovarsi tutti insieme nella comunione ecclesiale". Il proposito mi riguarda direttamente: nel duplice senso indicato dal nostro Vescovo, quello della mediazione fra fede e realtà storica e quello del momento di unità per tutti i cattolici.
> Vedo poi che Doni accenna alla necessità di contestare la passività di presenza cristiana nei cattolici impegnati nei partiti della sinistra. Altro punto che mi riguarda direttamente.
> Ebbene volete metter su una riunione del vostro gruppo con all'ordine del giorno il dialogo con me? Io sono disponibilissimo, come ho sempre detto (e fatto) con quanti me ne hanno dato l'occasione, a presentarmi come imputato di lesa comunità […] ed ascoltare le relative accuse, con diritto-dovere, s'intende, di difesa.
> Se fosse in gioco soltanto la mia persona, non ne varrebbe la pena. Ma, anche se non pare (ho scelto deliberatamente un comportamento pubblico il più possibile riservato), io rappresento oggi, di fatto, un punto di riferimento per molti cattolici, fermamente credenti in cristo e la chiesa, militanti e votanti comunista. Per voi io posso costituire una fonte di informazione e di conoscenza su una realtà che per gran parte vi sfugge e non riuscite a "leggere" fino in fondo: nella quale, invece, io sono immerso, rendendovi, secondo parole autorevoli, servizio alla chiesa.
> Pensateci. E preghiamo tutti perché lo Spirito del Signore ci liberi tutti dalla tentazione di far parete per noi stessi, di tener separati i diversi da noi, di ras-

> segnarsi alla impossibilità di comprenderci. Una tentazione che blocca quella ricerca dell'unità ecclesiale, quale ci viene insegnata specie in Atti, 15: prima il conflitto ("se non vi fate circoncidere non potere esser salvi") da vivere e da soffrire fino in fondo, poi l'esame comune del problema, infine la comunione nuova, più ricca, più avanzata e più dinamica nella efficacia missionaria ("abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi, di non imporvi nessun altro obbligo..."). Proprio per sottolineare il carattere ecclesiale della mia proposta: 1) mi sembrerebbe auspicabile che alla eventuale riunione partecipasse il maggior numero di operatori pastorali, sacerdoti ministeriali in primo luogo, 2) mando copia di questa lettera al nostro Vescovo. In attesa e con speranza vi saluto con l'amicizia disinteressata che conoscete da decenni[77].

La risposta di Doni chiudeva il dibattito privato sulla possibile riconciliazione, lasciando aperta la porta ad un eventuale rientro, nonostante la chiusura ribadita in precedenza dai due:

> I miei sentimenti verso di te sono sempre stati immutati da quelli che nutrivo quando ci conoscemmo e frequentammo, oramai da alcuni decenni. Sentimenti analoghi, devo dire, nei tuoi confronti ho trovato nel gruppetto di amici, talché, in conclusione, don Carlo si è assunto, egli, il compito di prendere una iniziativa di invito, per il momento personale e ristretto, onde fare un incontro: per il momento personale e ristretto, così è stato concluso, trovandoci tutti su un terreno così inselvatichito, fatto deserto e oggettivamente ostile, da richiedere da parte di tutti la massima pazienza e prudenza. Don Carlo è, d'altronde, "terreno" ecclesiale ed è quello, è parso, il terreno più suscettibile, anzi necessariamente bisognoso di ricomposizione. Tu stesso, mi pare, dici questo. Aspettiamo dunque che il, disorganizzato per natura e impegni, Carlino ci convochi e intanto disponiamo gli amici a identificare con nettezza ciò che unisce, accantonando ciò che divide sul primo momento: questo dico a te come ho detto agli amici, come ho detto nelle varie riunioni, anche a Palazzo dei Congressi. Questo mi sembra il metodo della "ricomposizione ecclesiale". In questo senso tu, ricordo, mi citavi Gianni Meucci: non ho affatto apprezzato lui che, pur invitato, non venne a un incontro e dichiarò (non ho letto la sua lettera, me l'ha un po' raccontata Carlo) la costituzionale, cioè necessaria, inevitabile, divisione. Anche Balducci e "Testimonianze" mi hanno dato notevoli delusioni. Con grande fatica decisi a concertare una preghiera comune in occasione del "dissenso" a Palazzo Vecchio, a San Lorenzo, in un manifesto comune: tutti aderirono. "Testimonianze" voleva forse una domanda di adesione in carta bollata. Poi, mi dicono, c'erano: non nel manifesto però. Far emergere dunque con chiarezza ciò che unisce e su questo puntare l'attenzione e l'impegno; ciò che divide non dovrebbe, allora dopo, rompere l'unità degli animi. Questa tensione generale alla unità non è forse il distintivo dei cristiani? Per quanto attiene Balducci, visto che l'ho citato, egli è un prete, e, ancor più di noi, non può non far gesti, e clamorosi, di una ricerca di unità su temi fondanti e di una unità degli animi[78].

Gozzini, infine, sentiva la necessità, come anticipato a Doni, di inviare copia della lettera direttamente al cardinale Benelli: «Ho scritto agli amici don Zaccaro e Doni, promotori di "Punti di riferimento"[79], la lettera che mi permetto di inviarLe in copia. Sento la necessità che il nostro Vescovo, segno e strumento di unità nella Chiesa fiorentina, la conosca direttamente. Per "giudizio", consiglio, esortazione»[80].

Questo il contesto storico in cui si svolse lo scambio tra Benelli e Gozzini che riproduciamo integralmente. Un contesto che, al di là dell'evidente tentativo personale messo in atto da Benelli, di grave pressione psicologica nei confronti di un credente sottoposto alla guida del pastore della comunità, ma con funzioni politiche di vaste implicazioni pubbliche come Gozzini, ha condizionato fortemente quel gesto e ha reso ancor più coraggiosa la risposta del senatore cattolico. Buona lettura.

Lettera del Cardinale Giovanni Benelli a Mario Gozzini, 31 agosto 1981[81]

Caro Senatore,

[…] Desidero fare delle precisazioni sulla parola "ritorno" che, pare, Lei abbia particolarmente contestata e rifiutata. Ella dice anzitutto che non ho pronunciato questa parola: a me pare di sì, anche se, dopo tanto tempo, è difficile poterlo affermare con assoluta certezza. Quello che conta, però, non è il vocabolo in sé; pronunciata materialmente o meno, la parola "ritorno" era insita nel contesto del discorso che intendevo svolgere con Lei.

Il concetto era questo: è davvero un peccato che Lei, dopo aver tanto ricevuto dalla Chiesa - e non intendo alludere evidentemente solo al bene soprannaturale, ma anche alla possibilità che Ella ha avuto, sia pure unitamente ai Suoi meriti, alle Sue doti e capacità intellettuali, di acquisire notevole prestigio e quindi buona credibilità nel campo cattolico - abbia poi fatto una scelta, con la quale, proprio in forza di questo Suo prestigio e di questa Sua credibilità, acquisiti, ripeto, in seno alla Chiesa, Sua Madre, grazie anche al bene che essa Le ha voluto e al sostegno che Le ha dato senza risparmio, ha procurato - cito le Sue parole – "se non proprio danno, certo turbamento ad una parte dei fratelli nella fede".

Tutto quello che il cristiano fa, deve farlo per costruire; Lei, invece, operando là dove si trova, nonostante le Sue intenzioni, sulle quali non ho certo diritto di emettere giudizi, non solo procura "turbamenti", ma, eliminando il "se non" del Suo inciso, Le assicuro che sta causando grave disorientamento e vero e proprio "danno".

Sono convinto di essermi espresso con sufficiente chiarezza in quel lontano incontro, anche se, docile alla norma "facientes veritatem in caritate", ho cercato di usare un linguaggio il più possibile mite ed accomodante. Forse da qui è sorto un malinteso? Forse si è confuso "mitezza" con "compromesso"? Me ne dispiacerebbe immensamente.

In ogni caso, credo mio dovere valermi di questa opportunità per chiarire, in una maniera che non lasci più posto a dubbi o incertezze di sorta, il pensiero del Pastore: cri-

stianesimo e comunismo, nonostante tutte le asserite "evoluzioni" e cambiamenti, nonostante la "larga pluralità di comunismi", come Lei rileva, rimangono ontologicamente incompatibili e inassimilabili, sia sul piano teorico come su quello pratico. Lei afferma che non esistono "divergenze sulla dottrina della Fede con i cattolici, diversamente orientati politicamente". Permetta al Vescovo di dirLe, con ogni riguardo ma altrettanta chiarezza, che divergenze con la Chiesa esistono, e sono profonde: e il contrasto è proprio in materia di Fede (e non solo di filosofia, di economia, di politica, di sociologia, ecc.).

Voglio fermamente credere che Lei sia in buona coscienza e sinceramente ritenga che, pur professando - ufficialmente almeno, così appare - il marxismo (o dando motivo di credere, col Suo operato, che Ella accetta anche il marxismo), possa essere ancora in piena comunione col suo Vescovo e con la Chiesa.

L'affetto di Padre e il dovere di Pastore mi spingono ad invitarLa a rimettersi lealmente in questione nel segreto della Sua coscienza: ma ritiene Lei davvero, sul serio, che un sistema, com'è quello a cui ho accennato prima, oppure una posizione sfumata quanto si voglia ma considerata come componibile con esso, possa essere onestamente fatta propria anche dal Suo Vescovo e, quindi, da ogni Vescovo in comunione col Papa? Che sia quindi possibile, in questo, una piena comunione?

So che Lei è persona onesta, culturalmente e religiosamente preparata, capace di "costruire", come ha dimostrato in passato in seno alla Chiesa fiorentina e al di là della Chiesa locale; confido tanto che il buon Dio, nostro Padre, Le conceda di vedere che la Sua posizione attuale non è "ad aedificandum" e Le dia quindi la luce e la forza per prendere delle decisioni che oggettivamente e per tutti siano segno chiaro ed inequivocabile del Suo desiderio - che sicuramente è in Lei - di vera comunione col Suo Vescovo, con la Chiesa cattolica e apostolica, con quella che oggi - e non ieri né domani - è concretamente edificata e condotta dall'unico Spirito, e cioè l'unica con cui è possibile essere in comunione o meno.

La prego di accogliere questo mio umile scritto come una manifestazione personale di stima, di affetto pastorale, di volontà sincera di servizio alla causa della Salvezza, la quale è veramente l'unica cosa che mi interessa.

Lei potrà sempre contare sulla mia comprensione e sulla mia disponibilità.

Mi permetta però di insistere: non voglia trascurare una serie e serena riflessione su questo sincero invito di un Vescovo che la Provvidenza ha messo sul Suo cammino, di un Vescovo che Le vuol bene e che, proprio per questo, resta in fiduciosa attesa, convinto, con tutta umiltà, che anche il Signore è in tale attesa.

Con immutata stima, cordialmente La saluto

Lettera di Mario Gozzini al Cardinale Giovanni Benelli, settembre 1981[82]

Eminenza,

Le sono sinceramente grato per la Sua lettera del 31 agosto scorso. Anzitutto per la Sua lealtà - rara - poi per il tono e l'affettuosa profondità del Suo invito.

Al quale ho desiderato corrispondere, deposta ogni polemica, con il massimo di impegno nell'interpellare me stesso. Per questo ho tardato tanto.

Le domando scusa per la lunghezza enorme della "confessione" con la giunta degli allegati. D'altronde la questione va ben oltre la mia povera persona. È una delle questioni

di fondo per la Chiesa italiana negli anni '80. Dunque il tempo e la pazienza di cui avrà bisogno per leggere il tutto non saranno dedicati a me.

