

PIETRO DELCORNO*
Università di Bologna

PREDICATORI E MOLTTUDINI: DARE UN VOLTO ALLA FOLLA (SECOLO XIII)

RIASSUNTO – Partendo dalle celebri scene della predica di Antonio di Padova ai pesci e di Francesco d’Assisi agli uccelli, il contributo mette in luce come la predicazione dei Frati minori costituisse uno spazio discorsivo che dava voce e rappresentanza a nuovi segmenti della società urbana del Duecento. Dalle iniziative sperimentali di Francesco alle campagne di predicazione ben pianificate di Antonio di Padova e di Bertoldo di Ratisbona, i frati furono in grado di parlare a una società in profonda trasformazione, segnata da tensioni e paure. Le folle che si radunavano per ascoltare i predicatori erano mosse dalla percezione che ciò che veniva annunciato in un linguaggio accessibile era effettivamente rilevante per la loro vita. In qualche modo, all’interno di questo processo comunicativo, il predicatore si rivolgeva a una grande folla, eppure ogni persona tra gli ascoltatori – almeno in alcuni momenti – aveva l’impressione di essere il vero destinatario del discorso, come in una conversazione personale. Si sentivano cioè non parte di una folla indistinta, ma veri e propri interlocutori del predicatore.

PAROLE-CHIAVE: Francesco d’Assisi; Antonio di Padova; predicazione; città medievale; folla

ABSTRACT – Starting from the famous scenes of Antony of Padua’s sermon to the fishes and Francis of Assisi’s preaching to the birds, this article shows how the Friar minors’ preaching formed a discursive space that gave voice and representation to new segments of thirteenth-century urban society. From Francis’ experimental initiatives to Anthony of Padua’s and Berthold of Regensburg’s well-planned preaching campaigns, the friars were able to speak to a society undergoing profound transformation and marked by tensions and fears. The crowds gathering to hear the preachers were moved by the perception that what was being stated in an accessible language was actually relevant to their lives. Somehow, as part of this communicative process, the preacher addressed a large crowd and yet each person in the audience – at least at some points – had the impression that he or she was the preacher’s actual addressee, as in a personal conversation. That is to say, they had the feeling that they were real interlocutors, not a shapeless mob.

KEYWORDS: Francis of Assisi; Antony of Padua; preaching; Medieval city; crowd

* ✉ pietro.delcorno3@unibo.it;  <https://orcid.org/0000-0002-1556-3215>

1. *Moltitudini di pesci e uccelli*

Non posso non partire dall'immagine scelta per il ciclo di incontri in cui è inserito questo mio contributo.¹ Se il titolo della rassegna parla di 'moltitudini' e di 'umanità', in maniera provocatoria, la litografia di Oskar Laske (1874-1951) che campeggia mostra un uomo solo, un frate, con il sole che sorge a circondargli la testa (un santo, o forse un eroe socialista), mentre si rivolge sì a una moltitudine, ma di pesci e bestie acquatiche di ogni specie e forma: razze e anguille, squali, pesci spada e cavallucci marini, foche, alligatori e perfino pesci volanti e ippopotami (Fig. 1, qui alla p. 17).

Chi ha una qualche familiarità con le storie di frati, immediatamente riconosce la scena, cogliendo un'altra suggestione. L'immagine mostra un protagonista delle origini dell'Ordine. A predicare ai pesci è frate Antonio di Padova / da Lisbona, uomo legato per varie vicende al mare; l'episodio è accaduto a Rimini, secondo la versione dominante che si legge nelle *legendae*. Si predica ai pesci per parlare agli uomini, come vedremo. L'alternativa c'era, perché lo stesso artista – affascinato dagli animali – non manca di produrre un'immagine gemella, raffigurando la predica di Francesco agli uccelli, con abbondanza di coloratissimi pappagalli; e anche in questo caso, il sole a fare da aureola al protagonista (Fig. 2, qui alla p. 17). Un tema iconografico famosissimo, tra quelli che – a partire da metà Duecento fino ad oggi – hanno segnato come forse nessun altro l'immaginario, anche popolare, riguardo a Francesco d'Assisi.²

Di norma siamo abituati a guardare queste immagini – tanto più queste versioni idilliache o naïf di inizio Novecento³ – come segno di un rapporto armonico con la natura, anzi: con il creato. Del resto è in questa direzione che spingono le *legendae* di san Francesco, a partire dal primo racconto fattone da Tommaso da Celano (*Vita*, 58) dove la predica agli uccelli diventa un'esortazione per loro a lodare Dio e – secondo l'agiografo – l'inizio di un'inedita pratica di predicazione, non più rivolta "solo" agli umani, ma a ogni creatura (volatili, animali, rettili), perfino a quelle inanimate,

¹ Riprendo qui l'intervento presentato nel ciclo *Moltitudini: Francesco, i frati e l'umanità*, promosso dall'Officina San Francesco Bologna nella primavera 2023. Vista l'origine, il contributo mantiene uno stile discorsivo, limitandosi a rimandi bibliografici essenziali. Ringrazio Francesco Santi e fra Maurizio Bazzoni per il cortese invito e la pacata sollecitazione a sviluppare per iscritto quanto detto a voce. Il tema affidatomi non può che rimandare a M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2005, lavoro a cui sono affezionato e che resta, forse, la più efficace presentazione del rapporto simbiotico tra predicatori e moltitudini nell'Italia tardomedievale.

² Si veda C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 233-268.

³ Le immagini sono in realtà prodotte (in alcune delle loro versioni) all'ombra della Prima guerra mondiale, combattuta da Laske come ufficiale in Galizia e sul fronte dell'Isonzo. Ricavo i brevi tratti biografici che lo riguardano dal sito della galleria Kunsthandel Widder: <https://www.oskarlaske.at/> (ultimo accesso: 21 agosto 2023). Il fronte della Galizia è ritratto in alcuni suoi disegni, come quello riprodotto nella rivista «Life», LVI, n. 19, 8 May 1964, pp. 78-79, in uno speciale dedicato alla Prima guerra mondiale (50° dal suo inizio), mentre nel 2002 a Vienna, nel Kriege Museum, si è tenuta la mostra *Oskar Laske und der erste Weltkrieg*. Non ho avuto accesso al catalogo: *Nicht größer als eine Ameise: Oskar Laske und der erste Weltkrieg*, Wien, Heeresgeschichtliches Museum, 2002.



Fig. 1 – O. LASKE, *Fischpredigt* (litografia, 1914): Wien, Wien Museum, 225728 (immagine di pubblico dominio, via Creative Commons; <https://sammlung.wienmuseum.at/en/object/356807/>).



Fig. 2 – O. LASKE, *Die Vogelpredigt* (litografia, ca. 1910): Wien, Wien Museum (immagine di pubblico dominio, via Creative Commons; <https://sammlung.wienmuseum.at/en/object/192699/>).

tutte invitate «a lodare e ad amare il Creatore». Si può dire che si è qui alla radice di quella lode cosmica che si condensa nel *Cantico di frate Sole* – anche se va notato che in quel mirabile testo di animali non si parla affatto.⁴

Chi è esperto di fonti francescane ricorderà la versione assai più inquietante – quasi apocalittica – della predica agli uccelli.⁵ Un monaco e cronista inglese, Ruggero di Wendover, morto pochi anni dopo Francesco, racconta come – subito dopo avere faticosamente ottenuto da Innocenzo III l'approvazione della missione della propria *fraternitas* – frate Francesco provi a predicare a Roma, incontrando disprezzo, scherno, distrazione. Reazioni che egli ritiene vengano rivolte non tanto a sé, ma «al Redentore di cui vi annuncio il Vangelo», cosa questa inammissibile, tanto da annunciare ai romani che per denunciare la desolazione delle loro anime si sarebbe rivolto piuttosto a bestie e uccelli. È qui che troviamo un Francesco che si pone ai margini della città, tra i rifiuti, rivolgendosi a cornacchie, avvoltoi, gazze – uccelli ambigui, intenti a razzolare tra le carcasse («in morticinis») – ai quali denuncia che «i miserabili cittadini di Roma hanno disprezzato la predicazione» della parola di Dio, alludendo a un nuovo diluvio universale.⁶ Francesco adotta la retorica della minaccia, agendo con un gesto da profeta biblico. La moltitudine di uccelli («*avium multitudo*»), stando al racconto, si pose in cerchio, fin troppo ordinata, guardandolo in assoluto silenzio per un'intera mezza giornata. La scena si ripeté per tre giorni, fino a quando il popolo e il clero romano – mossi dallo spettacolo inquietante – «accorsero in gran folla e introdussero in città l'uomo di Dio con grande venerazione», pronti finalmente ad accogliere la sua parola. Conquistata Roma, la fama sarebbe poi dilagata in tutta Italia.⁷

Il racconto della predica ai pesci di Antonio ha una dinamica simile. Con un elemento in più: a Rimini, Antonio si trova a fronteggiare una moltitudine di stolti e insipienti, certo, ma anche una moltitudine di eretici – quanto di più allarmante possa esserci per un uomo di Chiesa del Duecento.⁸

⁴ Assenza notata e discussa in F. CARDINI, *Francesco d'Assisi e gli animali*, «Studi francescani», LXXVIII, 1981, pp. 7-46.

⁵ Si veda C. FRUGONI, *A proposito della predica di san Francesco agli uccelli*, in *Come l'orco della fiaba. Studi per Franco Cardini*, a cura di M. Montesano, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2010, pp. 407-416, e più estesamente EAD., *Francesco e l'invenzione delle stimmate* cit., pp. 246-252 (dove si ricorda anche il racconto in parte simile contenuto nella cronaca di Richerio di Sens). Il primo a richiamare l'attenzione su tale aspetto è stato F. D. KLINGENDER, *St. Francis and the Birds of the Apocalypse*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XVI, 1953, pp. 13-23.

⁶ FRUGONI, *L'invenzione delle stimmate* cit., pp. 251-252, propone una duplice lettura del riferimento biblico ai «giorni di Noè». Nel testo di Ruggero di Wendover mi pare domini la minaccia (riconducibile a *Eu. Luc.* 17, come sottolinea Frugoni).

⁷ MATTHEW PARIS, *Chronica maiora*, III: *A.D. 1216 to A.D. 1239*, a cura di H. R. Luard, London, Longman *et al.*, 1876, pp. 132-133. Per un inquadramento di questa fonte, si veda M. ROBSON, *Francis and the Friars Minor in the Monastic Chronicles of Roger of Wendover and Matthew Paris (1217-59)*, in *Frate Francesco e i Minori nello specchio dell'Europa*, Spoleto, CISAM, 2015, pp. 81-120.

