

CRISTIANESIMO NELLA SORIA  
27 2006  
CSA 41

dem *dicam tibi*»; anschließend einiges noch zur Nomen-Konsekration, aber nichts über Mönchsgelübde allgemein, etwa als zweiter Taufc. Als klassisch wird Guéranger's *L'année liturgique* gepriesen. «The Divine Office and Private Devotion» informiert zuverlässig, muß aber ergänzt werden: K. Hallingers Forschungen über das antike und cluniazensische Stundengebet; Chrysogonus Waddel über die Reduzierungen in der Zisterziensischen Liturgie; dann zur «privaten Devotion» im Spätmittelalter z.B. Thomas Lenten: «Counting Piety in the Late Middle Ages» und soeben Stephan Waldhoff's «Alcuin's Gebetbuch für Karl den Großen». Die Liturgie und das Genus der Heiligen-Viten befalt sich hauptsächlich mit der Lektüre von hagiographischen Texten in der (Stunden-)Liturgie. Die Darstellung der schwedischen Pfarrliturgie im Mittelalter wird nach zwei Seiten hin interpretiert, als liturgischer Mikrokosmos gegenüber dem Makrokosmos der Kathedrale, wobei aber dieser pfarrliche Mikrokosmos mancherlei Sonstiges in sich aufgenommen habe. Der Beitrag zählt auf und reiht aneinander, ohne die Tiefendimensionen der einzelnen Phänomene darzustellen. Die sakramentalen Liturgien des Mittelalters sind mit (zumeist scholastischen) Zitationen vorgestellt, am kürzesten für die Messe mit eininhalb Seiten. Das Thema «Architektur und Liturgie» erhält eine breitere Darstellung, aber erneut rein deskriptiv. Für die liturgische Benutzung der Porticus-Vorbauten römischer Kirchen im 12. Jahrhundert werden der Ehe-Abschluß und die Stationsliturgie angeführt. Das liturgische Gerät wird lexikonartig von Kelch bis zum liturgischen Kamm abgehandelt. Ebenso werden alphabetisch die liturgischen Bücher aufgelistet, vom Antiphonar bis zum Tropar. Ausführlichere Behandlung erfahren die Stundenbücher, zumal deren verstärkter und verbreiteter Gebrauch im Spätmittelalter. In «Liturgie und Volkssprache» erscheinen Texte, die Liturgie erwähnen oder voraussetzen. Nicht aber wird erwähnt, warum Liturgie-Texte übersetzt bzw. nicht übersetzt wurden, warum etwa die Tauffragen übersetzt wurden, aber die Meßtexte unübersetzt blieben. Das «liturgische Drama» wird von seinen liturgischen Entstehungspunkten her dargestellt. Es fehlt, daß im Spätmittelalter durchaus versucht wurde, diese Dramen zu Frömmigkeitsübungen auszugestalten. In «Musik in der Liturgie» wird wieder aufgezeigt, während die Darstellung des Gregorianischen Choralis eine historisch gelungene Übersicht bietet.

Fast alle Beiträge reihen Phänomene und Definitionen aneinander. Kaum ein Beitrag gibt wirklich eine Erklärung, weder historisch noch religionsgeschichtlich, noch gar theologisch. Wer Liturgie kennt, dem bietet das Buch wenig Neues. Wer Liturgie nicht kennt, sieht sich einer Fülle von Einzelheiten ausgeliefert, die er nur staunend zur Kenntnis nehmen kann, ohne sie aber wirklich zu verstehen. Was der letzte Beitrag über «Liturgie as social performance» annimmt, nämlich religionsgeschichtlich und ritualgeschichtlich vorzugehen, dabei die neuzeitliche Scheidung von offizieller Kirchen- und inoffizieller Volksliturgie zu überwinden und dem Mittelalter eine sozialsagen alles umfassende Ritualität zu unterstellen – eben das fehlt dem ganzen Band.