Naturalmente è una "confessione" senza segreto. Ella può comunicare queste carte a chi ritenga opportuno.

Invocando la Sua benedizione.

[Allegato]

Un rilievo preliminare

Le mie lettere aperte ai vescovi hanno l'unico scopo di contribuire al dialogo nella Chiesa, all'ascolto e alla comprensione reciproca, in ultima analisi alla costruzione, per quanto sta in me, di quella comunità da far diventare sempre più comunione che forma oggetto del recente documento Cei.

Ma gli argomenti da me addotti e sviluppati non hanno trovato mai ascolto pubblico. Poiché nessuno mi ha detto che sono infondati (anzi, privatamente mi si è detto il contrario), devo pensare che si giudicano indegni di considerazione solo perché sto coi comunisti e professo – o almeno così appare, Ella scrive – il marxismo. Certo non sono solo a lamentare questa mancanza di ascolto nella Chiesa: lo hanno fatto, e lo fanno, voci ben più autorevoli della mia, anche cardinalizie.

Sono ben lieto, tuttavia, di "mettermi lealmente in questione", secondo il Suo invito. Aprirò a Lei "il segreto della mia coscienza" come in confessione, senza alcuna "ostinazione ideologica" (cfr. Gaudium et Spes 82). Devo ripensare, a tal fine, tutta la mia storia personale, ormai non breve.

Come sono arrivato alla decisione del 1976

Fin dagli anni 50 quando cominciai ad approfondire la mia fede grazie anche ad alcune amicizie sacerdotali di eccezionale rilievo, la presenza dei comunisti mi appassionava.

Erano gli anni della contrapposizione rigida fra due mondi l'uno all'altro impermeabili, ma erano anche gli anni degli appelli di La Pira alle "nazioni secessioniste": nel 1955, dal convegno dei sindaci delle capitali, fece il giro del mondo la fotografia del Suo predecessore, il Card. Dalla Costa, nell'atto di stringere la mano al sindaco sovietico di Mosca; un atto, per quei tempi, inaudito.

Erano anche gli anni nei quali la scomunica del 1949 veniva interpretata in modo estensivo a scopi politici, come oggi riconosce anche la Civiltà cattolica e senza tener conto della "discrezione" cui aveva invitato il suo clero e lo stesso arcivescovo: "si cominciò subito a vedere dappertutto nient'altro che scomunicati: riflettendo si deve ritenere che gli scomunicati non sono molti e che non vengono a chiedere a noi i sacramenti... I lavoratori, i poveri di ieri riconoscono nel comunismo quasi una specie di redenzione e giudicano che senza di esso certe loro elevazioni non sarebbero state da essi raggiunte. È vero? Io non so: ma so che essi operano dietro questa convinzione. Tante ragioni per renderci prudenti e discreti pur nell'osservanza della legge" (Boll. Dioc., settembre 1949). Ferite profonde venivano scavate nel cuore della gente, che pur rimaneva attaccata alla fede tradizionale. Chi riteneva di dover appoggiare le proprie speranze di elevazione sociale ai partiti della sinistra veniva cacciato dalla Chiesa (alleata dei ricchi e dei potenti, così appariva): a poco per volta finiva per allontanarsi anche dalla fede.

Avvertivo con sofferenza i costi religiosi crescenti del "partito cristiano" (oggi è un giudizio unanime), pur riconoscendone il ruolo storicamente necessario. Contestavo il dilemma allora corrente, o cristiani o comunisti, o Cristo o Marx, dilemma che ella sem-

bra confermare inalterato anche oggi. Perché, dicevo, né Marx né il comunismo possono oggi porsi come Chiesa, come annunzio messianico che investe l'uomo nella sua totalità, se vogliono agire come partito politico fra partiti politici, come cultura fra culture; né la Chiesa può porsi come legata indissolubilmente a un partito politico o a una particolare cultura, pena l'offuscamento della sua identità e della sua missione universale.

Cristo, per i credenti, non è soltanto uomo nella storia. Marx, per i credenti ma anche per gli atei, è soltanto uomo nella storia. Il dilemma è sghembo, non può aver fondamento di principio.

Vennero gli anni di papa Giovanni, del Concilio, della Pacem in terris. Sono anche gli anni delle tesi congressuali del Pci (1962), sulla coscienza religiosa come stimolo alla costruzione di una società diversa, socialista: un primo passo verso la piena storicizzazione della celebre frase di Marx sulla religione oppio del popolo. Non si può negare, infatti, che nel 1844 l'alleanza tra trono e altare agisse davvero come un rinvio inaccettabile all'aldilà di questioni che invece andavano affrontate e risolte di qua. Tanto è vero che il papa riconosce che "fu giustificata la reazione sociale contro il sistema di ingiustizia e di danno..." (Laborem excercens, 8).

Sono anche gli anni del discorso di Togliatti a Bergamo (1963), sul destino dell'uomo, minacciato dal progresso tecnologico incontrollato, sfruttato dal potere ingiusto, e sulla necessità dell'incontro fra tutte le grandi ispirazioni ideali, in primo luogo quella cristiana, per sormontare la minaccia e costruire insieme un mondo più a misura d'uomo.

Sulla base della fondamentale distinzione proposta dall'enciclica giovannea fra dottrine filosofiche erronee e movimenti storici da quelle originati (nessuna collaborazione con le prime, possibilità di incontro con i secondi), mi rafforzai nel convincimento che bisognava lavorare per smantellare nei comunisti italiani la cultura e la psicologia del partito-chiesa e per relativizzare in loro, di conseguenza, il modo di concepire il marxismo: facendone sempre meno una visione globale del mondo, dell'uomo, della storia e sempre più un metodo di analisi dei processi economici, sociali, politici, così da togliere al marxismo stesso ogni pretesa religiosa, totalizzante, esclusiva.

Ne venne fuori "Il dialogo alla prova", quel libro (1964) che fu un'impresa significativa e che mi valse, senza alcuna opposizione gerarchica (il Card. Florit approvò senza riserve), ma con aspre reazioni politiche, la possibilità di parlare della fede e della Chiesa nelle case del popolo, ancora considerate poco meno che case del diavolo.

Potei così rendermi conto sia dei grandi valori umani presenti nei comunisti (quei valori, per intenderci, oggi sintetizzati e da tutti riconosciuti in un Petroselli), sia di una non del tutto inaridita, in non pochi di loro, nostalgia della Chiesa.

Nel 1966 l'XI congresso del Pci sanciva la concezione dello stato laico che non privilegia nessuna ideologia e nessuna religione. Era un secondo importante distacco dal plumbeo clericalismo ateista dello stato sovietico, proprio in quegli anni ribadito dal famigerato rapporto Iliciov.

Già nel 1968 il Pci mi offrì la candidatura al Senato, in relazione all'appello di Parri che dette vita alla Sinistra indipendente. Rifiutai sia perché non avevo alcun intenzione di darmi alla politica militante, sia e soprattutto, perché "Il dialogo alla prova" con la risonanza che aveva avuto, era troppo recente e la medaglietta parlamentare sarebbe sembrata il prezzo pagato dal Pci per un'impresa che certo gli aveva giovato.

L'esperienza avviata nel 1976

Mi permetto anzitutto di riferirmi a un intervento fatto in sede Dc, ripubblicato quest'anno con una introduzione esplicativa. Credo ne risulti già chiaro perché decisi di accettare la candidatura. A chiarimento ulteriore unisco una lettera che immediatamente scrissi ad alcuni vescovi amici. Ero certo, col mio gesto, di esprimere e di rappresentare una parte non esigua di credenti già militanti nel Pci o decisi a votarlo.

La campagna elettorale me lo confermò. Ricordo il primo dibattito pubblico a Sesto; era la vigilia dell'ascensione, alla fine alcune donne mi dissero, con gli occhi lucidi, che la mattina dopo sarebbero andate volentieri alla messa.

Subito dopo le elezioni inviai alla presidenza della Cei e ad alcuni vescovi un promemoria riservato.

Da allora si sono fatti sempre più frequenti gli incontri in sedi di partito, qua e là per l'Italia, con dirigenti e semplici militanti i quali, incoraggiati dalla mia presenza, si dichiarano pubblicamente cattolici (o magari finita al riunione, mi domandano in privato, per esempio, a quale sacerdote rivolgersi per preparare il figlio ai sacramenti, dato che il loro parroco, delle famiglie comuniste, non vuole saperne). Ho scoperto fra i comunisti fratelli nella fede anche in parlamento, altri interessati e disponibili, con me, a riaprire un discorso religioso che ritenevano chiuso per sempre.

Molte volte ho pensato che la Chiesa manda missionari fra i pagani del terzo mondo, ma non ne manda nessuno fra i comunisti di casa nostra quasi tutti battezzati. Anzi, non si pone neanche il problema.

Il Pci: nuove tesi e nuovo statuto

Mi parve di scorgere un segno dello spirito che guida la Chiesa quando, per volontà, a quel che mi fu detto, di quel grandissimo che fu Paolo VI, non venne rinnovata per noi la scomunica del 1949. Debolezza, indulgenza eccessiva? Molti lo pensarono, e lo pensano, forse anche lei. No, la realtà è che la storia aveva camminato e il Pci non era più lo stesso.

Come di lì a poco venne confermato dalla lettera di Berlinguer al vescovo Bettazzi, poi dalle tesi e dallo statuto usciti dal Congresso del 1979. Quelle tesi, quello statuto, ripudio dell'ateismo come professione di stato, dominio riservato della coscienza personale in ordine alle scelte filosofiche e religiose, ripudio del marxismo-leninismo come dottrina globale e obbligata, valutazione relativizzata del patrimonio culturale marxista, abbandono della vecchia prospettiva in base alla quale la trasformazione socialista avrebbe provocato automaticamente la scomparsa della religione, quelle tesi, quello statuto son anche effetti di una mia silenziosa assidua fatica. Potrei documentarlo.

Conosco le obiezioni.

a) Tattica, strumentalizzazione, doppiezza? ed io nient'altro che uno sciocco strumento?

In coscienza, meditandoci su, mi pare che questo schema interpretativo così ripetuto, così logorato, sia esposto al rischio di chiudere occhi ed orecchi alle novità e alle possibilità che lo spirito fa maturare nella storia. Non si tratta, infatti, di posizioni improvvisate; emergono, al contrario, da un travaglio e da una elaborazione di decenni, sia alla luce dell'esperienza storica dei paesi socialisti, sia a contatto con le radici profonde dell'eredità culturale e spirituale degli italiani.

Ma allora la libertà della Chiesa (e dell'uomo) non è minacciata dal Pci: nemmeno i democristiani, del resto , usano più un argomento di tal genere.

La dittatura del proletariato è scomparsa non solo come espressione verbale dai documenti ma anche come programma politico. La presa di coscienza sia dei limiti dimostrati e dei danni provocati là dove si è realizzata, sia della necessità di costruire un socialismo attraverso il consenso democratico e quindi col contributo anche dei non comunisti, è un punto acquisito in via definitiva, dal quale non si torna indietro.

E allora, se questo è vero, e io credo sia vero, su un piatto della bilancia c'è il dovere della missione, l'esigenza dell'annunzio con la parola o la semplice presenza ("quello sì che è un cristiano"), sull'altro piatto sta il timore di una strumentalizzazione che sussiste anche per il partito Dc (i relativi costi religiosi, ripeto, li conosciamo bene).