⁸ Se da un lato il racconto si pone in consapevole dialogo con quello della predica agli uccelli di Francesco, la presenza degli eretici lo rende profondamente differente. Nelle *legendae* antoniane, proprio il confronto vittorioso con gli eretici a Rimini è il dato più risalente, fin dalla *Vita prima* databile al 1232 (cfr. *Assidua*, 9), là dove il miracolo dei pesci compare solo in pieno Trecento, prima collocandolo nei pressi di Padova nella *Rigaldina* (scritta da frate Jean Rigaud intorno al 1300, il quale afferma di attingere il racconto da *exempla* antoniani che circolavano all'epoca) e poi ponendolo a Rimini nella versione più compiuta datane

Stando al racconto fornito nei trecenteschi *Actus beati Francisci et sociorum eius*, le sue prediche non ebbero effetto e – tragedia massima per un oratore – le persone «disdegnavano di prestargli ascolto». ⁹ Uscendo dalla città infetta e ponendosi alla foce del fiume, il predicatore lusitano si rivolge alla moltitudine dei pesci («piscium multitudo») che, emergendo con il capo fuori dall'acqua, si radunano ordinati, per diverse classi di grandezza, «come un esercito schierato a battaglia», si dice echeggiando la Scrittura. ¹⁰ Una descrizione che troverà efficaci e mutevoli visualizzazioni (Fig. 3-5, qui alle pp. 20-21). ¹¹ Predicare a queste creature serve primariamente ad ammonire gli eretici (e la città che li ospita), tanto che secondo la *legenda* l'esordio del sermone sarebbe: «Ascoltate la parola

negli *Actus beati Francisci et sociorum eius*, databili al 1331-37. Per questi testi e un loro inquadramento, si veda *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano*, a cura di M. T. Dolso, Padova, Editrici Francescane, 2014. Sulla costruzione ed evoluzione di questo episodio agiografico, si veda A. RIGON, *Scritture e immagini nella comunicazione di un prodigio di Antonio di Padova: la predica ai pesci*, in *La comunicazione del sacro (secoli IX-XVIII)*, a cura di A. Paravicini Bagliani e A. Rigon, Roma, Herder, 2008, pp. 111-142, dove si osserva come Rigaud ponga esplicitamente l'episodio in relazione alla predica di Francesco agli uccelli, in maniera da favorire il «processo di avvicinamento» tra i due santi (p. 117). Il nesso tra uccelli e pesci è rafforzato dal loro essere creati nello stesso giorno, cosa che viene enfatizzata anche nei sermoni di Antonio di Padova, dove le due tipologie di creature raffigurano rispettivamente i contemplativi e gli attivi (cfr. p. 118). Sul tema della lotta antieretica nell'agiografia antoniana, si veda G. G. MERLO, *La santità di Antonio e il problema degli eretici*, «Il Santo», XXXVI, 1996, pp. 187-203 (edito anche in *“Vite” e vita di Antonio di Padova*, a cura di L. Bertazzo, Padova, Centro Studi Antoniani, 1997).

⁹ *Atti del beato Francesco e dei suoi compagni*, a cura di F. Sedda, in *Fonti agiografiche cit.*, pp. 517-657: 608-610, cap. 45; testo latino di questo capitolo in appendice a RIGON, *Scritture e immagini cit.*

¹⁰ Il rimando è alla descrizione della sposa in *Cant.* 6, 3, con possibile valenza nell'indicare la Chiesa militante. Le note al testo curate da Sedda sottolineano come all'interno degli *Actus* l'immagine serva a descrivere i frati radunati in capitolo, insistendo sul linguaggio militare. Anche in quel caso, si parla di una moltitudine ordinata, disciplinata, paragonata a un accampamento militare, pronta poi ad ascoltare la predicazione di Francesco, definito certo un pastore del gregge, ma anche un condottiero che ha voce di tromba (*Actus*, 20). Antonio Rigon suggerisce di vedere nella minuziosa descrizione dei pesci di diverse dimensioni (maggiori, medi, piccoli) che prendono posto in maniera ordinata e pacificata una raffigurazione simbolica di «un'assemblea cittadina ripartita in gruppi sociali distinti ma pacificati», potendo questa allusione contare anche sulla connotazione eretica che il dissenso politico aveva acquistato nel contesto discorsivo italiano: RIGON, *Scritture e immagini cit.*, pp. 123-125.

¹¹ Particolarmente interessante la risemantizzazione visiva dell'episodio nel Cinquecento, dove gli eretici non sono il *populum civitatis*, ma i forestieri (mori, ebrei, musulmani); cfr. RIGON, *Scritture e immagini cit.*, p. 137 (in riferimento alla tela dipinta da Paolo Veronese intorno al 1580). In tale direzione va anche l'affresco seicentesco nel portico del convento di S. Francesco a Bologna (Fig. 4). Una prima raffigurazione degli eretici in abbigliamento orientale-turchesco si trova nelle scene di una stampa databile tra 1510-70, dove nella predica ai pesci (di un corruciato giovane Antonio) compare un uomo con un turbante, accompagnato da un'altra figura che ostinatamente si volge altrove (Fig. 5); su questa incisione si veda L. ANDERGASSEN, *L'iconografia di sant'Antonio di Padova dal XIII al XVI secolo in Italia*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2016, pp. 378-380. Andergassen propone una datazione al secondo Cinquecento, mentre la scheda del British Museum di Londra suggerisce 1510-20 (https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1857-0411-5; ultima consultazione: 21 agosto 2023). L'unico dato certo è la dipendenza di diversi particolari dalla *Piccola passione* di Albrecht Dürer (1511).



Fig. 3 – G. TRANZAPANI, *Predica ai pesci* (affresco, 1519): Padova, Basilica del Santo, atrio della sacrestia (fotografia di G. Deganello / Archivio fotografico “Messaggero di S. Antonio”; per gentile concessione del Centro Studi Antoniani, Padova).



Fig. 4 – *Sant'Antonio di Padova predica ai pesci* (affresco, secolo XVII): Bologna, Convento di S. Francesco dei Frati minori, portico esterno (fotografia dell'autore).



Fig. 5. – *Sant'Antonio di Padova predica ai pesci* (dettaglio tratto dall'incisione *San Antonio di Padova con scene dei suoi miracoli*, Padova?, post 1511): London, British Museum, 1857,0411.5, foto nr. 37749001 (© The Trustees of the British Museum).

del Signore, o pesci del mare e del fiume, perché gli eretici infedeli disdegnano di ascoltare». E visto il tema acquatico, anche in questo caso non manca un'allusione al diluvio che, pure inserita tra i motivi biblici per i quali i pesci devono essere grati al Signore, suona anche come velata minaccia, ricordando la devastante punizione scatenata da Dio contro una società umana corrotta e sorda.

Anche in questo racconto, il prodigio smove la folla – eretici inclusi – che accorre, si siede ai piedi di Antonio e chiede di predicare (anche) a loro, lì alla foce del fiume, replicando le scene evangeliche in cui Gesù parlava tra reti da pesca e barche.¹² Inutile aggiungere, trattandosi di un racconto agiografico, che il sermone del santo convertirà tutti gli eretici. Nel complesso, anche se negli *Actus* dialoga con la pacificante predica agli uccelli di Francesco, l'episodio della predica ai pesci ha notevoli elementi di contatto con il racconto fatto da Ruggero di Wendover, perché in entrambi i casi l'ostilità di una città divenuta «luogo dell'incomunicabilità» è vinta attraverso il rivolgersi agli esseri bruti e la loro prodigiosa risposta.¹³

Riguardo alla predica agli avvoltoi e ai corvi, ho parlato di scenario apocalittico. Diversi studiosi hanno infatti rilevato come il racconto di Ruggero di Wendover alluda a una scena dell'Apocalisse, dove un angelo di Dio – dopo la caduta di Babilonia – invita uccelli simili a radunarsi per divorare le carni di tutti i nemici di Dio, di re e principi che non hanno obbedito alla sua parola.¹⁴ La vista del radunarsi degli uccelli immobili in un campo o quella dei pesci che salgono a galla e – finita la predica – gridano («aliqui pisces voces emictebant») contiene un elemento di sovvertimento dell'ordine naturale: smettono di volare, smettono di nuotare. Nella cultura dell'epoca poteva essere visto come un prodigio allarmante. Allarmante non in senso generico, ma con un riferimento alla fine del mondo. Del resto, sono secoli in cui diventa immensamente popolare lo schema dei quindici segni della fine del mondo, una sorta di count-down apocalittico che presenta il disgregarsi del cosmo in vista del giudizio universale.¹⁵ Schema che conobbe anche prodigiose raffigurazioni (Fig. 6, qui alla p. 23).¹⁶

¹² L'agiografia sanfrancescana conosce una predicazione dalla barca, da dove Francesco si rivolge alle folle che a Gaeta si accalcano sulla riva del mare: cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior*, XII, 6.

¹³ Lo osserva RIGON, *Scritture e immagini* cit., p. 121.

¹⁴ Cfr. *Apoc.* 18, 1-2 e 19, 17-21. Roma – in quanto corrotta e sorda alla parola di Dio – sarebbe quindi implicitamente associata all'apocalittica Babilonia. Su come il passo di *Apoc.* 19 venga letto in riferimento alla predicazione nel *Commento all'Apocalisse* di Alessandro Minorita (databile al 1235-42) si veda FRUGONI, *A proposito della predica* cit., pp. 410-412.

¹⁵ Lo schema conosce antecedenti altomedievali (nella forma di sette giorni/segni) e si sviluppa tra i secoli XI e XII, venendo attribuito – fin dalle prime attestazioni (tra cui Pier Damiani, in una lettera-trattato databile al 1062) – a Girolamo, che lo avrebbe ricavato «in annalibus Hebraeorum». Immensa popolarità gli diede l'inserimento nella *Historia scolastica* di Pietro Comestor († 1179) e poi nel capitolo di apertura della *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze, dedicato all'Avvento. Lo studio di riferimento resta W. W. HEIST, *The Fifteen Signs Before Doomsday*, East Lansing, Mi., Michigan State College Press, 1952, mentre per la tradizione altomedievale si veda M. MCNAMARA, *The (Fifteen) Signs Before Doomsday in Irish Tradition* (2007), nel suo *The Bible and the Apocrypha in the Early Irish Church (A.D. 600-1200)*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 783-828.

¹⁶ Una delle più notevoli (anche per l'evidente funzione didattico-pastorale) è una vetrata (ca. 1410) nella parrocchia di All Saints Church a York dove le immagini sono combinate con citazioni tratte dal diffuso poema devozionale *Prick of Conscience* (secolo XIV); si veda S. ROZENSKI, *A Light to Lighten the Gentiles: Stained Glass, "The Prick of Conscience", and Theological Double Vision in All Saints (North Street), York*, in *Devotional Interaction in Medieval England and Its Afterlives*, a cura di E. A. Foster, J. Perratore e St. Rozenski, Leiden, Brill, 2018, pp. 285-308. In Italia vanno segnalate le eccezionali miniature eseguite da Cristoforo de Predis nel cosiddetto *Leggendario Sforza* (Milano 1476) oggi conservato alla Biblioteca Reale di Torino (ms. Varia 124).



Fig. 6 – I pesci che escono dall'acqua e gridano, dettaglio dalla *Vetrata sui quindici segni della fine* (ca. 1410): York, All Saints Church, North Street (fotografia dell'autore).

Due dei segni dell'avvicinarsi della fine sono proprio quelli appena menzionati. Così scrive per esempio la *Legenda aurea* (seguo qui un volgarizzamento trecentesco):¹⁷

Il terzo die li pesci del mare appariranno disopra, e metteranno sì grandi muggi ch'andranno insino al cielo, e i loro muggi solo Iddio intenderà [...] Il quinto die gli alberi e l'erbe daranno gocciole di sangue, e – secondo che alcuni dicono – tutti gli uccelli si raguneranno ne' campi, catuna schiatta per sé, nel suo ordine, non mangiando, né beendo, ma spaventosi aspettando l'avvenimento del giudice.

¹⁷ Testo edito in P. DIVIZIA, *I quindici segni del Giudizio: appunti sulla tradizione indiretta della "Legenda aurea" nella Firenze del Trecento*, in *Studi su volgarizzamenti italiani due-trecenteschi*, a cura di P. Rinoldi e G. Ronchi, Roma, Viella, 2005, pp. 47-64, cui rimando per la circolazione in volgare di questo schema apocalittico, trasmesso anche da un capitolo aggiunto al *Della miseria dell'uomo* di Bono Giamboni e dal *Libro di varie storie* di Antonio Pucci.