Arnold Angenendt (Universität Münster)

Tilatti A., *Odorico da Pordenone. Vita e Miracula* (Centro Studi Antoniani, 41), Padova 2004, 188 pp.

La figura del frate minore Odorico da Pordenone, legata soprattutto all'*Itinerarium* (o *Relatio*) che egli dettò nell'ultimo periodo della sua vita sul lungo viaggio intrapreso in estremo Oriente, non ha goduto di particolare fortuna a livello agiografico, come dimostra l'assenza di una *Vita* «autonoma», a lui specificatamente consacrata, che abbia avuto una propria tradizione manoscritta. Il ricordo più esteso ed articolato risulta infatti essere quello presente nella *Chronica XXIV generalium*, un'ampia raccolta cronistica e agiografica collocabile negli anni sessanta, settanta del Trecento, che presenta una sezione dedicata alla vita e ai miracoli di Odorico, analogamente a quanto accade per molti altri santi e martiri dell'ordine. Lo scarso interesse per questo frate minore investe anche l'ambito più strettamente locale dove si è spenta presto l'attenzione suscitata dai suoi miracoli e si è fortemente ridimensionato il culto a lui inizialmente tributato. Il limitato apporto agiografico alla conoscenza della vita e alla ricostruzione della figura di Odorico, la sua ancora insondata presenza nelle fonti documentarie non hanno impedito ad Andrea Tilatti di avvicinarsi, in un «itinerario» durato ben «una dozzina d'anni», come l'autore stesso ricorda nel *Confiteor* che funge da premessa al volume (5), ad un personaggio certamente ben noto grazie alla sua relazione di viaggio, ma del quale sembravano essere rimaste esigue tracce.

Il lavoro di Tilatti si compone di due parti: l'una dedicata alla ricostruzione storica, l'altra costituita dall'edizione critica della raccolta di miracoli di Odorico, tradata da tre testimoni, di cui uno, conservato nella Biblioteca Guarneriana di San Daniele del Friuli, fino ad oggi sconosciuto. L'autore offre altresì in appendice la trascrizione di ulteriore documentazione relativa a Odorico (cfr. le appendici 1, 2, 3). La prima sezione è divisa in tre capitoli, riguardanti le tre parti di cui tradizionalmente si compone l'agiografia di un santo: vita, morte (e sepoltura), e miracoli. Ognuno di questi momenti è indagato dall'autore attraverso il rigoroso scandaglio di una serie di fonti particolari. Per la vita «il testo che fornisce il quadro biografico più esteso» (11) è la *Vita* trasmessa dalla *Chronica XXIV generalium*, che di fatto costituisce, come si è detto, l'unica fonte agiografica su Odorico. All'analisi di tale testo viene tuttavia affiancato un fruttuoso ricorso a documenti d'archivio. Per la morte e la sepoltura di Odorico si può disporre, oltre che del resoconto della *Chronica*, di quella che l'autore definisce una «piccola «cronaca»» (29): il *De transitu felix recordationis benedicti et sancti fratris Odorici de Portuanois*, attribuito da Tilatti, seppur con qualche incertezza, a frate Alberto da Udine (del *De transitu* viene fornita anche la trascrizione, cfr. appendice 3). Per i miracoli, infine, si hanno le due redazioni del notaio Guccello: la seconda, notevolmente più ampia ed articolata, «è sopravvissuta in simbiosi al testo della *Relatio*» (93) (di entrambe le raccolte Tilatti offre l'edizione, cfr. appendice 2).

Proprio nell'intento di sopprimere alla limitatezza delle informazioni biografiche, veicolate per di più da una fonte, quale la *Chronica*, tesa a far rientrare le vicende storiche e agiografiche dell'ordine e dei suoi membri in un disegno sostanzialmente unitario, utilizzando e «piegandole» ai propri fini, Tilatti sceglie di spostarsi sul terreno, non sempre di facile e decisiva lettura, delle fonti documentarie, formulando «qualche ipotesi» (17).