Non dovremmo piuttosto sentirci sollecitati a credere nello Spirito che lavora in tutti gli uomini di buona volontà, come insegna il Concilio, anche contro e al di là delle loro intenzioni?

b) Quelle tesi (non lo statuto che è forma giuridica e sancisce ormai, di diritto e di fatto, il pluralismo culturale all'interno del Pci, infatti vi sono anche neopositivisti per i quali il marxismo non è che una componente certo importante ma nient'affatto esclusiva e nemmeno preminente) non sono passate nella base che resta atea e ostile alla religione.

Anche ammesso che ciò sia vero almeno in parte, c'è una responsabilità grave della Chiesa, che ha lasciato cadere nel più glaciale silenzio, come se non ci fossero, le posizioni nuove dei comunisti italiani, omettendo di cogliere l'occasione, quel che i teologi chiamano kairòs.

Ho potuto constatare, in molti, la delusione per questo silenzio. Aprire invece un dialogo avrebbe voluto dire, da un lato, stimolare lo sviluppo delle tesi, contribuire al loro radicamento popolare, promuovere sul piano internazionale ripercussioni non trascurabili in altri paesi comunisti; dall'altro, affrontare esplicitamente non soltanto l'esigenza missionaria ma anche quella strettamente pastorale, cioè il rapporto fra comunità ecclesiale sotto la guida dei Vescovi e credenti che stanno nel e col Pci, per confermare la fede, ora che era diventato anche ufficialmente possibile.

Col silenzio si è rafforzato l'ateismo dei non credenti e si sono accresciute le difficoltà dei credenti, anche in materia di fede.

Il problema pastorale dei credenti comunisti

Da tempo vengo battendo su questo tasto ma senza trovare, fino ad ora, risposta alcuna nell'episcopato. Che ne fate di questi vostri figli e fratelli? Vi basta la preghiera? Vi limitate a sperare che mutino le loro convinzioni politiche, pur sapendo che è speranza vana? oppure la vostra massima preoccupazione è che emerga il meno possibile alla luce del sole il loro essere cattolici nel Pci e comunisti (italiani!) nella Chiesa? Si pensano e si organizzano iniziative specifiche per tante categorie sociali, ma nessuna per quella categoria particolarissima di credenti che lavora a stretto contatto con i "lontani" i quali spesso, altro non sono che degli "allontanati" per colpa nostra. Non sarebbe invece necessario, e prudente, mettere alla prova, con coraggio e tenacia, la disponibilità teorica dei comunisti: come Ella aveva cominciato a fare, benissimo, con effetti positivi di cui posso essere testimone, a Tavarnelle?

Può essere motivo sufficiente per non procedere su questa linea l'ostilità di quella parte del clero e di laici che ancora vede indissolubilmente congiunte le sorti della Chiesa e quelle del partito Dc?

A me pare che si dovrebbe riflettere molto di più sui modi per adattare all'Italia,

e mettere a frutto pastorale, le indicazioni contenute nella lettera del padre Arrupe ai gesuiti dell'America Latina.

Per discernere anzitutto quegli elementi dell'analisi marxista che non solo sono accettabili ma rappresentano uno strumento utile, in nessun caso esclusivo, per capire certe cause dell'oppressione sull'uomo e meglio combatterla. Per stabilire a 20 anni di distanza dalla Pacem in terris se le posizioni del Pci quali si sono venute assestando danno luogo a quella dinamica storica che può rendere possibili collaborazioni proprio perché la matrice filosofica erronea ha modificato i suoi contorni.

Non si tratta più, mi sembra, di separare il materialismo dialettico dal materialismo storico, l'uno da respingere, l'altro da accogliere, come sosteneva in tempi ormai lontani la Sinistra cristiana. Il discorso deve essere molto più articolato e penetrante proprio perché la storia ha allungato la distanza fra la dottrina e le esperienze, moltiplicando i modi di intendere il marxismo e riducendo al minimo, in pratica, la possibilità di professarlo come un sistema unitario e univoco a fondamento ateistico. A professarlo così sono rimasti davvero in pochi fra i comunisti italiani.

Se si riuscisse a liberarsi dai condizionamenti derivati sia dal partito cristiano sia da una visione superata, non più realistica del marxismo del Pci, si potrebbero e si dovrebbero mettere alla prova certe possibilità specifiche di incontro e di lavoro comune fra la Chiesa e i comunisti italiani, prendendoli, per così dire, in parola.

Sul terreno, per esempio, dell'austerità, ossia della lotta contro il materialismo pratico della società consumistica, segnata dall'idolatria dell'avere, responsabile della fame e del sotto sviluppo del sud del mondo. O sul terreno dell'impegno per la pace; mi limito a citare il recente convegno fiorentino di "Testimonianze" dove sulle posizioni della Chiesa c'era piena concordia tra politici e intellettuali di varia militanza anche Dc, mentre l'on. Piccoli prende le distanze e irride "certi vescovi".

Domando se è giusto, se è prudente, in una situazione come la presente, escludere a priori i comunisti italiani, in primo luogo, appunto, quelli tra loro che sono credenti, da quel dialogo con tutti gli uomini di buona volontà raccomandato dal Concilio e dalle encicliche.

La realtà è che la volontà di dialogo viene proclamata a parole, anche i recenti documenti della Cei lo confermano, ma disattesa nei fatti. La realtà è che si preferisce di gran lunga il muro, facile, della separazione e della contrapposizione ai sentieri difficili della comunicazione e della partecipazione sui quali si deve "camminare insieme".

L'aborto dopo il 17 maggio: muro o lievito?

Devo dire francamente che una tale preferenza mi trova totalmente discorde: perché mi pare espressione insufficiente sia di coscienza ecclesiale sia di ricerca del bene comune.

Tipico in questo senso il caso dell'aborto. Sotto due aspetti.

In linea di principio, si tende a ridurre la chiesa al 32% mentre è ammesso e riconosciuto che molti credenti, anche di tutto rispetto, hanno votato col 67%. Allora quella tendenza riduttiva è imprudente, e alla fine autolesionista, perché irrigidisce una divisione "non necessaria" (cfr. Atti, 15), dal momento che il contrasto fra il sì e il no referendario non era sul fine ma sui mezzi più idonei a conseguirlo, tanto meno sul giudizio morale.

In linea di fatto. Di fronte alla legge confermata c'è per i cattolici una scelta precisa: o disinteressarsene, lavorando solo per contro proprio, separatamente, oppure prendere in parola - anche qui! - i sostenitori della legge che, a cominciare da Berlinguer, l'hanno

difesa come strumento di lotta contro l'aborto.

Prendere in parola vuol dire accettare la prospettiva in questo modo aperta a lavorare insieme perché prevalga nelle istituzioni pubbliche, purtroppo, invece, l'orientamento prevalente sembra essere quello di non cogliere questa possibilità: con la riserva mentale di trovarsi domani confermati nelle proprie convinzioni avverse alla legge dalle cifre ulteriormente accresciute. Ma di questo accrescimento degli aborti porteranno la responsabilità anche i cattolici che non premono e non collaborano per l'attuazione completa della legge. (A questo proposito: da molto tempo ho preparato un disegno di legge per integrare e modificare la 194, mantenendone la struttura essenziale ma rafforzandone i segni antiabortisti. Non l'ho presentato perché non mi interessano le testimonianze personali: "sortirne da soli è avarizia, sortirne insieme è politica", diceva don Milani. Mi sono scontrato con un muro: i cattolici del sì non vogliono saperne. Credo sia un errore grave perché i comunisti potrebbero essere disponibili: per non contraddire, se non altro, il loro segretario. Varrebbe la pena di tentare: invece i cattolici del sì preferiscono l'ostinazione ideologica condannata dal Concilio.)

Per manifestare oggettivamente la mia comunione col Vescovo cosa posso fare?

Quanto sono venuto esponendo fin qui è il contesto, soggettivo e oggettivo, nel quale deve collocarsi il problema personale che ella, mio Vescovo, mi pone.

Ho provocato e provoco disorientamento e danno nella comunità dei credenti. Non edifico ma distruggo. Me ne rendo ben conto e non ho mai dissimulato questa responsabilità.

Non replicherò con la responsabilità di chi ha provocato e provoca danni non minori e disorientamenti non meno gravi, fino allo smarrimento della fede in quanto riduce e stravolge il nome cristiano, e la Chiesa, a strumento politico di potere. Non edificano ma distruggono anche molti cattolici democristiani.

Troppo abbiamo dimenticato le roventi parole del concilio sulle responsabilità nostre nella genesi dell'ateismo (Gaudius et spes 19). Un'impostazione corretta e feconda per la presenza e l'azione della Chiesa negli anni '80 deve pure tenere conto, se non vuol fallire, del doppio scandalo e della doppia responsabilità.

Ma ella mi chiede, e prega Dio per questo, che io maturi decisioni tali da manifestare con chiarezza non equivoca la mia volontà di comunione col Vescovo e con la Chiesa. A questa richiesta devo rispondere.

Leggo nel documento recente della Cei che è necessario "approfondire" il tema generale della comunione secondo le tre articolazioni come "comunione di fede, comunione di sacramenti, comunione di disciplina". Cerco di approfondire e di interpellare la mia coscienza.

a) Per i sacramenti, la questione non è mai stata posta. Dal 1976 due volte ho ricevuto l'eucarestia dalle sue mani, molte altre volte da suoi confratelli nell'episcopato. I miei confessori non hanno mai sollevato problemi di sorta.

b) Quanto alla disciplina. Uscire dalla politica italiana? Facile: ma non potrei sottrarmi al dovere di darne motivazioni pubbliche, anzitutto per rispetto verso quei credenti che votano o militano Pci, anche sacerdoti e religiosi, i quali guardano a me come a un punto di riferimento.

Quali motivazioni? Qual è la disciplina di comunione? Allo stato degli atti la risposta non è agevole.

Da tempo i vescovi non parlano più dell'unità politica dei cattolici nella Dc sanno bene che non è mai esistita se non in linea di principio e di fronte a una situazione particolare. Sanno anche che se la sostenessero oggi, quella situazione essendo mutata, si porrebbero essi come causa di divisione nella Chiesa, contraddicendo la loro funzione. Sarebbe del tutto incredibile, e quasi ridicolo, mi mettessi a sostenerla io.

Il pluralismo è ufficialmente ammesso, a certe condizioni. Coincide con l'area del cosiddetto pentapartito? Di fatto questa è la situazione: il voto cattolico per il Pli, Psdi, Pri, Psi è legittimo e non contestato. Tralascio i partiti minori e prendo in considerazione il Psi: devo constatare che i cattolici socialisti sono accolti normalmente sia nelle pagine di Avvenire sia nelle assemblee ecclesiali: per loro nessuno parla di autoesclusione.

Sono convinto, in coscienza, che il Psi, per molteplici ragioni ma soprattutto per certe tendenze radicaleggianti, costituisca un rischio ancora più grave della Dc per i lavori che ci premono. Non potrei certo indicarlo. Per di più, al recente convegno fiorentino di Testimonianze, due socialisti intervenuti e dichiaratisi cattolici appartengono l'uno alla direzione del Psi, l'altro al gruppo dei dissidenti usciti. L'uno va bene, l'altro no?

Dovrei consigliare l'astensione dalla politica? Assurdo, e contro la volontà dei vescovi.

Mendicare ragioni di salute o di vecchiaia? potrei anche farlo, ma a che servirebbe se aggiungessi che le mie convinzioni restano le stesse? Convinzioni sempre opinabili, naturalmente, come opinabili, e sempre legittime, sono quelle dei cattolici che votano Dc, Psi, Pli, Pri, Psdi.