Prima di proseguire, è utile considerare ancora il racconto di Ruggero di Wendover, ripreso da Matthew Paris, perché Francesco e i suoi frati – per come lui li ha conosciuti – sono anzitutto dei predicatori. Nella sua *Cronaca*, arrivato al 1207, dice infatti: «In questi giorni sono comparsi dei predicatori, che portano il nome di Minori».¹⁸ E anche il suo Francesco è prima di tutto un predicatore che porta il suo annuncio nelle parrocchie «e negli altri luoghi di incontro dei fedeli» (notazione importante: si va dove sono le persone) e, dopo il racconto della predica romana, parlando del successo che ha la sua proposta di vita dice che «in poco tempo, questo Ordine di frati, che sono chiamati Minori», chiosa Matthew Paris, «è cresciuto assai di numero nel mondo intero»,¹⁹ insistendo ancora sulla predicazione nei borghi e nelle città, nelle parrocchie e nelle campagne, e anche verso i non cristiani – con missioni verso i pagani e i “saraceni”.²⁰ Dei *praedicatores* che insieme sono un Ordine di frati dice, con un’espressione assai prossima a quella usata negli stessi anni da un attento osservatore come Jacques de Vitry († 1240).²¹ E per fortuna all’epoca non c’erano questioni di copyright, visto che sarebbe il nome ufficiale dei “cugini” dell’*Ordo* fondato da Domenico di Guzmán.

2. *Moltitudini e inquietudini*

Sedotto dall’immagine scelta dagli organizzatori per il ciclo di incontri, ho subito trattato questi due famosi episodi di predicazione. È però forse opportuno inquadrare il contesto storico in cui si muovono questi personaggi, senza darlo per scontato. Alcuni elementi sono già emersi: le moltitudini di uomini e donne sono legate soprattutto alle città, fatte anche di luoghi marginali (Francesco che si aggira nella “discarica” di Roma, Antonio sulla spiaggia di Rimini). Città cristiane, ma che possono essere abitate da ascoltatori ostinati, siano essi fedeli intiepiditi o – cosa più insidiosa – eretici.

¹⁸ «Sub his diebus praedicatores, qui appellati sunt Minores, favente papa Innocentio, subito emergentes terram repleverunt; habitantes in uribus et civitatibus deni et septeni, nihil omnino possidentes, de evangelio viventes, in victu et vestitu paupertatem nimiam praeferentes, nudis pedibus incedentes, maximum humilitatis exemplum omnibus praebuerunt. Diebus autem dominicis et festivis, de suis habitaculis exeuntes, praedicaverunt in ecclesiis parochialibus evangelium verbi, edentes et bibentes quae apud illos erant, quibus officium praedicationis impendebat»: MATTHEW PARIS, *Chronica maiora*, II: *A.D. 1067 to A.D. 1216*, a cura di H. R. Luard, London, Longman *et al.*, 1874, p. 511.

¹⁹ «Crevit igitur in brevi hic Ordo fratrum praedictorum, qui Minores dicuntur, per orbem universum»: ID., *Chronica maiora*, III cit., p. 133.

²⁰ Il tema non viene qui affrontato, perché oggetto di un’altra relazione tenuta nel ciclo di incontri dedicato a *Moltitudini: Francesco, i frati e l’umanità* e presentata in questo stesso fascicolo: cfr. P. SILANOS, *Moltitudini, identità e alterità. Da Francesco all’Ordine dei Frati minori*, «Artes – Rivista di Arte, Letteratura e Musica dell’Officina San Francesco Bologna», II, 2023, pp. 41-56 (<https://doi.org/10.6092/issn.2974-7287/18295>).

²¹ «Haec est vere religio pauperum Crucifixi et Ordo praedicatorum, quos Fratres minores appellamus»: JACQUES DE VITRY, *Historia Occidentalis*, II, 32, cit. in L. LEMMENS, *Testimonia minora saeculi XIII de s. Francisco Assisiensi*, ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1926, p. 81. Ringrazio Maria Teresa Dolso che ha richiamato la mia attenzione sulla vicinanza di questo passo.

In un certo senso, proprio tra i secoli XII e XIII possiamo parlare di un inedito farsi avanti della folla. Nuove schiere di donne e uomini entrano sul palcoscenico della storia e vi lasciano una traccia visibile, anche documentaria, cosa che ci permette uno sguardo ravvicinato alle loro vite, sostanzialmente inimmaginabile per i secoli precedenti.²² Complessivamente, si tratta di processi di profondo cambiamento, attraversati da tensioni, allarmi, paure. Moltitudini fa rima con inquietudini.

Sono secoli, lo sappiamo, segnati anzitutto da una lunga fase di crescita – economica e demografica – e, probabilmente, dall'aumento delle differenze sociali ed economiche, anche se queste risultano più difficili da misurare con certezza.²³ Grandi ascese sociali, grandi ricchezze, certo, ma anche profondi e nuovi baratri di miseria. Prendiamo la crescita delle città, così caratteristica per l'Italia e per gli spazi che – non senza tensioni mai sopite²⁴ – i frati eleggeranno come luogo privilegiato di vita e impegno sociale, culturale, religioso. Le città sono infatti luoghi in cui la crescita demografica ed economica non solo è palpabile, ma diventa perfino visibile nelle concrete trasformazioni urbanistiche.

Pensiamo a Bologna.²⁵ Per secoli era vissuta dentro una minuscola cerchia di mura: «un guscio di pietra».²⁶ Poi, all'alba del secolo XII, appena fuori da essa compare – quasi come un totem alieno, da *2001 Odissea nello spazio* – una torre alta circa 100 metri, poi detta degli Asinelli.²⁷ Tre volte più alta di quello che all'epoca era il campanile del vescovo. Il tutto quando la città racchiusa dalle mura era larga sì e no 400 metri. Lungo un secolo, sotto la spinta demografica – e le esigenze belliche

²² Si tratta, come noto, di una profonda rivoluzione nella produzione e conservazione della documentazione scritta, su cui si veda il quadro fornito in P. CAMMAROSANO, *Italia medievale: struttura e geografia delle fonti scritte*, 2^a ed., Roma, Carocci, 2016.

²³ Un quadro aggiornato è stato proposto dal gruppo di ricerca che ha studiato la mobilità sociale nei secoli XII-XV in Italia. Tra le loro pubblicazioni, segnalò: *La mobilità sociale nel Medioevo italiano: competenze, conoscenze e saperi tra professioni e ruoli sociali (secc. XII-XV)*, a cura di L. Tanzini e S. Tognetti, Roma, Viella, 2016, e *Social Mobility in Medieval Italy (1100-1500)*, a cura di S. Carocci e I. Lazzarini, Roma, Viella, 2018. Di recente la riflessione storiografica ha iniziato a mettere a fuoco, in maniera specifica, anche la dimensione discendente della mobilità sociale, come mostra il recente convegno dell'associazione "Micrologus" dedicato a *Chutes et revers de fortune: représentations et interprétations (XII^e-XV^e siècles)* (Genève, 8-10 febbraio 2023).

²⁴ Nel ciclo di incontri bolognesi il tema è stato affrontato ed è qui ripresentato da R. GAMBERINI, *Moltitudini e solitudini. Eremiti e folle tra i secoli XII e XIII*, «Artes – Rivista di Arte, Letteratura e Musica dell'Officina San Francesco Bologna», II, 2023, pp. 1-13 (<https://doi.org/10.6092/issn.2974-7287/18293>); mi limito qui a rimandare a G. G. MERLO, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, 2^a ed., Assisi, Porziuncola, 2007.

²⁵ L'esempio di Bologna è scelto per la sede in cui è stata svolta la presente relazione. Per un inquadramento si veda *Storia di Bologna, II: Bologna nel Medioevo*, a cura di O. Capitani, Bologna, Bononia University Press, 2007, e, per un rapido e aggiornato inquadramento, G. MILANI, *Bologna*, Spoleto, CISAM, 2012, in part. pp. 137-162.

²⁶ A. I. PINI, *Origine e testimonianze del sentimento civico bolognese* (1972), nel suo *Città, Chiesa e culti civici in Bologna medievale*, Bologna, CLUEB, 1999, pp. 193-232: 197. L'espressione è debitrice al magistero di Gina Fasoli.

²⁷ Oltre a quanto già indicato, si veda F. BOCCHI, *Lo sviluppo urbanistico*, in *Storia di Bologna, II cit.*, pp. 187-308: 208-212, e per un quadro sulle torri (incluse le tecniche di costruzione) *Le torri di Bologna: quando, come e perché*, a cura di G. Roversi, Bologna, Grafis, 2011.

della lotta contro l'imperatore Barbarossa († 1190) – si costruirà poi una nuova cerchia di mura, quella che chiamiamo dei Torresotti, sei volte più grande di prima. Un balzo enorme all'epoca, che permette anche, nel 1200, di sventrare un antico quartiere per aprire una piazza, pensata per contenere tutti gli abitanti della città. In realtà, mura e piazza presto non basteranno, perché la città continua a crescere: quando i Frati minori cercheranno dove sistemarsi, troveranno spazio fuori dalle nuove mura, in un'area – il Pratello – che si sta espandendo rapidamente.²⁸ Certo, ai nostri occhi, tutto questo è segno anzitutto di dinamismo, di vitalità; ma si tratta anche di un allargamento spaventoso, una folla di gente per cui lo spazio sembra non bastare mai.

Chi erano tutte queste persone? Ci si poteva fidare? Erano cioè *fideles*, secondo il linguaggio del tempo? È qui che, in quei decenni, si moltiplicano i segni di inquietudine rispetto alle moltitudini. Ne richiamo tre.

I primi li abbiamo già incontrati: gli eretici.²⁹ Cristiani che le gerarchie ecclesiastiche non riconoscevano come *fideles* o, cosa ancora più allarmante, persone che non riconoscevano la validità del discorso e delle istituzioni ecclesiali e che si organizzavano in forme diverse, autonome, potenzialmente antagoniste – percepite come profondamente destabilizzanti per l'ordine sociale. Lo smarrimento dato dallo scoprire che, proprio nel ventre delle città, si trovavano eretici di cui prima non si sapeva nulla, gente difficile da inquadrare e indomita, è reso plasticamente da una lettera che il canonico premostratense Evervino di Steinfeld invia a Bernardo di Clairvaux, nel 1143-44, per raccontare come «recentemente, presso di noi, vicino a Colonia, sono stati scoperti degli eretici».³⁰ Una delle cose che inquieta maggiormente Evervino è che questi eretici difendono le loro posizioni citando la Bibbia, rivendicano di essere loro a seguire il vero insegnamento degli apostoli e di Cristo e, soprattutto, sono pronti a morire per la propria fede. Anzi, quando la folla – stanca del protrarsi del dibattito dottrinale – afferrò i loro capi e li mise al rogo, essi – scrive Evervino – «affrontarono e sostennero il tormento del fuoco non solo con sopportazione, ma addirittura con gioia».

Alle spalle di questi fenomeni, almeno in parte, come sappiamo, vi era un enorme slancio di partecipazione dal basso, anche come un «moto di cultura [...] indice e insieme spinta di un più vivo lavoro intellettuale», di un attivarsi e reagire delle coscienze, per riprendere un noto passo di Gioacchino Volpe.³¹ Francesco stesso, e Chiara e molti altri, partecipano a questo dinamismo, potente, a tratti caotico. Un sommovimento magmatico percepito anzitutto come un pericolo da chi si ritiene incaricato a guidare e vigilare sulla *christianitas*. La prima reazione è serrare i ranghi, condannare, vietare. Nel 1184, la decretale *Ad abolendam* emanata da papa Lucio III è programmatica fin dall'incipit: «Per abolire la molteplice malvagità eretica». Il documento contiene un elenco disordinato di gruppi tra loro assai diversi, tutti condannati perché non inquadrati nella Chiesa. Il

²⁸ Si vedano i saggi qui indicati nelle note 27 e 29.

²⁹ Come agile e ricca introduzione al tema si veda G. G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, 2ª ed., Bologna, Il Mulino, 2011, e ora il più ampio *Eretiche ed eretici medievali*, a cura di M. Benedetti, Roma, Carocci, 2023.

³⁰ Seguo qui la traduzione fornita in M. MONTESANO, *Ai margini del Medioevo. Storia culturale dell'alterità*, Roma, Carocci, 2021, pp. 98-100.