Pare opportuno soffermarsi, ancorché brevemente, su tale scelta non frequente né evidente nelle ricerche che hanno per tema lo studio di «santi», protagonisti o meno di un regolare processo di canonizzazione, ma comunque oggetto di culto e devozione a livello locale: la scelta, cioè, di accostare alle tradizionali *Vite* agiografiche, alle raccolte di miracoli, ai processi di canonizzazione, le fonti documentarie. Esse possono divenire, pur nel loro aspetto di scama e non di rado arida trasmissione di date e dati, ma forse – sarebbe meglio dire – proprio grazie ad esso, utile strumento di verifica e di controllo del dettato agiografico, e possono altresì fornire l'opportunità di acquisire dati biografici non altrimenti trasmessi, allargando e completando le nostre conoscenze. La consuetudine alla ricerca d'archivio propria dell'autore gli ha permesso infatti non solo di ampliare lo spettro delle fonti utili per apprendere nuovi dettagli della vita di Odorico, ma anche di mettere a confronto i dati derivanti dalle diverse tradizioni, per confermarli o rettificarli (17-28, come pure 36-37 e 62-65). Se, per fare un solo significativo esempio, le «sicure relazioni sociali allocate» di Odorico, insieme alla sua «capacità di mediazione e di azione», testimoniate dai documenti, «correggono la tradizione agiografica» della *Chronica XXIV generalium*, che propone un Odorico «schivo davanti alle responsabilità gerarchiche» e addirittura vicino all'ala spirituale dell'ordine (23-24), i quaderni dei camerari di Udine confermano molti particolari veicolati dalla stessa *Chronica* in merito alla sepoltura del frate (36-37), a testimoniare una sorta di «ambivalenza» del valore e dell'attendibilità della medesima fonte. Nello specifico, appare non poco significativo l'utilizzo che l'autore fa dei libri dei conti: egli mostra come le fonti documentarie possano «uscire», per così dire, dall'ambito degli impieghi più consueti e tradizionali per entrare a pieno titolo nella ricostruzione storica della vita e della figura di un «santo». L'attenzione al documento e al «documento originale» (17) diviene la solida e concreta base sulla quale Tiliatti formula poi le proprie ipotesi, cercando di rispondere alle domande sollecitate dal documento stesso, ma alle quali esso non sempre offre risposta. Senza dubbio le conclusioni derivanti dall'attento vaglio delle testimonianze e dal loro reciproco rapporto non equivalgono a certezze e l'autore si dimostra sempre scrupoloso nel distinguere i dati assodati dalle ipotesi e, nell'ambito di queste ultime, le ipotesi più saldamente costruite e quelle maggiormente incerte e opinabili in cui prevale «l'audacia dell'immaginazione» (21).

Un rigore analogo a quello utilizzato nell'esame delle fonti viene adottato da Tiliatti nella lettura della storiografia che, dalla seconda metà del XIX secolo, ha avuto per oggetto la figura di Odorico. L'autore smonta senza reticenze di sorta qualche «fantasiosa ricostruzione» (14) destinata tuttavia ad alimentare inesattezze e ad accrescere gli errori degli storici successivi, fino a tempi recenti: è il caso emblematico di Girolamo Golubovich che «ridisegnò, per via puramente ipotetica, l'intera biografia odorician» (14). Alla sua fragile e avventata proposta Tiliatti intende contrapporre la solidità del proprio impianto nel quale le argomentazioni, anche quando non vanno al di là di spunti e suggerimenti, traggono valore e credito dall'attenta ed equilibrata valutazione delle fonti.