Non resta che la rigida motivazione disciplinare in negativo: i vescovi non vogliono che si appoggi pubblicamente il Pci ed io obbedisco. Ma il Pdup, Dp, Pr, dove pur ci sono cattolici come Boato?

Il mio ritiro a vita privata, motivato così seccamente, mi guadagnerebbe gli applausi di Avvenire; ma i molti cattolici che disapprovano la linea del giornale e dei vescovi ne trarrebbero ulteriore incentivo a pensare che l'unica strada possibile è quella della Chiesa parallela, non istituzionale, indifferente ai vescovi. Perché interpreterebbero il mio gesto come una conferma che certe cose si possono fare in privato, nel segreto dell'urna ma non si possono dire. Un costume di ipocrisia che essi respingono, ed io con loro.

Temo che, dal punto di vista pastorale, sarebbe un fatto più negativo che positivo. Se ne riaccrediterebbe una immagine di Chiesa in qualche modo preconciliare, in cui la dimensione dell'obbedienza finisce per schiacciare quella della libertà.

c) Un'immagine, d'altronde, esatta, necessaria, ineludibile quando è in gioco la dottrina della fede. Se adducessi motivi di fede, cioè inerenti alla prima e fondamentale articolazione della comunione, il problema sarebbe risolto. Del resto la sua lettera è esplicita: "il contrasto è proprio in materia di fede".

In scienza, per quel poco che posso sapere di teologia, e coscienza, per quanto scandagli, non riesco proprio a capire. Non ho mai messo in questione alcun dogma, non ho mai dubitato della istituzione chiesa né avuto indulgenza per la chiesa parallela; non mi sono mai sognato di abbracciare il marxismo come qualcosa di onnicomprensivo.

Ma Ella è il mio Vescovo ed io devo proporre a me stesso l'ipotesi di motivare il mio ritiro proprio sulla fede: dichiarare cioè che i cristiani non possono stare nel o col Pci perché il marxismo è inconciliabile col cristianesimo.

Dato il contesto, o la storia, che ho richiamato, ella comprende che si tratterebbe di

una autodistruzione simile a quella che ai tempi dello stalinismo chiedevano in Urss agli avversari del dittatore. Dovrei infatti sconfessare l'impegno di tutta una vita; e cioè proprio quando il Pci è pervenuto a posizioni che confermano la validità di quell'impegno e mettono in questione, oggettivamente, le basi stesse dell'inconciliabilità di un tempo.

Ma lascio da parte ogni considerazione strettamente personale e cerco di valutare le possibili conseguenze di una motivazione siffatta: conseguenze che mi appaiono, se non mi inganno, estremamente gravi.

1. Con la tesi dell'autoesclusione, a partire dal 1976, si è instaurato nella Chiesa italiana una specie di regime provvisorio. La scomunica del 1949 non si applica più a chi non rinnega la fede (gli atei, diceva il Car. Dalla Costa, come ho già ricordato, non vengono in Chiesa), quale che sia il partito in cui militano. Perciò la comunione di sacramenti è fuori discussione. Ma i cattolici che stanno dentro il Pci sono "diversi", di serie B, come si dice, appunto escludono se stessi dalla comunione di disciplina e non possono partecipare a iniziative ecclesiali pubbliche. Una mia motivazione sulla fede riaprirebbe di necessità proprio la questione della scomunica. Se non c'è comunione di fede, come può esserci comunione di sacramenti? Il regime provvisorio entrerebbe per forza in crisi.

2. Sulla cultura di comunione, che il documento Cei dice di voler promuovere, cadrebbe una restrizione molto rilevante, con contraccolpi sensibili nelle Acli, nell'Agesci, e in altre associazioni cattoliche dove il voto e la militanza Pci è realtà diffusa, anche se non dichiarata. Senza tenere conto di tutte quelle personalità cattoliche che giudicano pubblicamente il pluralismo politico dei cattolici legittimamente esteso anche al Pci.

3. All'interno del Pci riprenderebbe vigore l'opposizione di principio alla Chiesa, i fermenti e le nostalgie religiose subirebbero una dura smentita, il vecchio marxismo dogmatico e intollerante potrebbe risuscitare.

4. Sarebbe contraddetto non solo lo spirito della sua visita pastorale per quel che riguarda i "lontani" comunisti (diventerebbe impossibile che il Vescovo tornasse ad annunciare il Vangelo in una casa del popolo), ma anche, in qualche modo, l'invito "a scoprire ovunque gli innumerevoli germi di comunione che lo Spirito di Dio sparge nel cuore degli uomini, anche di quelli che sono lontani dalla fede, dalla Chiesa, o addirittura ad essa ostili" (documento Cei, 40).

5. La mia ricerca di dialogo coi vescovi è stata criticata ed anche irrisa dai contestatori della Chiesa-istituzione, da me sempre difesa. Essi avrebbero avuto ragione e si convincerebbero più che mai che per conservare la fede bisogna fare a meno dell'istituzione.

6. Non si potrebbero nemmeno escludere rischiose ripercussioni internazionali specialmente per quel che riguarda la delicatissima situazione polacca.

Dunque l'ipotesi di motivare la decisione sulla fede deve essere valutata con estrema prudenza. Essa trascende, mi sembra, non solo la mia persona ma anche la Sua, di Arcivescovo di Firenze, per investire la Chiesa italiana e il collegio episcopale che la guida.

D'altronde, non conviene rassegnarsi al regime provvisorio. La mia confessione si conclude con una domanda, che è anche preghiera: perché il mio caso personale non potrebbe essere l'occasione per affrontare davvero la questione e uscirne con una soluzione in avanti, più feconda sul piano pastorale e su quello missionario, mettendo a frutto la presenza dei credenti dovunque si trovino? Una soluzione che accresca la Chiesa nell'essere segno e strumento di unità, dissolvendo le divisioni non necessarie?

Note

[1] Su di lui si veda: D. Cecchi et al., *Il cardinale Giovanni Benelli*, introduzione di G.B. Battista Re, Roma, Studium 1992.

[2] A questo proposito si rimanda a: G. Scirè, *Le carte Gozzini. Il dialogo tra cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra*, «Italia Contemporanea», n. 233, 2003, pp. 715-730; Id., *La democrazia alla prova. Cattolici e laici nell'Italia repubblicana degli anni Cinquanta e Sessanta*, pref. di M.G. Rossi, Roma, Carocci, 2005.

[3] Sull'argomento si veda: B. Sorge, *La ricomposizione dell'area cattolica in Italia*, Roma, Città nuova, 1979; G. Tassani, *Laicità della Dc e ricomposizione cattolica*, Bologna, Il Mulino, 1978.

[4] Sulla vicenda si veda: G. Scirè, *Il divorzio in Italia. Partiti, chiesa, società civile dalla legge al referendum*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.

[5] Si rimanda a: Id., *L'aborto in Italia. Storia di una legge*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.

[6] M. Gozzini, *Terza lettera aperta ai vescovi italiani*, «Testimonianze», maggio-giugno-luglio 1981, nn. 234-235.

[7] Id., *Lettera aperta a un vescovo*, «Corriere della Sera», 31 giugno 1974.

[8] Id., *Lettera aperta ai vescovi italiani*, «Testimonianze», maggio-giugno 1977, nn. 193-194.

[9] Id., *Terza lettera aperta ai vescovi italiani*, «Testimonianze», maggio-giugno-luglio 1981, nn. 234-235. Si veda anche: *Mario Gozzini ai vescovi italiani*, «Adista», n. 49, 6 luglio 1981.

[10] Cfr. *Il cardinale Benelli nei confronti del senatore Gozzini: atteggiamento precisato*, «Adista», n. 53, 1 settembre 1981.

[11] *Il senatore Gozzini al card. Benelli: un ritorno da precisare*, ivi.

[12] Sulla vicenda parlamentare della Sinistra indipendente si veda il recente: G. Scirè, *Gli indipendenti di sinistra. Una storia italiana dal Sessantotto a Tangentopoli*, Roma, Ediesse, 2012.

[13] Cfr. *Convegno dei cattolici del no*, «L'Avvenire», 23 giugno 1974; M. Politi, *Ad un bivio i cattolici democratici*, «Il Messaggero», 23 giugno 1974; S. Magister, *I cattolici del no a convegno: il difficile che fare*, «Settegiorni», 30 giugno 1974; *I cattolici democratici dopo il referendum*, «Adista», 18 luglio 1974, p. 1; A. Coppola, *I problemi dei cattolici dopo la vittoria del no*, «Rinascita», 28 giugno 1974.

[14] R. La Valle, *Né un altro partito, né un'altra chiesa*, «Il Giorno», 30 giugno 1974; P. Scoppola, *Molte domande per i cattolici del no*, «Corriere della Sera», 26 giugno 1974.

[15] R. Orfei, *È proprio indispensabile un partito nuovo?*, «L'Astrolabio», n. 10, 31 ottobre 1975, pp. 10-11.

[16] P. Scoppola, *Quale Dc?*, «Il Corriere della Sera», 20 novembre 1975.

[17] P. Orlando, *Questione cattolica e questione democristiana secondo Rodano,* «Testimonianze», 1975, nn. 177-178, pp. 623-631; G. Bianchi, *Questione cattolica, questione comunista e svolta democratica*, «Testimonianze», 1975, n. 176, pp. 477-493.

[18] R. Orfei, *Il voto dei cattolici conta ancora?*, «L'Astrolabio», 31 maggio 1975.

[19] M. Gozzini, *I cattolici e il compromesso*, «Il Corriere della Sera», 10 giugno 1975.

[20] D.M. Turoldo, *Il cristiano che fa politica*, «Il Corriere della Sera», 11 giugno 1975.

[21] E. Masina, *Il silenzio dei vescovi*, «Rocca», 1 luglio 1975.

[22] V. Messori, *Padre Pellegrino: collaborazione sì ma senza cedimenti*, «La Stampa», 1 settembre 1975; *Cardinale Pellegrino: collaborazione con le sinistre*, «l'Avanti!», 2 settembre 1975.

[23] Lettera di G. Galloni a M. Gozzini, 1 dicembre 1975; lettera di Gozzini a Galloni, 6 dicembre 1975, in IGT (Istituto Gramsci Toscano), FG (Fondo Gozzini), Cartella Corrispondenza 89 "E-G".

[24] Lettera di Gozzini a Galloni, 19 dicembre 1975; lettera di Galloni a Gozzini del 12 gennaio 1976, in IGT, FG, Cartella Corrispondenza 89 "E-G".

[25] Sul rapporto tra i due intellettuali fiorentini si rimanda a: G. Scirè, *Mario Gozzini e Gianni Meucci: il dialogo di una vita*, in B. Bocchini (a cura di), *Ernesto Balducci, uomo di pace. La Chiesa, la società, il dibattito politico-culturale (1922-1992)*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 173-200.

[26] Cfr. *Tradizione e nuovi valori dell'impegno politico della Democrazia Cristiana*, a cura dell'Ufficio centrale formazione Dc in collaborazione con l'Ufficio cultura del comitato provinciale della Dc di Firenze, Roma, Soc. Abete, 1976, p. 132.

[27] Sulla percezione da parte della società italiana della corruzione del sistema politico democristiano, dopo l'abbassamento del tenore di vita dovuto alla crisi economica internazionale e italiana della metà degli anni Settanta, si veda anche: A. Lepre, *Storia della prima Repubblica. L'Italia dal 1942 al 1992*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 254.

[28] *Tradizioni e nuovi valori dell'impegno politico della Democrazia Cristiana* cit., pp. 202-208.

[29] Cfr. lettera di M. Gozzini a R. Rossi, 29 maggio 1976, in IGT, FG, Cartella Corrispondenza 92 "Q-S".