³¹ G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV* (1922), Firenze, Sansoni, 1971, p. 54. Su questa affermazione, e per un recupero della dimensione religiosa che accompagna questo “mettersi in moto” di coscienze e cervelli, si veda MERLO, *Eretici ed eresie medievali* cit., dove non a caso il riferimento a Volpe apre e chiude il volume, e M. BENEDETTI, *Eresia e cultura. I processi contro Amedeo Landi, maestro d'abaco*, «Rivista storica italiana», CXXIX, 2017, pp. 820-841: 821-823.

testo è significativo per noi perché individua la comunicazione religiosa, la predicazione (e il suo controllo), come snodo centrale per rispondere a quella che è percepita come crisi sistemica.

Non erano però solo gli eretici a essere visti come un pericolo. Negli stessi decenni, la presenza degli ebrei nella società cristiana inizia a essere valutata in maniera nuova. Il Concilio lateranense IV (1215), nel canone 67 accusa i «perfidi ebrei» di essere particolarmente attivi nel campo dell'usura, tanto che «in breve tempo le ricchezze dei cristiani saranno esaurite». Inoltre, nel canone successivo constata con orrore che in alcune regioni non ci si distingue a prima vista – cosa che porterebbe a gravi promiscuità sessuali.³² Serve, insomma, chiarezza. La moltitudine va regolata, inquadrata. Ecco allora comparire la norma del segno distintivo sull'abito per marcare chi è e deve apparire diverso. Non solo. Si chiede alle autorità secolari di vietare agli ebrei una serie di comportamenti nei giorni in cui i cristiani commemorano la passione: in tali giorni, bisogna impedire agli ebrei di uscire di casa, di danzare, di ornarsi con sfarzo.³³ Dentro una società in profonda trasformazione, una antica ed esigua minoranza – che dovrebbe ormai essere parte di un orizzonte familiare – viene percepita come un pericolo, un'insidia, un corpo alieno, mettendo in crisi equilibri precedenti.³⁴

Non è solo l'alterità religiosa a essere guardata con sospetto. La città che si espande espelle anche le presenze sociali indesiderate, percepite come pericolose o improduttive. In questa prospettiva è paradigmatica la parabola dei lebbrosi che – pur oscillando «tra esclusione e solidarietà» – sono progressivamente emarginati dagli spazi urbani.³⁵ Basta lasciarli liberi di entrare ed elemosinare in città. Sono pericolosi, fanno paura, meglio governarli, dedicando loro spazi speciali, distanti. È una spinta sociale che la Chiesa recepisce e asseconda, decretando nel Laterano III (1179) di assegnare chiese e formare comunità solo per loro, provvedendo così ai loro bisogni spirituali. I lebbrosari diventano sempre di più spazi separati e controllati – anche se non isolati dalla società, con cui mantengono rapporti complessi e ambivalenti. Anche a Bologna, i luoghi dei lebbrosi si

³² Il discorso è esteso anche ai “saraceni” che vivono tra i cristiani.

³³ Per inquadrare tali canoni si veda G. TODESCHINI, *Gli ebrei e l'antigiudaismo nelle costituzioni del quarto Concilio lateranense: una ricapitolazione e un inizio*, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*, Spoleto, CISAM, 2017, pp. 351-366.

³⁴ Per un quadro relativo all'Italia, rimando a G. TODESCHINI, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma, Carocci, 2018, pp. 67-107 e, più di recente, sui prodromi di tale mutamento, ID., *La riforma della Chiesa, il papa e gli ebrei (XI-XII secolo): alle origini della rappresentazione dell'ebraismo come minaccia politica*, «Rivista storica italiana», CXXXIII, 2021, pp. 241-265.

³⁵ Riprendo il felice titolo di M. ROSSI, *Tra esclusione e solidarietà: lebbrosi e lebbrosari in Italia nel Medioevo*, in *Il Medioevo degli esclusi e degli emarginati: tra rifiuto e solidarietà*, a cura di I. Lori Sanfilippo e G. Pinto, Roma, ISIME, 2020, pp. 131-150. Il fenomeno è complesso e non uniforme, con notevoli oscillazioni cronologiche e varianti locali. In generale la storiografia più recente è concorde nel segnare tra la fine del secolo XII e l'inizio del XIII una mutazione della percezione dei lebbrosi nella società e una trasformazione delle politiche e istituzioni loro rivolte; si vedano in particolare *Malsani: lebbra e lebbrosi nel Medioevo*, a cura di G. De Sandre Gasparini e M. Rossi, Caselle di Sommacampagna, Cierre, 2012; G. DE SANDRE GASPARINI, *Fra i lebbrosi, in una città medievale. Verona, secoli XII-XIII*, a cura di R. Alloro, M. Cipriani e M. Rossi, Roma, Viella, 2020; e T. DURANTI, *Ammalarsi e curarsi nel Medioevo: una storia sociale*, Roma, Carocci, 2023, pp. 148-172.

allontanano, fino a confinarli a San Lazzaro di Savena, a quattro chilometri dalle mura.³⁶ Si potrebbe pensare anzitutto a norme di profilassi sanitaria, ma in realtà è il caso-pilota per una serie di norme verso altre categorie di indesiderati. Negli statuti cittadini – a Bologna come in altre città – i divieti ai lebbrosi verranno infatti progressivamente estesi a falsi mendicanti, ciechi, zoppi, indovini.³⁷ Sotteso non vi è tanto il timore di un contagio, del resto considerato improbabile anche per la lebbra, ma un allarme sociale rispetto a figure viste come moralmente ambigue.³⁸

3. Il “Testamento” di Francesco: un percorso

Menzionando lo statuto ambiguo assunto dai lebbrosi, ritroviamo lo sguardo – e le gerarchie di valori – del giovane Francesco. O meglio: il ricordo che lui ne ha trasmesso nel racconto con cui inizia il suo *Testamentum*, scritto alla fine della propria vita terrena, testo imprescindibile per cogliere come Francesco pensava e presentava sé stesso.³⁹ È un testo certamente tendenzioso, perché consciamente programmatico, ma proprio per questo ancora più significativo. Rileggiamone il famoso incipit:⁴⁰

³⁶ Ancora utile M. FANTI, *San Lazzaro. L'ospedale, la chiesa, il borgo*, in *San Lazzaro di Savena. La storia, l'ambiente, la cultura*, a cura di W. Romani, Bologna, Parma, 1993, pp. 193-215, dove si riporta un atto notarile del 1214 che fotografa la composizione della comunità.

³⁷ Su Bologna, rimando a P. DELCORNO, *Lazzaro e il ricco epulone: metamorfosi di una parabola fra Quattro e Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 68-72. Negli statuti del 1250 (con aggiunte successive) vi sono diverse rubriche sia sui lebbrosi (veri o falsi) sia sui falsi mendicanti, dove si fa divieto di ingresso in città e si stabilisce il controllo alle porte. Non si menziona ancora la comunità di S. Lazzaro, ma genericamente le case dei lebbrosi («domus leprosorum») del distretto. Negli statuti del 1288, nella rubrica «De pena tenentis leprosus, cecos, assidratos et hiis similes», si stabilisce che tali categorie non devono entrare in città, né stare nelle vicinanze; per i lebbrosi si indica che devono stare «in hospitale sancti Lazari». Gli statuti del 1335 riprendono, con minime varianti, le norme del 1288. Per un approfondimento in chiave comparativa si veda P. SILANOS, «*Homo debilis in civitate*». *Infermità fisiche e mentali nello spettro della legislazione statutaria dei comuni cittadini italiani*, in *Deformità fisica e identità della persona tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di G. M. Varanini, Firenze, Firenze University Press, 2015, pp. 31-91.

³⁸ Si veda più in generale G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli: malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2007.

³⁹ Per un primo orientamento, in una bibliografia sterminata, si vedano A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria* (2009), a cura di G. G. Merlo, Torino, Einaudi, 2010, pp. 139-143, e – importante anche da un punto di vista metodologico – G. MICCOLI, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi* (1983), nel suo *Francesco: il santo di Assisi all'origine dei movimenti francescani*, Roma, Donzelli, 2013, pp. 39-118. Una recente efficace sintesi sull'importanza e diversa gradazione degli scritti di Francesco in J. DALARUN, «*Corpus franciscanum*». *Francesco d'Assisi: corpo e scrittura*, Milano, EBF, 2023, pp. 5-29.

⁴⁰ «Dominus ita dedit michi fratri Francisco incipere faciendi penitentiam, quia cum essem in peccatis, nimis michi videbatur amarum videre leprosis, et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur michi amarum conversum fuit michi in dulcedinem animi et corporis; et postea parum steti et exivi de seculo»: FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, ed. critica a cura di C. Paolazzi, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2009, p. 394 (traduzione mia, basata in parte su quella fornita da Paolazzi).

Il Signore diede a me, frate Francesco, di iniziare a fare penitenza così: quando ero nei peccati mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e feci misericordia con loro. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza di animo e di corpo. E dopo, stetti un poco e uscii dal secolo.

Sostanzialmente, è il racconto di un guardare in faccia quanto prima – condividendo i valori della propria società – era visto come repulsivo, come altro da sé.⁴¹ Un guardare, anzi incontrare nella misericordia, quel lato oscuro della moltitudine che prima, con tutte le forze, si sarebbe voluto ignorare e trascurare. Accettare di vedere un volto sfigurato e riconoscerlo improvvisamente come umano, in un radicale sovvertimento di valori, col conseguente abbandono di ogni logica escludente e dominativa.⁴² È in fondo il racconto di un triplice movimento di uscita, un esodo a tappe: il Signore lo conduce fuori, dai lebbrosi; Francesco poi si allontana anche da loro e a quel punto realizza quanto avvenuto; da lì segue la decisione di uscire dal secolo. Per andare dove, per fare cosa?

La seconda azione – anzi, nel racconto, il secondo dono ricevuto da Dio – è la preghiera, che si allarga subito a tutto il mondo, come il breve testo ripete due volte: «Ti adoriamo, Signore Gesù Cristo, anche in tutte le tue chiese che sono in tutto il mondo, e ti benediciamo, perché con la tua santa croce hai redento il mondo».⁴³ Potremmo dire: Francesco esce dal secolo, ma si connette al mondo.

Nel passaggio successivo ritroviamo la predicazione, subito, tra le primissime azioni che connotano la sua esperienza religiosa, così come nel *Testamentum* vuole fissarla e trasmetterla ai suoi frati. La sequenza è: penitenza, preghiera, predicazione. Francesco rivendica infatti il dono di una fede ecclesiale, declinandola (marcando silenziosamente la distanza dai movimenti bollati come ereticali)⁴⁴ in piena obbedienza all'istituzione ecclesiastica, concretamente ai «sacerdoti che vivono

⁴¹ Del resto, anche nelle *legendae* non si avrà remore a dire che «la gente ha orrore dei lebbrosi sfatti dalle ulcere», come riferisce il racconto di Francesco a mensa con il lebbroso, in *Compilatio assisiensis*, cap. 22. Jacques de Vitry compara a martiri quanti, mossi dalla misericordia, fanno violenza a sé stessi assistendo i malati e «pro Christo sustinent infirmorum immunditias et fetorum molestias pene intollerabiles» (il fetore era manifestazione fortemente associata alla lebbra); l'associazione al martirio è sviluppata da Jacques de Vitry anche in un sermone rivolto ai lebbrosi, dove si dice che sostenere *patienter* tale malattia è per loro come un martirio che li purifica dai peccati; entrambi i testi sono discussi in M. WEHRLI-JOHNS, *Petrus Cantor und die Leprosen: Bibelexegese im Zeichen von Kirchenkritik und Buße*, in Malsani cit., pp. 9-24. Per i due sermoni *ad leprosos* di Jacques de Vitry, si veda N. BÉRIOU - FR. O. TOUATI, «Voluntate Dei leprosus». *Les lépreux entre conversion et exclusion aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles*, Spoleto, CISAM, 1991, pp. 101-128. Sull'orrore davanti alla vista dei malati sfigurati e la repulsione rispetto al fetore che connotava (anche) i lebbrosi, si veda DURANTI, *Ammalarsi e curarsi* cit., pp. 45-49.