Mi pare sia proprio il costante, avvertito e severo vaglio critico, adottato dall'autore sia rispetto alle diverse fonti sia rispetto a ricostruzioni e ipotesi storiografiche più o meno recenti, a costituire uno dei fili conduttori di questo lavoro che Tiliatti, non senza eccesso di modestia, definisce «librino» (5). Tale vigile attenzione si riscontra in misura ancor più consistente a fronte della materia propriamente agiografica che in-

negabilmente, al di là degli apporti pur preziosi che l'autore ha potuto attingere da altre fonti, costituisce, nella ricostruzione della figura di un «santo», la componente di maggior spessore. Eppure, come si è da subito evidenziato, nel caso di Odorico la materia agiografica si limita sostanzialmente alla *Vita* tradata dalla *Chronica* e alla raccolta di *miracula*. Vorrei brevemente soffermarmi su alcuni problemi e caratteri peculiari legati a queste due fonti, sia dal punto di vista del loro utilizzo, sia per quanto attiene ai loro contenuti specifici. Si tratta di nodi sui quali l'autore stesso ritorna a più riprese e che rappresentano, a mio avviso, uno dei punti di maggior interesse del volume.

Il fatto che l'unica *Vita* di Odorico sia inserita e trasmessa nella *Chronica XXIV generalium* costituisce di per sé una questione spinosa e complessa che rimanda alla tipologia, ai caratteri, alle finalità di questa voluminosa opera, composta in ambiente aquitano, in un periodo di drastico ridimensionamento del peso e della centralità dell'ordine, di problematico riassetto interno, e di inizio del movimento osservante destinato ad un rapido, clamoroso successo, ma destinato, insieme, a segnare la divisione di fatto dei Minori. Alle consuete difficoltà legate all'utilizzo dei materiali agiografici per la ricostruzione storica vi è, nel caso della *Chronica*, l'ulteriore complicazione di esaminare una *Vita* composta, con ogni probabilità, dal cronista, come nel caso degli altri frati santi e martiri (basti l'ovvia considerazione che nessuna delle ventuno inserzioni agiografiche – non comprendendo nel numero i racconti di martirio – gode di tradizione manoscritta autonoma, indipendente, cioè, dalla *Chronica*), ma da lui resa «funzionale» all'impianto complessivo dell'opera. Al di là, quindi, del nodo costituito dalle fonti utilizzate dalla *Chronica*, della riflessione sull'«attendibilità» dei dati trasmessi (la *Chronica* viene composta comunque più di trent'anni dopo la morte di Odorico), non si può evitare di considerare il margine di intervento diretto del cronista sulla materia trattata al fine di renderla più «consona» e «strumentale» al progetto ideale sotteso all'opera. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto mi pare altrettanto degno di interesse il rilievo accordato da Tiliatti al consapevole allontanamento attuato dal cronista rispetto ad una fonte utilizzata: la parte conclusiva della *Relatio* trasmessa dai «manoscritti della cosiddetta *recensio Guecelli*, reputata fra le più autorevoli» (24). Nel riferire gli avvenimenti dell'ultimo periodo della vita di Odorico, ormai prossimo alla morte, la *Chronica* riferisce come egli avrebbe deciso di recarsi dal papa, allora residente in Avignone, «pro benedictione [...] et ut sibi super tribulatione Ordinis supplicaret» (24), viaggio che, in realtà, il protagonista non avrebbe poi portato a compimento, fermandosi a Pisa, in seguito ad una visione dello stesso Francesco che lo avrebbe indotto a far ritorno a casa. Rispetto alla fonte vi sono due significative modifiche: il biografo introduce l'accento alle tribolazioni dell'ordine e sostituisce al vecchio e anonimo pellegrino che avrebbe predetto a Odorico la sua morte, Francesco. pienamente condivisibile risulta la considerazione di Tiliatti sull'introduzione del tema della tribolazione che, in vero, costituisce uno dei fili conduttori della *Chronica*: «Mi pare abbastanza evidente – e non sono il primo a notarlo [il rimando è a P. Chiesa, *Odorico fra Oriente e Occidente*, in *La Cina e la via della seta nel viaggio di Odorico da Pordenone*, Pordenone 2001, 26] – che, nella trasfigurazione agiografica, si è compiuta la saldatura tra l'immagine di Odorico, ormai beato, e le evenienze storiche in cui si dibatteva l'Ordine nel secolo XIV» (24-25). La comparsa di Francesco in questo frangente di grave turbamento e sofferenza – la *Chronica* riferisce che in quel momen-