[30] Cfr. E. Agnoletti, *Un aborto, due congressi*, «Il Ponte», n. 2-3, febbraio-marzo 1976, pp. 146-151; più in generale sulla poca forza della sinistra interna alla Dc, si rimanda a: R. Gualtieri, *L'Italia dal 1943 al 1992. Dc e Pci nella storia della Repubblica*, Roma, Carocci, 2006, p. 191.

[31] Cfr. lettera di Gozzini a Galloni del 2 maggio 1976, in IGT, FG, Cartella Corrispondenza 89 "E-G".

[32] B. Sorge, *La ricomposizione dell'area cattolica*, Roma, Città nuova, 1979.

[33] *Evangelizzazione e promozione umana*, Atti del convegno ecclesiale, Roma, Editrice AVE, 1977; si veda anche: «Il Regno», 15 novembre 1976; *Limiti e speranze del convegno*, interventi di Gianni Baget Bozzo, Paolo Brezzi, Giancarla Codrignani, Paola Gaiotti, Livio Labor, Beppe Manfredi, Luciano Martini, Adriano Ossicini, Carlo Ramella, Giancarlo Zizola, «Testimonianze», n. 12, dicembre 1976.

[34] Si veda, in generale: G. Verucci, *La Chiesa postconciliare*, in *Storia dell'Italia repubblicana. 2. La trasformazione dell'Italia. Sviluppo e squilibri*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 371-377.

[35] P. Gaiotti, *Cattoliche e cattolici di fronte all'aborto e il mutamento degli equilibri della Repubblica*, «Genesis», n. III/1, 2004, p. 66.

[36] G. Lazzati, *La paura inutile del nuovo*, «L'Avvenire», 7 novembre 1976.

[37] Secondo padre Sorge l'atteggiamento dei cattolici della diaspora non doveva significare in alcun modo adesione al comunismo, né un invito a entrare nel Pci, ma al contrario un invito alla compattezza e alla riaffermazione dei lavori cristiani rispetto all'evoluzione positiva del marxismo (cfr. Id., *L'unità dei cattolici nel confronto col Pci*, «Il Popolo», 3 novembre 1977).

[38] P. Pratesi, *Non c'è più posto per l'integralismo*, «Paese Sera», 19 ottobre 1976.

[39] M. Gozzini, *Chiesa credenti e società italiana*, «l'Unità», 9 novembre 1976.

[40] *Cattolici inquieti*, «Rinascita», 22 ottobre 1976.

[41] F. Leonori, *Il dissenso nella chiesa cattolica*, «Il Ponte», n. 11-12, novembre-dicembre 1976, pp. 1274-1278.

[42] Cfr. G. Lazzati, *La paura inutile del nuovo* cit.

[43] A. Socci, *La caduta dei professori dittatori (sinistra demitiana e dossettiana),* «Il Sabato», 19 agosto 1989, pp. 52-59.

[44] Cfr. *Cattolici inquieti*, «Rinascita», 22 ottobre 1976; P. Pratesi, *Unità di fede e diversità di opzioni politiche*, «L'Astrolabio - quindicinale», nn. 23-24, 28 dicembre 1976, pp. 23-24.

[45] Si rimanda a: G. Scirè, *La democrazia alla prova* cit., pp. 247-319.

[46] Cfr. R. La Valle, *Prima che l'amore finisca*, Milano, Ponte alle Grazie, 2003, pp. 89-90.

[47] Intervista dattiloscritta inedita, curata da P. De Marco, L. Martini, A. Nesti (sbobinata da una registrazione in tre nastri), datata 29 giugno 1994 (alcuni stralci della quale sono apparsi in M. Gozzini, *Memoria de "L'Ultima",* «Religioni e società», nn. 22-23, 1995, pp. 132-146 e in G. Scirè, *La democrazia alla prova* cit.), gentilmente fornitami da Vilma Gozzini Occhipinti, ora in IGT, FG, «intervista».

[48] Cfr. lettera di M. Gozzini a V. Volpini, 2 novembre 1976, in IGT, FG, Cartella Corrispondenza 93 «T-Z».

[49] Cfr. *Perché siamo entrati nelle liste del Pci*, «L'Unità», 13 maggio 1976; *La presenza dei cattolici nelle liste del Pci*, «Rinascita», 21 maggio 1976.

[50] Si veda: «Adista», 26-27 maggio 1976, p. 1.

[51] Cfr. lettera di M. Gozzini a mons. G. Agresti, 5 maggio 1976; lettera di Gozzini a mons. A. Del Monte, 6 maggio 1976; lettera di Gozzini a card. M. Pellegrino, 6 maggio 1976; lettera di Gozzini a mons. L. Bettazzi, 25 giugno 1976, in cui scrive: «Sono responsabile di un pubblico scandalo pubblicamente riprovato. E tuttavia rimango, almeno lo spero, almeno questa è la mia volontà, un fratello nella fede, un figlio infedele della Chiesa. Anche a lei la mia, la nostra decisione è stata causa di sofferenze. Credo però che non l'avrà rimossa ricorrendo, come tanti amici preti e laici, all'arrivismo e all'ambizione (ho 57 anni, non ci sono precedenti in materia, sarebbe un po' tardi)… lo scrivevo in Concilio aperto, nel '63, ma oggi ne sono più che mai convinto: abbiamo davanti, come Chiesa italiana, un'occasione grande, un kairos dello Spirito».

[52] Si veda in particolare: L. Lombardo Radice, *Dalla matrice cristiana*, «l'Unità», 26 maggio 1976; A. Benedetti, *Un certo disagio nel documento dei vescovi*, «Paese Sera», 25 maggio 1976; G.F. Venè, *In ricordo dei cristiani-marxisti*, «L'Europeo», 20 maggio 1976; L. Labor, *Il nuovo blocco di forze sociali*, «Corriere della Sera», 24 maggio 1976; G. Montaron, *E allora il vero cattolico è Pinochet?*, «Paese Sera», 25 maggio 1976; F. Rodano, *L'arsenale del '48,* «Paese Sera», 25 maggio 1976; A. Ardigò, *Le fughe in avanti dei cattolici*, «Corriere della Sera», 19 maggio 1976; G. Romanato, *Lettera aperta a La Valle*, «Il Popolo», 19 maggio 1976; P. Prodi, *Cattolici alla ricerca di nuovi spazi politici*, «Corriere della Sera», 22 maggio 1976; A. Benedetti, *I peccati della Dc ricadono sulla Chiesa*, «Paese Sera», 19 maggio 1976; D. Bartoli, *La Pira e gli altri*, «La Nazione», 20 maggio 1976; G. Alberigo, *La polemica sui cattolici nel Pci*, «Corriere della Sera», 17 maggio 1976; *Adesso bisogna abbattere il muro della separazione (intervista a La Valle)*, «La Stampa», 22 maggio 1976; *Lettera di La Valle sui giudizi Dc*, «Corriere della Sera», 28 maggio 1976; L. Valiani, *La libertà non tollera né veti né scomuniche*, «Corriere della Sera», 23 maggio 1976.

[53] Cfr. *I cattolici nelle liste del Pci. Per Paolo VI sono traditori*, «La Repubblica», 13 maggio 1976; F. De Santis, *Nuovi attacchi dell'Osservatore ai cattolici nelle liste del Pci*, «Corriere della Sera», 14 maggio 1976; L. Accattoli, *Il papa chiede voti per la Dc*, «la Repubblica», 22 maggio 1976.

[54] Si veda, in particolare: «L'Osservatore Romano», 13 maggio 1976; «L'Avvenire», 13 maggio 1976; si veda anche: F. De Santis, *Dal Vaticano si rammenta la scomunica decretata dal Sant'Uffizio*, «Corriere della Sera», 14 maggio 1976.

[55] B. Ulianich, *La mentalità preconciliare del card. Poma*, «Paese Sera», 21 maggio 1976.

[56] Cfr. intervista inedita di Gozzini cit.

[57] P. Scoppola, *Mondo cattolico e impegno politico*, «Il Popolo», 21 maggio 1976.

[58] Si vedano: *Ce ne siamo andati nell'interesse della Chiesa*, «La Repubblica», 13 maggio 1976; Spectator (N. Fabbretti), *Sì, siamo traditori (intervista con Gozzini)*, «L'Europeo», 20 maggio 1976; *I candidati cattolici e il caso Gozzini*, «Politica», 15 maggio 1976; M. Politi, *L'avventura di un cristiano tra Dc e Pci (intervista a Gozzini)*, «Il Messaggero», 10 maggio 1976; M. Gozzini, *Noi cattolici dello scandalo*, «Paese Sera», 16 maggio 1976; P. Pratesi, *Un incontro tra forze storiche*, «Rinascita», 21 maggio 1976; M. Gozzini, *Una scelta veramente pluralista*, ivi; P. Brezzi, *Il terreno laico della politica*, ivi.

[59] Cfr. G. Baget Bozzo, *Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale*, Firenze, Vallecchi, 1976.

[60] Lettera di M. Gozzini ad A. Nesi, 10 maggio 1976, in IGT, FG, Cartella Corrispondenza 91 "N-P".

[61] Lettera di A. Nesi a M. Gozzini, 12 giugno 1976, in IGT, FG, ivi.

[62] Lettera di M. Gozzini ad A. Nesi, 29 giugno 1976, in IGT, FG, ivi.

[63] Lettera di P. Giannoni a M. Gozzini, 27 giugno 1976, in IGT, FG, Cartella Corrispondenza 89 "E-G".

[64] Lettera di G. Montesanto a M. Gozzini, 13 maggio 1976, IGT, FG, Cartella Corrispondenza 90 "H-M".

[65] Lettera di G. Tagliaferri a M. Gozzini, 18 giugno 1976, IGT, FG, Cartella Corrispondenza 93 "T-Z".

[66] Lettera di Gozzini a Tagliaferri, 27 giugno 1976, 23 giugno 1976 in IGT, FG, ivi.

[67] Lettera di V. Zani a M. Gozzini, 17 maggio 1976 (lettera inviata per conoscenza anche a: don C. Zaccaro, don A. Nesi, G. Meucci, G. Galli, Prof. Frezza, Prof. Tagliaferri, mons. Villani, avv. Torricelli, Adriani, De Lucchi, p. Balducci), in IGT, FG, Cartella Corrispondenza 93 "T-Z".

[68] Lettera di A. Dini a M. Gozzini, 8 maggio 1976, in IGT, FG, Cartella Corrispondenza 88 "C-D".

[69] Lettera di Gozzini a Dini, 15 maggio 1976, in IGT, FG, ivi.

[70] Cfr. G. Scirè, *Mario Gozzini, una vita per il dialogo*, in *I cattolici inquieti a Firenze nel secondo Novecento. Oltre la mitologia*, «Religioni e società», n. 72, gennaio-aprile 2012, p. 104.

[71] Cfr. *Comunisti e cattolici: chiarezza di principi e base di un'intesa*, «Rinascita», 14 ottobre 1977, in cui sono pubblicati sia l'intervento di Berlinguer sia la precedente lettera («Il Risveglio popolare», 6 luglio 1976) di mons. Bettazzi.

[72] M. Gozzini, *Contro l'aborto fra gli abortisti*, Torino, Gribaudi, 1978 ; Id., *Qualche proposta di modifica della legge sull'aborto*, «Testimonianze», nn. 274-275, 1985, pp. 109-118; più in generale si rimanda a G. Scirè, *L'aborto in Italia* cit.