⁴² Cfr. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi* cit., pp. 25-28. Si veda anche P. MARANESI, «Facere misericordiam». *La conversione di Francesco secondo il "Testamento"*, «Frate Francesco», LXIX, 2003, pp. 91-126.

⁴³ «Et Dominus dedit michi talem fidem in ecclesiis, ut ita simpliciter orarem et dicerem: "Adoramus te, Domine Jesu Christe, et ad omnes ecclesias tuas que sunt in toto mundo, et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum"»: FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti* cit., p. 394.

⁴⁴ Negli scritti di Francesco – come noto – mancano riferimenti espliciti agli eretici. Inoltre anche l'agiografia sanfrancescana evita di metterlo a confronto con gli eretici, un fatto notevole. In un corpus di *legendae* dove ci si prendono anche libertà notevoli nel riplasmare/attualizzare la figura di Francesco, tale assenza sembra indicare che la lotta contro l'eresia (anche nella fase *construens*, propositiva) venga ritenuta un

secondo la forma della santa Chiesa romana».⁴⁵ Dicendo cosa? Che lui non vuole predicare nelle parrocchie contro la volontà di questi preti, fossero pure ignoranti e peccatori.⁴⁶ Nello stesso passo, dopo l'esaltazione dei *sacerdotes*, in virtù del loro ruolo unico nel mediare il prodigio eucaristico, uguale dignità è data sia alla Scrittura (anche nella sua materialità, quasi sacramentale), sia ai teologi che, si dice, «amministrano le santissime parole divine» vivificando spiritualmente i fedeli.⁴⁷ Si parla cioè dei predicatori culturalmente formati, persone appunto come Antonio di Padova – cui proprio un paio d'anni prima (chiamandolo «mio vescovo», forse anche ironicamente) Francesco aveva dato il permesso (*placet*) di insegnare ai frati, con alcune cautele, «la sacra teologia».⁴⁸ Un insegnamento finalizzato, anzitutto, a svolgere al meglio quel compito di predicazione itinerante, sul modello apostolico, che aveva affascinato Francesco e che – si badi – nel *Testamentum* viene menzionato prima del dono della *fraternitas*, cioè come *proprium* già del solo Francesco.⁴⁹ Nei fatti, era stato «suo impegno più abituale, quello di appassionato evangelizzatore».⁵⁰ Su quale sia il messaggio, per Francesco non ci sono poi dubbi: il Vangelo, vissuto, reso evidente dalla scelta della povertà, della preghiera e del lavoro. E con un messaggio (oggi diremmo uno slogan) specifico, dato direttamente

tema inconciliabile con Francesco, là dove sarebbe stato in fondo facile inventare/inserire qualche episodio di prodigiosa conversione dei nemici della fede nell'incontro con il santo. Vago e stereotipato è infatti il riferimento inserito da Tommaso da Celano che accenna alla confusione degli eretici di Ascoli davanti alla predicazione e testimonianza di vita di Francesco (*Vita* 1, 27) e, anzi, in filigrana alcuni racconti – come quello il dialogo a Siena con un teologo domenicano – mostrano la voluta distanza di Francesco da un approccio esplicitamente antieretico, confidando invece sulla forza attrattiva della testimonianza di vita evangelica (*Memoriale*, 69). Il tema meriterebbe una riflessione a sé stante. Come punto di partenza si vedano DELCORNIO, *Le origini* cit., pp. 165-167 (anche sugli episodi agiografici citati) e, in chiave comparativa, MERLO, *La santità di Antonio e il problema degli eretici* cit.

⁴⁵ FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti* cit., p. 394. L'espressione «vivunt secundum formam sancte Ecclesie romane» è parallela a quella che Francesco userà per descrivere la vita della prima *fraternitas*: «vivere secundum formam sancti evangelii».

⁴⁶ «Et si haberem tantam sapientiam quantam Salomon habuit, et invenirem pauperulos sacerdotes huius seculi, in parochiis in quibus morantur nolo predicare ultra voluntatem ipsorum»: *ivi*.

⁴⁷ «Et omnes theologos et qui ministrant sanctissima verba divina debemus honorare et venerari, sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam»: *ivi*, p. 395.

⁴⁸ *Ivi*, p. 170. Su questo testo, si veda S. BRUFANI, *Francesco d'Assisi e la "Epistola ad Antonium"*, «Studi medievali», XLIV, 2003, pp. 1405-1421, e L. BERTAZZO, *Francesco in piazza a Bologna: un confronto con il discipulus Antonio*, in *Francesco in piazza. Nell'ottavo centenario del sermone di Francesco d'Assisi a Bologna*, a cura di J. Dalarun, P. Delcorno e R. Parmeggiani, Milano, EBF, 2023, pp. 157-170. Come è stato osservato, l'espressione 'mio vescovo' potrebbe riflettere anche la consapevolezza di Francesco riguardo a come Antonio – facendosi carico dell'istruzione teologica mirata al rafforzamento della predicazione e confessione – ricopra di fatto uno dei compiti che il Laterano IV assegna ai vescovi.

⁴⁹ Su Francesco quale predicatore itinerante, si veda C. DELCORNIO, *Le origini: Francesco d'Assisi* (1977), nel suo «*Quasi quidam cantus*»: *studi sulla predicazione medievale*, a cura di G. Baffetti et al., Firenze, Olschki, 2009, pp. 159-183. Si veda anche il recente quadro fornito da A. HOROWSKI, *Francesco d'Assisi e i suoi frati come predicatori: forme e contenuti della predicazione nel Duecento*, «Artes – Rivista di Arte, Letteratura e musica dell'Officina San Francesco Bologna», I, 2022, pp. 1-18 (doi.org/10.6092/issn.2974-7287/15952).

⁵⁰ FRUGONI, *A proposito della predica* cit., p. 412.

a Francesco, ma declinato al plurale: «Il Signore mi rivelò che dicessimo questo saluto: “Il Signore ti dia pace”».⁵¹

4. *Guerra e pace: Bologna e Perugia*

Sul tema della predicazione di pace di Francesco e dei suoi frati, le fonti francescane (ma non solo) ci hanno consegnato materiali ricchissimi. Non ripercorro qui i dettagli della predica-concione fatta da Francesco a Bologna, con ogni probabilità nel 1223, e raccontata da Tommaso da Spalato, perché l'episodio è stato recentemente al centro di diverse iniziative.⁵² Chiaramente, in quella predica la moltitudine è ben presente. Il cronista dice che in piazza si era radunata quasi tutta la città e sottolinea come il messaggio di Francesco mirasse a operare una profonda pacificazione. E qui, ad averne il tempo, si potrebbe rileggere (anzi: vedere) la folgorante reinvenzione che Dario Fo fece di questa concione, sottolineando il paradosso – questo sì, reale – di chiedere e annunciare la pace a una società militarizzata, che si nutriva, si gloriava, si basava sulla guerra, come quella dei comuni italiani di inizio Duecento.⁵³ Nel racconto del cronista dalmata, la predicazione è sì un appello generale alla pace – perfino una «pace cosmica», è stato detto⁵⁴ –, ma che si declina anche su un piano politico, come pacificazione delle fazioni cittadine.⁵⁵ Si parla a tutti, ma evidentemente si è capaci di toccare alcuni problemi concreti, per cercare di incidere realmente nel tessuto sociale. Del resto, secondo la descrizione che ne fa Tommaso da Celano, Francesco avrebbe avuto proprio la capacità di predicare davanti a folle di migliaia di persone come stesse conversando, direttamente, con ciascuna di loro, rivolgendosi – dice – «a una moltitudine immensa di gente come se fosse una persona sola», con la capacità cioè di coagulare la folla, di entrare in un dialogo percepito come reale, vivo con chi ne fa parte.⁵⁶

⁵¹ «Salutationem michi Dominus revelavit ut diceremus: “Dominus det tibi pacem”»: FRANCESCO D’ASSISI, *Scritti* cit., p. 398.

⁵² Si vedano i saggi raccolti in *Francesco in piazza* cit. Per il testo, rimando a TOMMASO DA SPALATO, *Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum*, a cura di O. Perić, ed. inglese a cura di D. Karbić, M. Matijević-Sokol e J. R. Sweeney, Budapest, Central European University Press, 2006, p. 178. Fondamentale resta la lettura fornita da 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*, Spoleto, CISAM, 1995, pp. 141-188.

⁵³ Cfr. D. FO, *Lo santo jullare Francesco*, a cura di F. Rame, Torino, Einaudi, 1999. Si veda anche il copione e altri materiali accessibili online nell’Archivio “Rame Fo” (<http://www.archivio.francarame.it/>; ultima consultazione: 21 agosto 2023). Nel presentare il lavoro, Fo esplicita il proprio debito nei confronti degli studi di Chiara Frugoni. Sulla pregnanza, anche culturale, del tema della guerra nella vita e nell’autocoscienza dei Comuni italiani, mi limito a rimandare a *Cittadini in armi: eserciti e guerre nell’Italia comunale*, a cura di P. Grillo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, e al recente lavoro di M. FERRARI, *La «politica in figure»: temi, funzioni, attori della comunicazione visiva nei Comuni lombardi (XII-XIV secolo)*, Roma, Viella, 2022.

⁵⁴ J. DALARUN, *Conclusioni: il primo festival francescano*, in *Francesco in piazza* cit., pp. 171-189: 182.

⁵⁵ Sull’effettivo contesto politico si veda G. MILANI, *Bologna all’epoca del discorso di san Francesco*, in *Francesco in piazza* cit., pp. 59-80.

⁵⁶ «Populorum maximum multitudinem quasi virum unum cernebat»: TOMMASO DA CELANO, *Vita*, 1, 27, citato e discusso in DELCORNO, *Le origini* cit., p. 170.

Sulla predicazione in piazza a Bologna, si potrebbero sottolineare altri aspetti.⁵⁷ Preferisco però passare a un racconto forse meno noto, quello della predica di Francesco a Perugia, conservato dal *Memoriale* di Tommaso da Celano e in forma lievemente diversa dalla *Compilatio assisiensis*, che qui segue.⁵⁸ Anche in questo caso Francesco predica in piazza, ma davanti ha una città divisa, attraversata dalla linea di faglia di opposte appartenenze sociali e politiche. Stando agli agiografi, la predica infatti è interrotta da alcuni *milites* perugini – prima definiti *populus magnus*, locuzione dal valore (anche) politico – che, armati, irrompono in piazza a cavallo, tra le proteste degli uomini e delle donne che invece erano lì ad ascoltarlo. Francesco si rivolge ai *milites*, cogliendo come il suo essere di una città rivale possa essere motivo di avversione: «E non state a dire: “Quello là è uno di Assisi!”».⁵⁹ Da abile predicatore, cerca poi di costruire un ponte comunicativo con questi uomini in armi, riconoscendo loro (quasi una *captatio benevolentiae*) il ruolo di dominio nella società, assegnato loro da Dio, non senza però ammonirli e rimproverarli per i soprusi e le violenze sistemiche: «voi devastate le terre dei vostri vicini e molti ne ammazzate»,⁶⁰ una frase che lascia intravedere le cavalcate guerresche per imporre il controllo sul contado e sulle città rivali, tra cui Assisi stessa. Il predicatore li minaccia, promettendo la vendetta divina e preannunciando, se non si ravvederanno, lo scatenarsi della guerra civile («seditio et intestinum belum»), rovinosa per loro stessi. In questo caso, neanche le parole di Francesco risolvono la situazione. Vale la pena di leggere la descrizione finale, per dare concretezza al tema della violenza di cui è imbevuta la società italiana del Duecento:⁶¹

⁵⁷ Va notato per esempio come il cronista ricordi subito prima di questo racconto un'altra moltitudine, quella degli eretici morti sotto le rovine del terremoto che colpì la città di Brescia («multaque hominum multitudo et maxime hereticorum oppressa est et extincta»: TOMMASO DA SPALATO, *Historia Salonitanorum*, p. 178), un fatto presentato come evidente punizione divina contro i nemici della fede e chi li ospita.