to Odorico «coepit de continuo graviter infirmari» (*Chronica XXIV generalium*, 502) — che distoglie il protagonista dal proposito di recarsi dal papa (persuasiva anche la lettura di Tilatti sul polemico accenno alla città di Pisa e sui motivi per i quali essa non sarebbe stata «degnata» di avere il corpo morto di Odorico, 25), sollecita — mi pare — ulteriori riflessioni. La presenza del fondatore non solo pone un sigillo, per così dire, di santità sulla morte, ormai vicina, di Odorico (e l'immediato fiorire dei miracoli ne è poi la prova più convincente), ma avalla la santità della sua intera esperienza terrena, santità non confermata da un processo di canonizzazione, ma non per questo meno sentita. La vita di Odorico e soprattutto la sua lunga permanenza in Oriente, lette dal cronista, come Tilatti non manca giustamente di rilevare, «in chiave missionaria» (12) — basti pensare alla sottolineatura del «profitto» concreto dell'azione di Odorico, subito «quantificato» dal cronista: «In XVI annis, quibus ibi [in Oriente] fuit, XX milia infidelium baptizavit et fidei catholicae subiugavit» (*Chronica XXIV generalium*, 500) — acquistano uno spessore e un'importanza ancora maggiori grazie alla presenza di Francesco, in virtù della quale si stabilisce un nesso, un legame preciso e diretto tra il fondatore e Odorico, uno dei numerosi frati «santi» di cui la *Chronica* trasmette il ricordo, che costituiscono la prova più evidente di una santità che investe tutto l'ordine.

Il confronto puntuale tra la versione della *Chronica* e quella delle fonti utilizzate è tuttavia raramente possibile. Anche qualora si individuino legami con un'altra opera, essi non sempre risultano chiari come si evince dal caso del *De transitu*: i racconti trasmessi dai due testi «presentano notevoli affinità, tanto da confermare l'impressione di una stretta parentela, sebbene sia difficile comprenderne le direzioni» (33). D'altro canto, come per tanta parte dei materiali collazionati, anche per la *Vita* di Odorico si rivela vano il tentativo di rintracciare l'origine di molte delle informazioni e delle notizie raccolte. Basti pensare, per limitarsi a un solo esempio, al fatto che nessuno dei due miracoli di guarigione che Tilatti considera nel novero complessivo dei miracoli attribuiti a Odorico, insieme a quelli trasmessi dalle raccolte di Guecello, è presente in queste ultime: si tratta di due racconti «inediti». E se, per il primo, avente per protagonista un frate, si può ipotizzare una sua certa diffusione ad opera dello stesso miracolato che — come riferisce la *Chronica* — «miraculum divulgavit» (*Chronica XXIV generalium*, 504), non si può dire lo stesso per il secondo, avente per protagonista un'anonima «mulier de Padua». Nell'affrontare la questione delle fonti utilizzate dal cronista Tilatti, da un lato, insiste, soprattutto per quanto riguarda la parte iniziale della biografia di Odorico, sull'avanzata dello stereotipo agiografico, utilissimo per colmare le maggiori lacune biografiche (soprattutto della giovinezza) e sull'intervento del cronista volto a «evidenziare una "normalizzazione" francescano-minoritica» (12); dall'altro, in modo forse meno condivisibile, fa appello alla trasmissione orale. Se, infatti, è certa l'impossibilità di rinvenire l'origine di tutte le fonti utilizzate, mi pare che ciò non implichi, come diretta e unica conseguenza, la necessità che ci si debba «assegnare a ipotizzare una circolazione orale» (13). I trent'anni, e oltre, intercorsi tra la morte di Odorico e l'epoca di composizione della *Chronica*, insieme alla distanza geografica che separa la regione in cui fiorì il culto del frate minore e l'Aquitania, probabile zona di provenienza del cronista, mi pare smorzino la fondatezza dell'ipotesi di una trasmissione orale della memoria. Ci si deve piuttosto, a mio avviso, «assegnare» alla difficilmente quantificabile, ma sicuramente ingente dispersione, frammentazione,

distruzione di materiali scrittori mai giunti fino a noi, ma di cui cronisti, compilatori, agiografi avevano con ogni verosimiglianza potuto disporre.