[73] A questo proposito si veda il capitolo sul Concordato nel recente: G. Scirè, *Gli indipendenti di sinistra* cit., pp. 181-210.

[74] Si veda: *Promemoria, con emendamenti acclusi*, inviato da Gozzini a Gerardo Chiaromonte, del febbraio-marzo-aprile 1979 e anche: M. Gozzini, *Oltre gli steccati. Cattolici, laici e comunisti in Italia (1963-1993)*, Milano, Sperling & Kupfer, 1994, pp. 350-355; inoltre, lettera di Gozzini a Chiaromonte, 8 marzo 1979; lettera di Chiaromonte a Gozzini, 5 aprile 1979; lettera di Gozzini a Tatò, 24 maggio 1978; lettere di Berlinguer a Gozzini, 27 febbraio 1979, 9 marzo 1979; aprile 1979; lettera di Berlinguer a Gozzini, 12 aprile 1979, in IGT, FG, Cartella Corrispondenza Varie.

[75] G. Verucci, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità ad oggi*, Roma, Laterza, 1999, pp. 98-108; B. Sorge, *Tra profezia e normalizzazione. La Chiesa italiana da Roma 1976 a Verona 2006*, «Aggiornamenti sociali», n. 2, 2006, pp. 118-123.

[76] Lettera di G.P. Meucci a C. Zaccaro e M. Lupori, 15 gennaio 1979, in IGT, FG, Cartella Corrispondenza varie.

[77] Lettera di Gozzini a C. Zaccaro e R. Doni, San Giuseppe 1979, in IGT, FG, Cartella Corrispondenza 87 "A-B".

[78] Lettera di Doni a Gozzini, 26 marzo 1979, in IGT, FG, Cartella Corrispondenza 87 "A-B".

[79] Si tratta di un progetto di rivista cattolica portato avanti da Doni, don Zaccaro e altri. Il primo numero fu pubblicato nel gennaio 1979.

[80] Lettera di Gozzini a card. G. Benelli, 19 marzo 1979, in IGT, FG, Cartella Corrispondenza 87 "A-B".

[81] La lettera è dattiloscritta con firma autografa. Si trova, come tutte le altre lettere

inedite pubblicate in questo saggio, presso l'Istituto Gramsci Toscano, nel Fondo Gozzini, Cartella "Cattolici-comunisti", faldone "varie". Per un quadro completo degli interlocutori delle lettere del fondo Gozzini si rimanda a: Istituto Gramsci Toscano, *Inventario dell'Archivio di Mario Gozzini*, a cura di F. Capetta, presentazione di E. Capannelli, introduzione di G. Scirè, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

[82] La lettera, dattiloscritta, è la copia dell'originale spedita (anch'essa dattiloscritta). Gozzini, come risulta dall'enorme mole di lettere del fondo, aveva l'abitudine di fare copia delle lettere che spediva ai diversi destinatari e di conservarla. Anch'essa si trova presso l'Istituto Gramsci Toscano, nel Fondo Gozzini, Cartella "Cattolici-comunisti", faldone "varie".

SUMMARIES

Enrico Faini

Memoria e oblio dei vescovi fiorentini e fiesolani dell'età pre-gregoriana

Tra X e XI secolo vescovi importanti ressero le diocesi di Firenze e Fiesole. Nonostante il loro carisma e la loro forza politica, essi sono stati dimenticati. Il saggio si sofferma su questo oblio, cercando di descriverne le modalità e di comprenderne le cause attraverso l'analisi di alcuni testi dei riformatori (Pier Damiani, San Giovanni Gualberto). L'idea di fondo è che l'autorevolezza dei presuli sia stata minata dal sorgere – quasi contemporaneo – della rivalità tra due comunità religiose assai influenti e prossime all'Episcopato: il monastero di San Miniato al Monte e la Canonica della cattedrale fiorentina. Dello scontro approfittarono una potente famiglia (i Visdomini) e il gruppo di monaci raccolti attorno a Giovanni Gualberto. L'offuscarsi del ruolo dei vescovi – impegnati nel sedare la lotta tra monaci e canonici – favorì l'affermazione politica dei Visdomini e la fortuna di Giovanni Gualberto sul piano spirituale.

Memory and Oblivion of the Bishops of Florence and Fiesole during the Tenth and Eleventh Centuries

Over the 10th and 11th centuries, the dioceses of Florence and Fiesole were governed by important bishops. Their charisma and political power, however, did not prevent them being consigned to obscurity. This paper describes how and why this came about, presenting an analysis of clues found in several texts written by the reformers (Saint Peter Damian, Saint John Gualbert). It appears that the authority of the bishops was undermined by the rivalry between two influential religious communities close to the Episcopate – the monastery of San Miniato al Monte and the Florentine cathedral chapter – that came to the fore at about the same time. A powerful Florentine family (the Visdomini) and a group of John Gualbert's monastic followers took advantage of this conflict, and while the bishops were busy calming the waters between the canons and monks, the Visdomini rose to political prominence and John Gualbert's fortunes were favoured on the spiritual plane.

Francesco Salvestrini

La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)

Il contributo propone una nuova chiave di lettura del contributo del monachesimo toscano al delinearsi della coscienza religiosa fiorentina durante la seconda metà del secolo XI, quando la città fu protagonista nel movimento riformatore. Il ruolo svolto dai regolari è analizzato in riferimento ai seguaci di Giovanni Gualberto, i vallombrosani, e in particolare alla celebre prova del fuoco di Settimo (1068), che i monaci vollero per provare l'accusa di simonia contro il vescovo di Firenze Pietro Mezzabarba. Questo evento non viene ricondotto, come è stato fatto finora in sede storiografica, alla tradizione delle ordalie, bensì

ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

ad una più diretta e originale ispirazione biblica, soprattutto al libro di Daniele; l'episodio portò rapidamente alla deposizione del presule e destò un'eco impressionante ben al di fuori della realtà locale, come dimostrano le relazioni dei religiosi toscani coi principali esponenti della pataria lombarda.

Trial by Fire. Religious Life and Civic Identity in Florentine Monasticism during the Second Half of Eleventh Century

The essay offers a new interpretation of the contribution Tuscan monasticism made to the emerging Florentine religious consciousness during the second half of the 11th century, when the city achieved a leading role in the reform of the Church. The paper emphasizes the action of the most dynamic religious, the Benedictine Vallumbrosan followers of Giovanni Gualberto. Special attention is paid to the trial by fire which took place at the abbey of Settimo (near Florence) in 1068, proof the monks wanted to demonstrate the charge of simony against the bishop Pietro Mezzabarba. The event is not connected, as historiography has tended to do, with the tradition of ordeals. It is explained by a direct and original reference to the Scripture, especially the Book of Daniel. Its immediate consequence was the deposition of the bishop, and it caused an impressive echo even well outside the region, as demonstrated by the relations Tuscan monks established with the Lombard Pataria.

Lorenzo Tanzini

Il vescovo e la città: interessi e conflitti di potere dall'età di Dante a Sant'Antonino

Il saggio delinea una storia dell'episcopato a Firenze dal primo XIV alla metà del XV secolo, in particolare nella prospettiva dei rapporti tra vescovo e governo cittadino. L'obiettivo è quello di comprendere l'originalità del caso fiorentino nel quadro della storia dei rapporti tra vescovi e poteri cittadini nell'Italia tardomedievale. Il punto di partenza è offerto dalla legge statutaria che vietava la nomina di fiorentini a vescovi di Firenze; la norma venne disattesa nel pieno Trecento, quando anzi si venne a creare una forte contiguità dei vescovi con il ceto dirigente cittadino: questo fenomeno alquanto contraddittorio consentì un livello molto alto di controllo politico sulla Chiesa, a sua volta foriero di forti conflitti con il papato. La situazione cambiò nel pieno '400, quando la figura di Sant'Antonino introdusse un profilo di vescovo per certi versi 'nuovo', meno 'politico' e molto più dedito alla cura spirituale.

The Bishop and the City: Power and Conflicts between the 14th and 15th Centuries

The essays aims to outline the history of Florentine bishops between the 14th and the 15th centuries, focusing in particular on the relationship between episco-

pal power and the government of the republic. The central question is how far Florence can be considered an original case within the history of civic religion in late medieval Italy. During the 14th century a Florentine statute prevented Florentines from being appointed as bishops of the city: nevertheless, most bishops belonged to the municipal elite: but such a contradictory situation allowed Florentine government to build a very effective policy of control over municipal churches. As a consequence, a sharp conflict marked the relations between Florence and the Holy See, in spite of the Guelph tradition. A change in this sense arrived with Bishop Antonino, who introduced a new pattern of episcopal power, less involved in politics and more concerned with religious attitudes.

Isabella Gagliardi

Coscienze e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive

Il contributo s'incentra sulla predicazione dei Frati Minori, dei Frati Predicatori e degli Eremitani di Sant'Agostino a Firenze nel periodo compreso tra gli anni Trenta del XIII secolo e gli inizi del XV secolo, in altre parole dalla lotta al catarismo fino all'affermazione delle Osservanze. In particolare nella predicazione mendicante si ricercano le tracce della visione politica dei frati che si sono avvicendati sui vari pulpiti urbani, cercando di rilevare se esista una peculiarità delle Regole e quali siano le analogie e le differenze tra le prediche di ambiente minoritico, domenicano e agostiniano a riguardo. Si rileva, quindi, una sorta di 'eccellenza' politica dei Frati Predicatori che dettero prova di nutrire una ben precisa consapevolezza relativa alla costruzione di una società migliore che muoveva dalla centralità del concetto e della pratica dell'*equitas*.

Consciences and City: Preaching in Florence from 1233 to the Beginnings of XV Cent. Some Introductory Remarks

This paper focuses on mendicant preaching (Franciscans Friars, Dominican Friars and Augustinian Friars) in Florence from 1233 to the beginning of the 15th century, namely from the struggle against the Florentine Cathars to the birth of the Observances. The analysis of mendicant preaching endeavours to discover whether each Order had its own individual personality, exploring the analogies and the differences between Franciscan, Domenicans and Augustinian preaching. Finally the research shows the Dominican excellence in the political field because the Dominican Friars had a unique political consciousness based on the concept and the practice of *equitas*.

Anna Scattigno

La costruzione di un profilo di santità femminile nella Firenze del XVII secolo

Nella prima metà del XVII secolo prendono avvio a Firenze i processi di

canonizzazione per Domenica da Paradiso, Caterina de' Ricci, Maria Maddalena de' Pazzi. Le cause delineavano un profilo di santità femminile ispirato ai temi della riforma della vita religiosa e della professione monastica e rinnovavano la tradizione di santità della Chiesa fiorentina a partire dalla storia religiosa recente, ancora segnata dalla figura di Girolamo Savonarola. La costruzione di memoria delle monache, testimoni dirette o depositarie di tradizioni orali alimentate all'interno delle comunità femminili di appartenenza, ebbe un rilievo fondamentale nel fissare i tratti di una santità femminile che, se pure rispondeva ai nuovi modelli post-tridentini, manteneva non risolte anche le difformità.

The Construction of a Profile of Female Sanctity in Florence in the Seventeenth Century

The canonization proceedings for Maria Maddalena de' Pazzi, Caterina de' Ricci and Domenica da Paradiso began in Florence in the first half of the seventeenth century. These proceedings helped to delineate a profile of female holiness inspired also by the issues of the reform of the religious life and of the monastic profession. They also contributed to the renewal of the Florentine church's tradition of holiness which was still marked, at that time, by the figure of Girolamo Savonarola. The nuns were direct witnesses or keepers of the oral tradition fuelled on their own female communities. Thus their memories and the way in which they constructed those memories played a crucial role in the efforts to fix the traits of a female holiness which on the one hand was consistent with the new post-Council of Trent model and, on the other, still maintained its unique differences.