⁵⁸ *Compilatio assisiensis*, 35 (seguita alla lettera in *Speculum perfectionis*, cap. 105) e TOMMASO DA CELANO, *Memoriale*, 37. Su questi e altri episodi richiama l'attenzione VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi* cit., pp. 72-76.

⁵⁹ «Quodam tempore beatus Franciscus predicabat in platea Perusii, magno populo ibi congregato. Et ecce milites Perusii ceperunt currere in equis per plateam ludendo, tenentes arma, ita quod impediabant predicationem. Et licet ab hominibus et mulieribus, qui erant intenti audire predicationem, reprehenderentur, ipsi propter hoc non dimittebant. Et conversus ad illos beatus Franciscus, cum fervore spiritus dixit: “Audite et intelligite que Dominus per me servum suum vobis annuntiat, et non dicatis quoniam iste est Assisinas”. Hoc autem dixit beatus Franciscus quia antiquum odium fuit inter homines Assisinos et Perusinos»: *Compilatio assisiensis*, 35 (sull'inimicizia tra le due città lo *Speculum* dice «odium erat et est»). Tommaso da Celano non menziona l'ostilità tra Assisi e Perugia. Nella sua versione il contrasto deriva dalla concorrenza per l'uso dello spazio pubblico: là dove Francesco si è messo a predicare – non si menziona qui la piazza –, i cavalieri sono intenti nei loro intrattenimenti di ceto, «giostrando, secondo l'uso, ed esibendosi in spettacoli d'arme» («milites in equis, ut assolet, currerent et in ludis militaribus arma tenentes verbum Dei praepedirent»): TOMMASO DA CELANO, *Memoriale*, 37. In questo caso, Francesco fallirebbe nel conquistare il centro del palcoscenico pubblico: le attività militari/cavalleresche dei *milites* non vogliono cedere il passo alla predicazione. Sulla concorrenza per l'uso dello spazio pubblico si veda C. DELCORNO, *Professionisti della parola: predicatori, giullari, concionatori* (1994), nel suo «*Quasi quidam cantus*» cit., pp. 3-21.

⁶⁰ «[...] et devastatis vicinos vestros et multos interficitis»: *Compilatio assisiensis*, 35.

⁶¹ «Et factum est divina permissione ut post paucos dies oriretur scandalum inter milites et populum ita ut populus eiceret milites extra civitatem, et milites cum ecclesia, que iuvabat eos, devastaverunt multos agros et vineas et arbores eorum, et omnia alia mala que ipsis poterant facere faciebant illis; et populus similiter devastavit agros, vineas et arbores illorum, et ita punitus est populus ille maiori punitione quam omnes vicini eorum, quos offenderant»: *Compilatio assisiensis*, 35. Nel racconto di Tommaso da Celano, i

Dio permise che tra nobili e popolo esplodesse un conflitto. Il *populus* cacciò dalla città i *militēs*, e costoro, con l'aiuto della Chiesa, devastarono molti campi, vigneti, frutteti del popolo, facendo loro tutti i mali possibili. A sua volta il popolo guastò le campagne, vigneti e frutteti appartenenti ai nobili. Così i perugini patirono una punizione più grave di quelle da loro inflitte ai vicini.

Uno scenario di natura devastata, questa volta non da eventi apocalittici, ma dalla violenza e dalle lotte intestine umane.

5. *Ammonire: i testi di Francesco*

Pensando a Francesco predicatore, non sottovaluterei il tema della durezza, della minaccia, del resto tratto proprio dei profeti biblici, da Geremia a Giovanni Battista. «Nulla di più falso che l'immagine di un Francesco perennemente disposto alla mitezza», è stato detto.⁶² Tale approccio traspare in quello che, in un certo senso, è l'unico sermone che Francesco ha lasciato per iscritto; o almeno, l'unico sermone-modello, scritto cioè per essere replicato. Si tratta del capitolo 21 della *Regola non bollata* dove, dopo avere detto in precedenza (cap. 17) che – certo – il compito di predicatore va riservato a persone attentamente selezionate e vagliate,⁶³ presenta una «esortazione e lode che tutti i miei frati, ogniqualvolta a loro piacerà, possono annunciare tra ogni categoria di persone, con la benedizione di Dio».⁶⁴ Francesco sfrutta la distinzione tra *praedicatio* ed *exhortatio* promossa dai vertici stessi della Chiesa, là dove in realtà il confine tra le due forme era in definitiva labile.⁶⁵ Si tratta comunque di un canovaccio che Francesco ritiene replicabile in ogni circostanza, lasciando ai singoli frati la scelta su tempi e occasioni; non è un comando, ma il permesso di agire su questo

protagonisti dello scontro sono indicati come *militēs/nobiles* e *populares/plebei*, mentre non compare alcun ruolo della Chiesa nella disputa, né il racconto delle devastazioni delle terre.

⁶² DELCORNO, *Le origini* cit., p. 177, dove parlando di come Francesco mischi forme espressive e generi retorici, sfuggendo a facili classificazioni, si osserva la sua capacità di mutare registro «passando dall'esaltazione lirica all'invettiva che incute terrore».

⁶³ Il capitolo 17 è ricco di spunti, sia per la sottolineatura su come comunque, al di là di coloro (chierici o laici) che sono selezionati per il compito di predicare (servizio a tempo che bisogna essere pronti a lasciare), «tutti i frati tuttavia predichino con le opere» («omnes tamen fratres operibus predicent»), sia per la sottolineatura dei rischi connessi al servizio della predicazione, cioè quella di gloriarsi dei propri successi o di «preoccuparsi di possedere parole, ma poco di attuarle» («spiritus enim carnis vult et studet multum ad verba habenda, sed parum ad operationem») cercando una religiosità non interiore, ma esteriore, appariscente. Si tratta di temi già presenti in GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale*, in part. III, 40 e IV.

⁶⁴ «Et hanc vel talem exhortationem et laudem omnes fratres mei, quodcumque placuerit eis, annuntiare possunt inter quoscumque homines cum benedictione Dei»: FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti* cit., p. 274. Il testo è frutto di un lavoro collettivo, di Francesco e della dirigenza dell'Ordine, ma nei punti dove emerge la prima persona singolare (come in questo caso: «omnes fratres mei»), pare riflettere più da vicino la voce di Francesco stesso. Chiaramente, l'ordine dei capitoli non riflette di per sé l'ordine cronologico della loro composizione (anzi, si è ipotizzata una precedenza del cap. 21 rispetto al cap. 17), tema sul quale non entriamo.

⁶⁵ Si veda M. LAUWERS, *Praedicatio-exhortatio: l'Eglise, la réforme et les laïcs (XI^e-XIII^e siècles)*, in *La parole du prédicateur (V^e-XV^e siècle)*, a cura di R. M. Dessì e M. Lauwers, Nice, Z'édicions, 1997, pp. 187-232.

in autonomia, con discrezionalità. Il testo infatti contiene il cuore dell'esortazione alla penitenza che anima il suo discorso pubblico.⁶⁶

Temete e onorate, lodate e benedite, ringraziate e adorare il Signore Dio onnipotente nella trinità e nell'unità, Padre e Figlio e Spirito santo, creatore di tutte le cose. Fate penitenza, fate frutti degni di penitenza, perché sappiate che presto moriremo. Date e vi sarà dato. Perdonate e vi sarà perdonato. E se non perdonerete, il Signore non perdonerà a voi i vostri peccati. Confessate tutti i vostri peccati. Beati quelli che muoiono nella penitenza, perché saranno nel regno dei cieli. Guai a quelli che non muoiono nella penitenza, perché saranno figli del diavolo di cui compiono le opere, e andranno nel fuoco eterno. Guardatevi e astenetevi da ogni male e perseverate sino alla fine nel bene.

Non manca il tema della lode, dell'adorazione del Dio creatore, ma colpisce che su circa cento parole, penitenza torni quattro volte, così come il verbo perdonare, tre volte morire, con possibile approdo tra le fiamme infernali per quanti vengono bollati come figli del diavolo.⁶⁷ Non sappiamo come effettivamente Francesco predicasse, come il suo carisma (meglio: la sua credibilità personale) rendesse questi concetti, volutamente essenziali e scarni, convincenti – anzi, commoventi per chi lo ascoltava. Ma questi indubbiamente erano i temi con cui si rivolgeva alle folle.⁶⁸ Del resto, il finale del *Cantico di frate Sole* insiste sugli stessi concetti: l'esortazione a perdonare (l'unica attività umana attraverso la quale Dio viene lodato) e l'ammonimento («guai») non tanto riguardo alla «morte corporale», inevitabile, ma al morire «ne le peccata mortali» che rendono prigionieri della «morte secunda».

Lo stesso tono si ritrova ripercorrendo le *Ammonizioni* di Francesco. Sono testi forse non tra i più noti, ma che potremmo rileggere come prediche/esortazioni – brevissime, fulminanti – in questo caso rivolte a temi specifici, conservando «lo stile parlato».⁶⁹ Forse riflettono gli interventi di

⁶⁶ FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, p. 275. Seguo qui la traduzione proposta da Paolazzi, rinviando all'edizione critica anche per i rimandi biblici di cui è intessuto il testo.

⁶⁷ Nel riferimento al duplice esito nell'aldilà, non siamo lontani dalla formula classica dei contenuti della predicazione («vizi e virtù, pena e gloria») che si codificherà in *Regula bullata*, 9, anche se in questo testo domina il messaggio penitenziale (mentre è assente il riferimento alle virtù); su come nella *Regula bullata* confluisca l'elaborazione teorica riguardo ai contenuti e al ruolo della predicazione formulata nel secolo XII e praticata da figure quali Innocenzo III e Onorio III si veda F. ACROCCA, *La predicazione francescana intorno a Reg. bull. IX* (2002), nel suo *L'identità complessa: percorsi francescani fra Due e Trecento*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2014, pp. 51-66.

⁶⁸ Nella stessa direzione è stata letta l'*Epistola ad fideles*, in particolare l'*exemplum* della morte dell'avarò che potrebbe riflettere, da vicino, gli espedienti narrativi/retorici effettivamente impiegati da Francesco nella sua predicazione, come sottolineato in DELCORNO, *Le origini* cit., pp. 178-179.

⁶⁹ Lo osserva Paolazzi, introducendo il testo in FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti* cit., p. 346, dove si ricorda come il testo ebbe precoce e larga diffusione nella tradizione degli scritti di Francesco, costituendo un riferimento centrale nella costruzione della sua memoria nell'Ordine tra i secoli XIII e XIV. Anche i cap. 22-24 della *Regula non bullata* possono essere rilette come una lunga esortazione/predica ai frati.

Francesco nei capitoli dei frati, anche se ci sfugge chi e come mise per iscritto e raccolse questi lacerti orali.⁷⁰ Ne richiamo solo uno, sulla questione dello studio (*Ammonizioni*, 7):⁷¹

Dice l'Apostolo: "La lettera uccide, lo Spirito invece dà vita" [2 *Ep. Cor.* 3, 6].

Sono uccisi dalla lettera coloro che desiderano sapere [«cupiunt scire»] unicamente le sole parole, per essere ritenuti sapienti in mezzo agli altri e poter acquistare grandi ricchezze e darle ai parenti e agli amici.

E sono uccisi dalla lettera quei religiosi che non vogliono seguire lo spirito della divina Scrittura, ma piuttosto desiderano sapere [«cupiunt scire»] le sole parole e spiegarle agli altri.

E sono vivificati dallo spirito della divina Scrittura coloro che ogni scienza [«omnem litteram»] che fanno e desiderano sapere [«cupiunt scire»], non l'attribuiscono al proprio io carnale [«corpori»], ma la restituiscono con la parola e l'esempio all'altissimo Signore Dio, al quale appartiene ogni bene.

Nel suo muovere da un preciso versetto biblico e nella sua struttura tripartita (un problema, il desiderio di sapere, tre possibili esiti), il testo ricorda da vicino lo scheletro di una predica scolastica, genere con il quale Francesco aveva una seppur rudimentale dimestichezza (non ingannino gli episodi agiografici a tal proposito).⁷² Anche se – certo – non sappiamo quanto le parole appena lette riflettano la viva voce di Francesco e quanto invece si debba alla cultura e alla *forma mentis* di chi concretamente le mise per iscritto, perché in fondo, come per ogni *reportatio*, ciò che ci giunge è frutto del processo comunicativo e della asimmetrica collaborazione tra chi parla e chi ascolta/registra.⁷³

In tutti i modi, è un testo folgorante nell'inquadrare, lucidamente, i poli di quello che sarà il complesso e fecondo rapporto dei Frati minori con la cultura. Si sottolinea come essa possa diventare un piedistallo e una fonte di potere, ammonendo rispetto ai rischi di un dominio esteriore delle parole, un esserne in realtà dominati – osservazione in stretta relazione con l'ammonimento fatto

⁷⁰ Sarebbero frammenti iniziali della pratica della predicazione in capitolo, il cui valore si riflette nel precoce racconto dell'apparizione di Francesco durante la predica fatta da Antonio di Padova al capitolo di Arles; cfr. TOMMASO DA CELANO, *Vita*, 19.

⁷¹ FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti* cit., pp. 360-363 (seguo la traduzione proposta da Paolazzi, uniformando però la traduzione del verbo *cupio*, per non perdere la simmetria).

⁷² Penso in particolare al famoso episodio di Ugo da Ostia che suggerisce a Francesco di imparare a memoria un sermone scolastico («sermonem quemdam studiosae compositum»), perché non sfigurare davanti al papa e alla curia, e dell'incapacità poi di Francesco di pronunciarlo, ricorrendo invece all'ispirazione diretta dello Spirito (cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior*, XII 7) – racconto che, anche ad ammetterne la veridicità, attesterebbe come Francesco frequenti testi del genere. HOROWSKI, *Francesco d'Assisi e i suoi frati come predicatori* cit., sottolinea come le forme di predicazione (e conoscenze teologiche) di Francesco mutino nell'arco della sua esperienza religiosa, anche alla luce dell'immersione costante nella preghiera e prassi liturgica (trovo però poco convincente l'idea di due fasi distinte della predicazione di Francesco, con la sua ordinazione diaconale a fare da spartiacque). Inoltre: quante prediche avrà sentito Francesco nella sua vita? Non perderei di vista che, se certo egli fu predicatore, era certamente anche attento ascoltatore (tratto del resto comune ai predicatori professionisti).

⁷³ Si veda C. DELCORNO, *La diffrazione del testo omiletico* (1986), nel suo «*Quasi quidam cantus*» cit., pp. 243-262.

ai predicatori in *Regola non bollata*, 17.⁷⁴ Va però notato anche il riconoscimento della possibile funzione positiva di ogni forma di sapere, là dove divenga insieme vita e insegnamento (*verbo et exemplo*) a lode di Dio, riconoscendo come vi possa essere un desiderio di sapere positivamente aperto a ogni scienza, non solo a quelle strettamente utili alla missione pastorale. L'attenzione alle scienze naturali di un Ruggero Bacone († ca. 1292) non è fuori dall'orizzonte delle possibilità.

6. *La folla e il libro: Antonio di Padova e Bertoldo di Regensburg*

Come spesso succede, quando lo si evoca, Francesco tende a occupare il centro della scena. Vorrei però trattare – anche solo brevemente – il rapporto con le moltitudini di due dei primi grandi predicatori che vengono dalle schiere dei Frati minori: Antonio di Padova († 1231) e Bertoldo di Regensburg († 1272).⁷⁵ Non solo per accennare a una storia che continua dopo Francesco, ma anche perché sono figure che introducono-mostrano caratteristiche importanti, oserei dire centrali, per la predicazione minoritica (e non solo) successiva.

Riguardo ad Antonio abbiamo già toccato un tema centrale: il confronto con l'eresia e la riconquista di un consenso nella società, anzitutto urbana, attraverso una sorta di egemonia culturale, quantomeno in abito religioso. Processo questo che passa anche attraverso l'affermarsi di forme nuove di comunicazione. Se però il frate portoghese passa alla storia come Antonio di Padova – e non di Rimini –, è alla sua esperienza nella città veneta che dobbiamo guardare per coglierne appieno la rilevanza.⁷⁶ Seguo qui il racconto contenuto nel *Dialogo sulle gesta dei Frati minori*, testo agiografico corale composto intorno al 1245, assai simile – nei tratti essenziali – al racconto della prima *Vita*, la cosiddetta *Assidua* (1232), che ne costituisce la base.⁷⁷

Nella descrizione della missione padovana emergono due novità che paiono rilevanti. Anzitutto, la scelta di intensificare la predicazione. Giunta la Quaresima, si dice che Antonio, «ritenendo opportuno insistere nel ministero della parola, per quaranta giorni di fila predicò al popolo la penitenza in remissione dei peccati», con uno sforzo titanico, esigente anche dal punto di vista fisico, passando cioè le giornate dall'alba al tramonto a predicare, insegnare, confessare. Vediamo qui attuato, plasticamente, quel rinnovamento pastorale codificato e richiesto dal Laterano IV, incentrato sul rapporto stretto tra pulpito e confessione.⁷⁸ Inoltre, si è davvero alle origini della pratica di una predicazione quaresimale quotidiana; fino ad allora scelta del tutto inusuale, diverrà uno dei

⁷⁴ Significativa in tale senso una variante testuale registrata nella tradizione manoscritta trecentesca, dove si dice che «desiderano sapere le sole parole e spiegarle agli altri e predicare» («aliis interpretari et predicare»): FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti cit.*, p. 360.

⁷⁵ L'accostamento tra queste due figure, sottolineando «le analogie non formali», è già proposto da Z. ZAFARANA, *La predicazione francescana* (1981), nel suo *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena: saggi di storia medievale*, a cura di O. Capitani *et al.*, Firenze, La nuova Italia, 1987, pp. 141-186: 164-166.

⁷⁶ Oltre a quanto già indicato, rimando agli studi raccolti in A. RIGON, *Dal Libro alla folla: Antonio di Padova e il francescanesimo medievale*, Roma, Viella, 2002 – cui allude il titolo di questa stessa sezione – e al volume collettivo *Antonio di Padova e la sua immagine*, Spoleto, CISAM, 2017.

⁷⁷ Per entrambi i testi, rimando a *Fonti agiografiche cit.*, pp. 109-112 (*Dialogo*) e 250-254 (*Assidua*).

⁷⁸ Si veda R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati: la confessione tra Medioevo ed Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002, in part. il capitolo *Dal pulpito alla confessione: il ruolo dei frati*, pp. 105-160.

pilastrini della pastorale promossa dagli Ordini mendicanti.⁷⁹ Ed è notevole che gli agiografi ne collegano immediatamente la portata rivoluzionaria, probabilmente riflettendo – in una certa misura – l’impatto di quella che era stata effettivamente un’esperienza collettiva nuova, il radunarsi cioè per quaranta giorni di fila ad ascoltare la voce di un predicatore, in un clima di fervore e di rinnovamento collettivo.⁸⁰ La svolta è talmente importante che nelle *legendae* proprio qui si colloca un misterioso assalto notturno del demonio che, all’inizio della Quaresima, per allontanare Antonio da questo proposito, «tentò di soffocarlo stringendogli la gola», attaccando cioè l’organo preposto alla parola tonante.⁸¹

La novità però è anche nei contenuti. Si descrivono infatti le crescenti folle che accorrono, paragonandole a un campo riarso, assetato di pioggia. Non bastando più gli spazi delle chiese, ci si sposta all’aperto, sui prati, con i gruppi di ascoltatori che vengono da fuori città, marciando di notte, alla luce delle fiaccole, per guadagnare i posti migliori per la predica. L’*Assidua* arriva a stimare un numero di 30.000 persone, aggiungendo «come raccontano» («ut ferunt»), quasi a non volersi vincolare a una cifra sbalorditiva.⁸² Che tipo di discorso vengono ad ascoltare? Ritroviamo il tema della pace e del superamento delle discordie, ma anche argomenti che potremmo latamente dire più sociali: la liberazione dei prigionieri, in particolare di chi è in carcere per debiti, la restituzione delle usure, il cambio di vita delle prostitute, la conversione di rapinatori e ladri. E infine, si dice che Antonio era in grado di convincere ciascuno a confessarsi, spingendo a questo «una moltitudine di entrambi i sessi» affidata al ministero dei molti frati e preti secolari che accompagnano Antonio. E in quest’ultima espressione – «utriusque sexus numerositatem ad confidenda peccata» – l’agiografo sembra volutamente riprendere l’incipit di uno dei canoni-cardine del Laterano IV.⁸³

Intensificazione della predicazione, attenzione ai temi sociali, confessione personale di massa, lavoro di squadra. Ritroviamo *in nuce* espressi i pilastri della predicazione minoritica medievale, evidentemente già pienamente colti dall’agiografo a questa altezza cronologica.

A questi elementi va aggiunta, come già accennato, la formazione teologico-pastorale dei frati. A tal fine, Antonio non solo insegna, ma scrive, a un livello ben diverso degli spunti per predicare che abbiamo visto con Francesco. Ci troviamo davanti alla produzione di cospicui e teologicamente impegnati materiali per i futuri predicatori, alla costruzione di veri e propri sermonari-modello. Un tratto di nuovo rilevato con lucida consapevolezza dall’agiografo che compone l’*Assidua*, sottolineando proprio l’impegno di Antonio, a Padova (negli anni della nascente università), nel comporre i sermoni per la domenica e le feste.⁸⁴ Un Ordine di frati che predica, a stretto contatto con le

⁷⁹ Si veda *I sermoni quaresimali: digiuno del corpo, banchetto dell’anima*, a cura di P. Delcorno, E. Lombardo e L. Tromboni, numero monografico di «Memorie domenicane», XLVIII, 2017, in part. pp. 9-15. Devo a Eleonora Lombardo l’osservazione sull’importanza della precoce attestazione dell’*Assidua*.

⁸⁰ Le società urbane del nord Italia erano del resto pronte a esprimere forme simili di impegno cristiano appassionato e collettivo (anche se magari effimero in alcune sue espressioni), come mostra il cosiddetto movimento dell’*Alleluia* nel 1233 (appena due anni dopo la morte di Antonio e uno dalla scrittura dell’*Assidua*).

⁸¹ *Fonti agiografiche* cit., p. 109.

⁸² *Assidua*, cap. 13.

⁸³ In riferimento all’*Assidua*, lo nota già RUSCONI, *L’ordine dei peccati* cit., p. 114.

⁸⁴ Cfr. *Assidua*, cap. 11.

urgenze del proprio tempo, rapidamente si attrezza culturalmente – e del resto, una prima versione di questo mio contributo è stata presentata nella Biblioteca del convento bolognese di S. Francesco, un luogo che manifesta e incarna lo sforzo intellettuale dell'Ordine –, pur sapendo che tale poliedrico impegno avvenne non senza tensioni, anche laceranti, su punti che, in fondo, l'*admonitio* di Francesco appena letta già inquadrava.

Con Bertoldo di Regensburg ci spostiamo non solo geograficamente, ma anche cronologicamente.⁸⁵ Anche in questo caso, come per Antonio, ritroviamo una predicazione alle folle, accompagnata da una significativa produzione di materiali per predicare.