Maria Pia Paoli

Tradizioni e metamorfosi della pietas *nella Firenze medicea*

Il presente contributo traccia una sintesi storiografica relativa agli studi sulla Firenze medicea condotti negli ultimi cinquant'anni, privilegiando soltanto quei lavori che si sono occupati più o meno direttamente degli aspetti della storia religiosa della città. Nella seconda parte sono delineate alcune piste di ricerca sulla base di un esiguo, ma significativo campione di fonti edite e inedite. I termini cronologici prescelti coprono il periodo che va dal tardo Quattrocento alle soglie del XVIII secolo; una particolare attenzione è rivolta ai secoli XVI-XVII, emblematici di alcune profonde trasformazioni avvenute nelle esperienze religiose di Firenze, dalla 'religione delle buone opere' alla spiritualità della mistica 'quietista' di fine Seicento.

Traditions and Metamorphosis of pietas *in the Medicean Florence*

This paper aims to provide a historiographical overview focusing on the studies of Medici Florence conducted over the past 50 years, considering only those works that have more or less directly addressed aspects of the city's reli-

gious history. The second part of the paper will outline some paths of research on the basis of a small but very significant sample of published and unpublished sources. The chronological terms chosen cover the period from the late fifteenth century to the threshold of the eighteenth century; particular attention is given to the sixteenth and seventeenth centuries, as being one of the most emblematic periods of deep transformation in the religious experience of Florence, from the 'religione delle buone opere' through the spirituality of the quietist mystique at the end of the seventeenth century.

Pietro Domenico Giovannoni

Le strutture ecclesiastiche a Firenze a fine Settecento

Il saggio ricostruisce il quadro generale delle strutture ecclesiastiche della città di Firenze alla fine del XVIII secolo: la rete parrocchiale, il ruolo del Capitolo del Duomo e quello della Basilica di San Lorenzo, la presenza di monasteri e conventi di regolari maschili e femminili ed infine le numerose compagnie laicali. Dall'analisi emerge come ancora a fine Settecento le istituzioni ecclesiastiche cittadine fossero fortemente legate alla struttura sociale della città, agli interessi ed alle strategie economiche e di prestigio sociale messe in opera dai diversi ceti, dalla aristocazia ai ceti produttivi degli artigiani.

Ecclesiastical Structures in Florence in the Late Eighteenth Century

The essay reconstructs the general framework of ecclesiastical structures in the city of Florence in the late eighteenth century: the parish network, the role of the Cathedral Chapter and the Basilica of San Lorenzo, the presence of monasteries and convents and finally the many confraternities. The analysis shows that even in the late eighteenth century the ecclesiastical institutions of the town were strongly linked to the social structure of the city, to the interests and strategies of economic and social power put in place by the different social classes, from the aristrocracy to the productive classes of artisans.

Marco Manfredi

Le peculiarità del cattolicesimo liberale fra eredità passate e novità ottocentesche

Il contributo riprende il tema del cattolicesimo liberale fiorentino di primo Ottocento, 'relativizzando' e integrando alcuni schemi interpretativi, a partire dall'idea di una sua derivazione prevalentemente settecentesca e inscritta nella storia religiosa toscana. Discutendo il rapporto fra persistenza e discontinuità, il saggio si confronta con questa seconda dimensione, nella convinzione che essa sia stata meno sottolineata rispetto alla prima. Rispetto a studi passati (Spini e Pitocco) e utilizzando come cartina di tornasole il ruolo svolto dagli anni Venti dal ginevrino Vieusseux in qualità di rilevante mediatore culturale fra la dimen-

sione europea e le figure del cattolicesimo liberale, a partire da Lambruschini, si tenta di arricchire il quadro dei contatti con uomini e correnti impegnati su scala continentale in una riforma religiosa. Il contributo opera un bilancio degli esiti storici e delle sopravvivenze di questa ricca esperienza di religiosità riformatrice.

The Experience of the Florentine Liberal Catholicism: Historical Traditions and Nineteenth-Century Influences

This essay investigates the vast theme of Florentine liberal Catholicism in the first half of the nineteenth-century, endeavouring to complete and to reconsider some prevalent interpretative frames; in spite of a historiography that has often stressed the influence of the eighteenth-century innovations and of the Tuscan religious tradition on the main liberal Catholics' intellectual formation, this article focuses instead on the influence of nineteenth-century ideas on them. Starting from the old research by Giorgio Spini and Francesco Pitocco and analyzing the role played by Geneva merchant Vieusseux, the main goal is to enrich the framework of the contacts between the Florentine context and personalities and trains of thought involved in the themes of the religious reform on a continent-wide basis. In its final section, the essay attempts to take stock of the historical results and legacy of this rich reforming experience.

Marcello Garzaniti

La comunità ortodossa russa a Firenze fra Ottocento e Novecento

La ricostruzione della storia della comunità ortodossa russa a Firenze si è limitata finora allo studio della vita interna della comunità e delle sue relazioni con la Russia, mentre rimangono in ombra i rapporti con le comunità delle altre confessioni, a cominciare dal cattolicesimo, nel più ampio contesto della vita cittadina e delle vicende italiane. In questo contributo si espongono le tappe principali della sua storia in epoca contemporanea, con particolare attenzione all'edificazione della Chiesa russa (1899-1903), proponendo un panorama che può servire da base per ulteriori ricerche.

The Russian Orthodox Community in Florence between the Nineteenth and Twentieth Centuries

The reconstruction of the history of the Russian Orthodox community in Florence has been limited to the study of its internal life and its relations with Russia, while relationships with communities of other denominations, starting with Catholic church, in the broader context of city life and the Italian history have remained in the shadows. This paper expounds the main stages of its history in the contemporary era, with particular attention to the construction of the Russian Church (1899-1903), offering a panorama that may provide a basis for further researches.

MATTEO CAPONI
Parole di guerra: cattolicesimo e cultura bellica a Firenze (1848-1918)

Il saggio esamina il rapporto tra il cattolicesimo fiorentino e la 'cultura di guerra' nazional-patriottica, che maturò nel corso dell'Ottocento e preparò il terreno ideologico per lo scoppio del primo conflitto mondiale. Un carattere originale dello studio consistente nel concentrarsi su un arco cronologico di lungo periodo e, al tempo stesso, su un contesto geografico circoscritto. Ciò permette di tracciare alcune linee di evoluzione del discorso nazional-cattolico, cogliendone gli elementi di continuità e di novità di fronte a tre diverse tipologie di guerra (risorgimentale, coloniale, totale). Al centro dell'analisi sono le 'parole' degli uomini di Chiesa – sermoni, epigrafi, preghiere – che conferirono plausibilità alla violenza contro il nemico e sacralizzarono, in misura variabile a seconda delle contingenze politiche, il sacrificio per le sorti dell'Italia.

Words of War: Catholicism and War Culture in Florence (1848-1918)

This paper examines the relationship between Florentine Catholicism and the national-patriotic 'war culture', which developed during the nineteenth century and laid the ideological groundwork for the outbreak of World War I. The focus on a long-term period and, at the same time, on a limited geographical context represents an original feature of the essay. This approach allows us to sketch the different stages of evolution of the national-Catholic discourse, detecting the elements of continuity and novelty in the representation of three different kinds of war (the *Risorgimento*, colonial war and total war). At the centre of the analysis will be the churchmen's 'words' – sermons, epigraphs, prayers – which gave plausibility to violence against the enemy and sacralised the concept of sacrifice for Italy's destiny in different ways depending on political circumstances.

FRANCESCO DEI
Dopo la selva. Fascismo e antisemitismo nella cultura cattolica del «Frontespizio» (Firenze, 1929-1940)

Tra gli ambienti cattolici che segnarono il dibattito culturale in Italia fra la Conciliazione e l'entrata in guerra, il gruppo fiorentino riunito attorno al «Frontespizio», popolare rivista di ricerca letteraria, divulgazione e apologetica, fu tra i meno propensi ad approfondire sistematicamente questioni di natura sociale e politica. Trattando di alcune fra le colonne portanti di questa esperienza, in primo luogo Giovanni Papini e Piero Bargellini, il saggio cerca tuttavia di documentare la capacità del «Frontespizio» di integrarsi con efficacia – nello stesso momento in cui rivendicava il valore del proprio anticonformismo culturale e della propria schiettezza di toni – nelle coordinate fondamentali del consenso al regime.

Dopo la selva. Fascism and Antisemitism in the Culture of the «Frontespizio» (Florence, 1929-1940)

Among the catholic circles that marked the Italian cultural debate between the Concordat and entry into the Second World War, the Florentine group which spawned «Il Frontespizio», a popular monthly devoted to literary research, dissemination and apologetics, was less inclined to investigate social and political issues. However, dealing with a few of stalwarts from that experience, firstly Giovanni Papini and Piero Bargellini, this paper endeavours to document how «Il Frontespizio» succeeded in effectively integrating – by proudly laying claim to its own cultural and expressive anti-conformism – into the basic framework of support for the regime.

Elena Mazzini

Cristiani ed Ebrei dopo la Shoah. Momenti e protagonisti dell'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze (1950-1965)

Il contributo punta a ricostruire la genesi e la storia dell'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze (AEC), fondata nel capoluogo toscano nel 1950 con l'intento di promuovere un dialogo interreligioso fra ebrei e cristiani all'indomani dell'Olocausto. La periodizzazione proposta prende avvio dalla data della nascita della stessa associazione e si conclude con il 1965, anno della chiusura del Concilio Vaticano II, che decreta prospettive religiose nuove della Chiesa cattolica nei suoi rapporti con l'ebraismo. Nata per volontà di Arrigo Levasti, Giorgio La Pira, Ines Zilli, Giorgio Spini, Giacomo Devoto, Angelo Orvieto e Aldo Neppi Modona, l'Amicizia fiorentina rappresentava la sezione italiana dell'*International Council of Christians and Jews* e dell'*Amitié judéo-chrétienne* di Parigi, divenendo presto un luogo di attività feconde per il dialogo interreligioso in età pre-conciliare.

Christians and Jews after the Holocaust: the Jewish-Christian Friendship of Florence (1950-1965)

This article aims to reconstruct the genesis and history of the Jewish-Christian Friendship founded in Florence in 1950 in order to promote and encourage interfaith dialogue between Jews and Christians after the Holocaust. Founded by the combined efforts of Arrigo Levasti, Giorgio La Pira, Ines Zilli, Giorgio Spini, Giacomo Devoto, Angelo and Aldo Orvieto Neppi Modona, the Florentine Friendship was the Italian section of the International Council of Christians and Jews (UK) and of the Amitié judéo-chrétienne (France), and soon became a place of productive activity for interfaith dialogue in pre-Vatican II days. The periodization starts from the association's foundation date and ends with the year 1965 when the Second Vatican Council decreed a new religious outlook for the Catholic Church in its relations with Judaism.

Giambattista Scirè

Introduzione al carteggio Benelli-Gozzini, ovvero sulla militanza dei credenti nel PCI

Questo contributo propone lo scambio epistolare tra il cardinale di Firenze Giovanni Benelli e l'intellettuale fiorentino Mario Gozzini, con una introduzione che, alla luce delle carte conservate nel Fondo Gozzini, permette di capire il contesto in cui avvenne il significativo carteggio. Il tema affrontato è il rapporto tra cristianesimo e marxismo, tra credenti e Partito comunista italiano. La vicenda va collocata tra la fine degli anni Settanta e gli inizi degli anni Ottanta, quando un intenso dibattito sul declino della politica e della cultura cattolica nella società contemporanea animava il mondo cattolico italiano (intellettuali, politici e sacerdoti) e, in particolare, quello della città di Firenze. In questo contesto di crisi del partito cattolico, le proposte di 'riaggregazione' dell'area cattolica si scontrano con la nascita del gruppo parlamentare della Sinistra indipendente, eletto nelle file del Pci.