Riguardo al primo aspetto, per quello che viene definito da cronisti e agiografi come il migliore predicatore che si sia mai visto nel mondo tedesco (con buona pace dei tours di predicazione svolti da Bernardo di Clairvaux e Ildegarda di Bingen nel secolo precedente),⁸⁶ i numeri degli ascoltatori sono strabilianti. Se per Antonio l'asticella era posta a 30.000 presenze, qui si parla di 50, 60, 100.000 persone, tanto che i cronisti si affrettano a spiegare che la gente accorreva da città diverse, perché nessun centro tedesco all'epoca si avvicinava a tali numeri, anche solo alla lontana.⁸⁷ Una predicazione che si svolge quindi spesso in campagna, a volte sotto gli alberi, tanto da arrivare a segnare alcuni microtoponimi, come a Glatz/Kłodzko dove ancora a inizio Cinquecento c'era un campo con un grande tiglio, «*quae usque hodie dicitur Bertholdi*», come afferma Nikolaus Glassberger († 1508), dicendo di averlo visto di persona.⁸⁸

Due cronisti ci raccontano come si organizzava lo spazio. Salimbene de Adam († 1288) dice che nel luogo prescelto si montava non un pulpito, ma una sorta di torre di legno, simile a un campanile, e che sulla cima si poneva una banderuola, in modo che la gente – vedendo la direzione del vento – capisse dove sedersi per sentire meglio. Con un doppio fatto ammirabile, dice il cronista: tutti sentivano, anche quelli seduti lontani (chissà se è vero) e, soprattutto, nessuno se ne andava prima della fine della predica. L'attenzione alla direzione del vento è confermata da un cronista tedesco, frate Johannes di Winterthur († 1348), il quale riferisce che era Bertoldo stesso – prima del sermone – a salire sul pulpito e controllare con «una penna attaccata a un filo» la direzione del vento e a «persuadere il popolo a spostarsi verso quella parte».⁸⁹

Nei suoi sermoni, troviamo declinati in forma matura non solo quei temi sociali che l'agiografia attribuiva già ad Antonio, ma anche una visione organica di una società stratificata e diversificata al suo interno. I sermoni-modello di Bertoldo esprimono per esempio una nuova attenzione al

⁸⁵ Per uno studio aggiornato e un ricco quadro bibliografico rimando a A. FRANCONI, *La predicazione latina e volgare di Bertoldo di Ratisbona, 1210 ca. - 1272*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2020.

⁸⁶ Salimbene de Adam è in questo assai netto: «*Et dicunt omnes qui eum audiverunt, quod ab apostolis usque ad dies nostros in lingua theotonica non fuit similis illi*»: cit. *ivi*, p. 48.

⁸⁷ Sempre Salimbene descrive come vi fosse una «*moltitudo magna virorum et mulierum, aliquando LX vel centum milia, aliquando civitatum plurimum simul maxima multitudo*»; e altre cronache più tarde gonfieranno i numeri fino a parlare di 200.000 persone: cit. *ivi*, pp. 53-54.

⁸⁸ Cit. *ivi*, p. 58. Sempre Glassberger sottolinea come, nella missione in Boemia, Bertoldo si avvallesse di un traduttore (*ivi*, p. 56).

⁸⁹ «*In campis sepius solebat predicare [...] Qui solitus erat, cum anbonem in camporum planicie sibi constructum ibidem sermonicaturus ascenderat, quod per pennam filo appensam et in aere protensam flatum venti, a qua parte veniret, perpendebat et versus illam partem populum perswadebat consedere*»: cit. *ivi*, pp. 55-56 (dove si legge anche il testo di Salimbene).

mondo del lavoro manuale, con le sue specificità (lanaioli, fabbri, vinattieri, cuochi).⁹⁰ Sarà qui sufficiente fare solo un paio di esempi, potendo rimandare per un'analisi approfondita al recente lavoro di Alessia Francone da cui traggo i testi discussi.⁹¹

Nella festa di Tutti i santi, Bertoldo propone un sermone in cui la Gerusalemme celeste, con le sue dodici porte, tre per ogni lato, serve a indicare a ciascun ceto sociale la via specifica per entrare in cielo.⁹² Un lato è dedicato al clero secolare e uno ai religiosi, certo, ma pari spazio è dedicato ai laici. Le tre porte sul lato nord della città servono a indicare i doveri dei diversi responsabili politici: re e principi, nobili, cavalieri e giudici. Le porte sul lato ovest sono riservate invece ai *laboratores*, divisi tra artefici, mercanti, e servi.⁹³ Quello che conta è che ciascun ceto sociale ha una sua porta d'accesso, una modalità di entrare nella città celeste.

In un altro caso, sviluppando il discorso in due sermoni, il predicatore sfrutta con un'ampiezza insolita la metafora organicistica, cioè l'associazione delle parti del corpo a diverse classi e funzioni sociali. In questo schema, se il papa è il cervello, incaricato di guidare la Chiesa, gli occhi sono i cardinali, il naso i vescovi, denti e bocca i predicatori e i preti in cura d'anime, che devono sapere parlare e mordere,⁹⁴ mentre i chierici che cantano le lodi di Dio sono il collo e le orecchie i religiosi che devono vivere in obbedienza. Se il volto, analizzato in dettaglio, è riservato ai consacrati, il resto del corpo incarna le forme di vita laicale: mani e braccia sono i principi e i cavalieri, *ecclesiae defendentes*, il petto raffigura i consiglieri chiamati a dare buoni suggerimenti, la schiena raffigura i lavoratori meccanici e i piedi i contadini che sostengono con il lavoro la Chiesa tutta, mentre il ventre putrido simboleggia i peccatori che, espulsi (letteralmente: defecati) dal corpo ecclesiale, sprofondano nel fetore degli inferi.⁹⁵ Presentato così, appare uno schema meccanico, ma il testo ha

⁹⁰ Su questo aspetto, si veda M. BURGHART - P. DELCORNIO, *Preaching About Manual/ Artisanal Labour: A New Concern with Ambivalent Messages (1200-1500)*, in *Rethinking the Work Ethic in Early Modern Europe*, a cura di G. Almási e G. Lizzul, London, Palgrave Macmillan, in corso di stampa.

⁹¹ Si veda in particolare il ricco capitolo *Bertoldo e l'analisi sociale*, in FRANCONI, *La predicazione* cit., pp. 187-289. In tal senso, il lavoro di Francone approfondisce e dà nuova linfa ad alcune osservazioni sviluppate in Z. ZAFARANA, *Predicazione francescana ai laici* (1985), nel suo *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena* cit., pp. 187-200.

⁹² Sull'utilizzo, anche mnemotecnico, della mappa della città celeste (e/o terrestre) da parte dei predicatori, si veda L. BOLZONI, *La rete delle immagini: predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 176-187.

⁹³ Cfr. FRANCONI, *La predicazione* cit., pp. 210-211.

⁹⁴ L'associazione dei denti con la predicazione è consolidata nel Duecento, come ricorda C. DELCORNIO, *Dante e la cultura degli Ordini mendicanti*, in *La biblioteca di Dante*, Roma, Bardi, 2022, pp. 651-668: 661, citando l'*Alphabetum in artem sermocinandi* di Pietro Capuano (forse databile al 1220-25), dove i «precisivi dentes» sono gli apostoli stessi. Circa negli stessi anni, l'immagine viene impiegata ad esempio nella *Postilla* che circola sotto il nome di Hugh de Saint-Cher a commento di *Cant.* 4, 2, dove si lodano i denti della sposa, cioè della Chiesa: «Dentes tui, id est predicatorum tui puritate candissimi, fortitudine ossei, charitate coniunctissimi, ita ut nec modicum carnalis affectionis vel terrene passionis que eos dividere possit patiantur, iusticia ordinatissimi, constantia immobilissimi, qui peccata rodunt, scripturas conterunt, alios in corpus ecclesie predicando traiciunt. Hi dentes sponse sunt»: *Biblia cum postilla domini Hugonis cardinalis de Sancto Caro*, 6 voll., Basel, Johann Amerbach - Anton Koberger - Johann Petri, 1504, III, c. 109v.

⁹⁵ «Venter in se continens omnem corporis iuxta se turpitudines et immunditias est congregatio peccatorum fetentium et immundorum in Ecclesia, quos licet toleret Ecclesia in se, de eis tamen valde

una sua vivacità, non solo nell'immagine scatologica appena ricordata. Per esempio si dice che, come la schiena ha diverse ossa, così sono diversi i lavori delle arti meccaniche che con le loro competenze sostengono il corpo ecclesiale; tali ossa sono però gibbose e curve, a indicare come le loro attività (si menzionano mercanti, sarti, tagliapietre) siano spesso piene di frodi e inganni.⁹⁶

La distanza che ci separa da questi testi ci fa probabilmente notare anzitutto il moralismo di queste tassonomie sociali/ecclesiali. Fermarsi a questo dato sarebbe però falsante. Va colta infatti la novità. Nella predicazione del Duecento – in particolare in quella dei frati – si parla, come in fondo mai si era fatto prima, di nuovi ceti sociali, del mondo del lavoro meccanico, di cibo, feste, salari, contratti – si parla di una vita cristiana che si cerca di rendere vicina all'esperienza quotidiana degli uomini e delle donne che si hanno davanti.⁹⁷ Nel linguaggio dell'agiografia, lo sottolinea anche l'*Assidua*, dicendo che «uomini di ogni condizione, classe sociale ed età si rallegrarono di avere ricevuto [dalle prediche di Antonio] insegnamenti di vita adatti a loro».⁹⁸ Colte a volte nei loro bisogni reali, altre volte fraintese o raffigurata in maniere stereotipate o perfino grottesche, queste persone trovavano comunque rappresentanza, entravano nella riflessione sui problemi e le prospettive della società del tempo.

Accanto al carisma dei singoli predicatori e alla voglia di partecipare a grandi rituali collettivi, uomini e donne che accorrevano ad ascoltare la voce dei frati – tanto da rendere gradualmente le prediche appuntamenti fissi nella vita cittadina – erano mossi forse anche dalla percezione, magari confusa ma reale, che quanto veniva detto riguardava proprio loro, parlava delle loro vite e lo faceva in un linguaggio concreto e comprensibile. In qualche misura, anche solo sbiadita, si ripeteva il processo comunicativo descritto da Tommaso da Celano per Francesco: il predicatore parlava a tanti, una folla innumerevole, ma ciascuna persona – almeno in alcuni momenti – poteva avere l'impressione che si stesse rivolgendo proprio a lei, come in una conversazione personale. Sentendosi quindi non massa informe, ma interlocutori.

confunditur. Nota: diversos quorum cotidie aliquos per portam amare mortis deicit in fetorem inferni, tandem omnes in iudicio»: *Rusticanus de sanctis*, sermone 100, cit. in FRANCONI, *La predicazione* cit., p. 196. Lo schema riassuntivo di questi due sermoni (nn. 99-100) è presentato a p. 200.

⁹⁶ «Dorsum, quod diversa habet ossa, significat diversos mechanicis artibus traditos et corpus simul continentens, ut dorsum corpus simul continet, quales sunt mercatores, sutores, lapidic et huiusmodi; hoc iam plenum est gibbis, qui gibbi pleni sunt fraude et circumventiones, dolo et mendaciis»: *Rusticanus de sanctis*, sermone 99, cit. in FRANCONI, *La predicazione* cit., p. 195 (con rimandi bibliografici all'uso della metafora organicistica nella predicazione). Anche per le altre categorie sociali, il sermone sottolinea la distanza tra compito ideale e realtà effettiva attuale.

⁹⁷ In maniera programmatica, il Duecento è l'epoca in cui fioriscono le collezioni di *sermones ad status*, su cui si veda M. BURGHART, *Une œuvre médiévale à succès. Les sermons ad status de Guibert de Tournai, maître en théologie franciscain († 1284). Étude et édition*, Roma, Ecole française de Rome, in corso di stampa.

⁹⁸ «Omnis demum conditionis, ordinis et etatis viri congruentia sibi vite documenta suscepisse letati sunt»: *Assidua*, cap. 10.