Introduction to the Benelli-Gozzini correspondence, or 'on Catholic militancy in the PCI'

This essay reviews the corrispondence between the Bishop of Florence, Giovanni Benelli, and the Florentine intellectual Mario Gozzini. It provides a critical analysis based on the papers kept in the Gozzini archives and facilitates an understanding of the historical context in which this corespondence took place. The main topic of the letters is the relationship between Cristianity and Marxism and contacts between believers and Italian Communist Party. At the end of the 1970s and the beginning of the 1980s, an intense debate on the decline of the Catholic policy and culture within contemporary society developed among Italian Catholic intellectuals and religious, in particular, those in the city of Florence. In this context marked by a crisis un the Christian Democrat Party, the strategy of rebuilding the 'Catholic area' collided with the birth of a new parliamentary group called Sinistra indipendente, elected in the ranks of the PCI.

PROFILI

Enrico Faini ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia medievale presso l'Università di Firenze. In seguito è stato borsista presso il Deutsches Historisches Institut di Roma e ha insegnato Storia della Chiesa medievale presso l'Istituto superiore di scienze religiose "Ippolito Galantini" di Firenze. Insegna Lettere nella scuola secondaria di primo grado. I suoi interessi vertono sulla storia politico-sociale dei secoli X-XIII e sulla cultura del ricordo nel contesto dei Comuni italiani. Tra le sue pubblicazioni: *Firenze nell'età romanica (1000-1211). L'espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il territorio* (Firenze 2010) e *Il sistema politico dei Comuni italiani (secoli XII-XIV)* (con J.C. Maire Vigueur, Milano 2010).

Francesco Salvestrini insegna Storia medievale presso l'Università di Firenze. Già direttore della Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo in San Miniato, fa parte del comitato scientifico di varie istituzioni culturali e riviste. Le sue ricerche riguardano la storia delle istituzioni ecclesiastiche, in particolare del monachesimo vallombrosano e cistercense, gli statuti municipali, l'erudizione e la storiografia sulla Toscana medievale e protomoderna, la storia dell'Italia comunale. Fra le sue pubblicazioni più recenti: *Libera città su fiume regale. Firenze e l'Arno dall'Antichità al Quattrocento* (Firenze 2005); Disciplina caritatis. *Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna* (Roma 2008); *I Vallombrosani in Liguria* (Roma 2010); *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)* (Milano-Lecco 2011).

Lorenzo Tanzini, ricercatore di Storia medievale presso l'Università di Cagliari, è segretario dell'«Archivio storico italiano». Ha pubblicato vari studi di storia dei poteri territoriali, delle istituzioni, delle pratiche giudiziarie e della cultura politica nell'Italia tardomedievale, tra cui: *Alle origini della Toscana moderna* (Firenze 2007), *Ad statutum florentinum* (con Daniele Edigati, Pisa 2009), *Dai comuni agli stati territoriali* (Parma 2010), *Il sangue e la fortuna* (Firenze 2011). Ha curato volumi miscellanei e atti di convegni tra i quali *La Valdambra nel Medioevo* (Firenze 2011), *Mercatura è arte* (con Sergio Tognetti, Roma 2012), *Poteri centrali e autonomie nella Toscana medievale e moderna* (con Giuliano Pinto, Firenze 2012), *La parola utile* (con Duilio Caocci, Rita Fresu e Patrizia Serra, Roma 2012).

Isabella Gagliardi è ricercatrice di Storia medievale presso l'Università di Firenze. Si occupa di storia delle istituzioni ecclesiastiche e dei movimenti religiosi della cristianità tardomedievale e della prima età moderna; del culto dei santi e della trasmissione della memoria agiografica; di storia della formazione delle coscienze indagata attraverso i testi di ambito religioso. Tra le sue pubblicazioni: *I «Pauperes Yesuati» tra esperienze religiose e conflitti istituzionali* (Roma 2004);

ISSN 1824-2545 (online)
© Firenze University Press

«Li trofei della croce». L'esperienza gesuata e la società lucchese tra Medioevo e Età Moderna (Roma 2005); *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento* (Firenze 2007).

Anna Scattigno, già ricercatrice presso il Dipartimento di Studi storici e geografici dell'Università di Firenze, svolge ricerca nell'ambito della storia religiosa dell'età moderna e contemporanea e ha al suo attivo numerosi saggi e curatele, quest'ultime inerenti all'altro suo campo d'interesse, la storia delle donne in età contemporanea. Per gli studi di storia della mistica e della santità femminile ha pubblicato di recente presso le Edizioni di Storia e Letteratura *Sposa di Cristo. Mistica e comunità nei Ratti di Caterina de' Ricci. Con il testo inedito del XVI secolo*, Roma 2011.

Maria Pia Paoli è ricercatrice di Storia moderna presso la Scuola Normale Superiore. Le sue ricerche e campi di interesse riguardano la storia sociale, culturale e religiosa dell'età moderna. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Saperi a confronto nell'Europa dei secoli XII-XIX*, a sua cura (Pisa 2009); con Paolo Broggio, *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna* (Roma 2011); *Sante di famiglia. "Notizie istoriche" e agiografie femminili della Firenze dei secoli XVII-XVIII*, in *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc.XV-XVII*, a cura di G. Zarri, N. Baranda Leturio (Firenze 2011); insieme a Luciano Cinelli o.p. gli atti del convegno su *Antonino Pierozzi OP (1389-1459)*, monografico di «Memorie domenicane», XLIII (2012).

Pietro Domenico Giovannoni, dottore di ricerca in Storia religiosa, è docente di storia e di filosofia nelle scuole superiori. Tra le sue pubblicazioni: *"A Firenze un concilio delle nazioni". Il primo Convegno per la Pace e la Civiltà Cristiana* (Firenze 2007); *La Pira e la civiltà cristiana tra fascismo e democrazia (1922-1944)* (Brescia 2010); *Fra Trono e Cattedra di Pietro. Antonio Martini arcivescovo di Firenze nella Toscana di Pietro Leopoldo, 1781-1792* (Firenze 2010).

Marco Manfredi è docente a contratto di Storia contemporanea presso l'Università di Pisa. È stato collaboratore del Centro Romantico del Gabinetto G.P. Vieusseux di Firenze e ha pubblicato saggi sulla storia della religiosità e della Chiesa in Toscana e sulla cultura italiana nell'età della Restaurazione. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *La ricezione di Sismondi nella cultura italiana della Restaurazione*, in F. Sofia (a cura di), *Sismondi e la nuova Italia* (Firenze 2012); *Note per una biografia intellettuale: Pellegrino Rossi nella cultura del suo tempo*, in M. Finelli (a cura di), *Pellegrino Rossi giurista, economista e uomo politico 1787-1848* (Soveria Mannelli 2011); *Liturgie del potere e liturgie della Chiesa. Vecchi e nuovi rituali nella Toscana napoleonica*, in C. D'Elia (a cura di), *Stato e Chiesa nel Mezzogiorno napoleonico* (Napoli 2011)

Marcello Garzaniti è professore di slavistica all'Università di Firenze e presidente dell'Associazione italiana degli slavisti. Ha svolto ricerche in Russia, Germania, Stati Uniti, Ucraina e Bulgaria. Autore di monografie e saggi, si occupa della storia culturale del mondo slavo, in particolare della letteratura della Slavia ortodossa. Fra le sue pubblicazioni più recenti si segnala: *Gli slavi. Storia, culture e lingue dalle origini ai nostri giorni*, Roma 2013.

Matteo Caponi è assegnista di ricerca in Storia contemporanea presso la Scuola Normale Superiore, con un progetto su *I 'segni della memoria' della Grande Guerra nello spazio ecclesiastico*. Tra i suoi contributi: *Una diocesi in guerra: Firenze (1914-1918)*, «Studi storici», L (2009) e *Il culto dei caduti nella Chiesa cattolica fiorentina (1914-1926)*, «Rivista di storia del cristianesimo», VIII (2011).

Francesco Dei è perfezionando in Storia presso la Scuola Normale Superiore, dove prepara una tesi sulla crisi della Chiesa gallicana negli anni della Grande Rivoluzione. Ha pubblicato alcuni saggi di storia politica e religiosa del Settecento francese e di storia politica e intellettuale del Novecento italiano, contribuendo all'*Atlante della letteratura italiana* curato per Einaudi da Sergio Luzzatto e Gabriele Pedullà.

Elena Mazzini ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia contemporanea all'Università di Firenze. È stata borsista presso l'Istituto Nazionale per la storia del movimento di Liberazione in Italia e presso la Scuola Normale Superiore, dove è attualmente assegnista di ricerca. Ha recentemente pubblicato i volumi *L'antiebraismo cattolico dopo la Shoah. Tradizioni e culture nell'Italia del secondo dopoguerra (1945-1974)* (Roma 2012) e *Ostilità convergenti. Stampa diocesana, razzismo e antisemitismo nell'Italia fascista* (Napoli 2013).

Alessandro Santagata ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia politica e sociale dell'Europa moderna e contemporanea all'Università di Roma Tor Vergata. Ha collaborato con la Fondazione per le Scienze religiose "Giovanni XXIII" di Bologna e sta attualmente svolgendo un corso post-dottorale presso l'École Pratique des Hautes études (EPHE) di Parigi. È post-doc rattaché al GSRL (Groupe Sociétés, Religions, Laïcités), afferente al CNRS. Le sue ricerche riguardano la storia del cattolicesimo politico in Italia; in particolare, si è occupato della storia della Democrazia cristiana in Emilia-Romagna e della ricezione politica del Concilio Vaticano II in Italia. A Parigi sta lavorando sulla dottrina sociale e il dibattito attuale sui beni comuni nella Chiesa.

Guido Panvini è dottore di ricerca in "Società, istituzioni e sistemi politici europei (XIX-XX secolo)" presso l'Università della Tuscia. Ha svolto attività di ricerca presso l'Università di Macerata ed è stato postdoctoral fellow alla Yale

University. Attualmente collabora con il gruppo di ricerca Prin *Pratiche, linguaggi e teorie della delegittimazione politica in Europa contemporanea* ed è docente a contratto presso l'Università della Tuscia. Autore di vari saggi sulla violenza politica e il terrorismo nell'Italia degli anni Settanta, ha pubblicato *Ordine nero, guerriglia rossa* (Torino 2009). I suoi ultimi studi riguardano il problema della violenza nel cattolicesimo, tema cui ha dedicato il volume *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano* (Venezia 2013.)

Giambattista Scirè è ricercatore in Storia contemporanea presso l'Università di Firenze. Tra le sue principali pubblicazioni: *La democrazia alla prova. Cattolici e laici nell'Italia repubblicana degli anni cinquanta e sessanta* (Roma 2005); *Il divorzio in Italia. Politica, chiesa, società civile dalla legge al referendum* (Milano 2007); *Il mondo globale come problema storico* (Bologna 2007); *L'aborto in Italia. Storia di una legge* (Milano 2008); *Poste: dal cavallo a internet* (Firenze 2008); *Gli indipendenti di sinistra. Una storia italiana dal Sessantotto a Tangentopoli* (Roma 2012).