Prima di passare all'altra fonte di più cospicuo rilievo su Odorico, la raccolta dei *miracula*, merita brevemente soffermarsi sul passaggio precedente che ne costituisce altresì l'origine, cioè la procedura di canonizzazione avviata dal patriarca Pagano Della Torre. La giustificazione di tale *iter* quanto meno insolito dal momento che il processo di canonizzazione era competenza del papa, viene fornita riferendosi allo *status* «particolare» del patriarcato. Il comportamento di Pagano — a parere di Tilatti — sarebbe infatti da mettere in relazione all'«*cauctoritas* che comportava l'essere vescovo, anzi patriarca, di quella diocesi particolare che era Aquileia, che pur sempre si proclamava "secunda [sedes] post Romanam in partibus occidentibus" [...] In tale orizzonte — conclude l'autore — il principio generale poteva trovare una sua applicazione particolare, nella quale confluivano senza conflitto prassi antiche e nuove» (48-49). Il patriarca, come del resto aveva già fatto con antichi martiri locali (50-51), era riuscito, nel caso della proclamazione della santità di Odorico, a «coniugare l'innovativa procedura processuale e giuridica con le ben più spettacolari e pubbliche traslazione ed elevazione del corpo di Odorico» (51). La canonizzazione del patriarca, giudicata pienamente e perfettamente equiparabile a quella papale nei suoi risultati concreti di conferma di una santità «locale», avrebbe effettivamente sanzionato il culto tributato al frate minore. Le argomentazioni paiono assolutamente convincenti, eppure, guardando al sepolcro di Odorico che, come sostiene Tilatti, «costituì una sorta di *tragedium*» (53) nel percorso verso il riconoscimento della sua *sacralitas*, non si può fare a meno di chiedersi se la presenza delle immagini di Francesco, Antonio e Ludovico di Tolosa — i tre soli santi canonizzati dell'ordine (oltre a Chiara, ovviamente) — non significhi qualcosa d'altro al di là dell'«inegabile «trionfo» della santità dell'ordine minoritico» (54). Mi chiedo — ma si tratta di una mera suggestione — se non possa essere, quell'accostamento, un tentativo di assimilazione/equiparazione derivante proprio dalla consapevolezza della «diversità» di percorso che aveva portato al riconoscimento della santità di Odorico, quasi la necessità di riaffermare a livello visivo, il livello in definitiva più importante ai fini del culto e della devozione, la perfetta equiparazione dei quattro frati, e, in questo senso, se tale raffigurazione non lasci trasparire l'aspirazione a far sì che quel culto locale, non diverso da molti altri sorti un po' dovunque in Italia e altrove, potesse assurgere a una dimensione più generale e potesse, soprattutto, godere di una sanzione indiscutibile.

Premessa e presupposto del riconoscimento della santità sono gli episodi miracolosi. Alle raccolte di *miracula*, redatte dal notaio Guecello, è dedicato il terzo capitolo, ma soprattutto la seconda parte del volume in cui Tilatti ne offre l'edizione critica. Non potendomi soffermare sui molteplici aspetti meritevoli di riflessione dell'analisi condotta dall'autore, mi limiterò a segnalare alcuni elementi, iniziando dalla tipologia, finalità e conseguenti metamorfosi delle raccolte. Pare interessante sottolineare soprattutto il ruolo assunto da Guecello, già efficacemente definito dall'autore «anello di congiunzione» (47) tra autorità patriarcale e comunità udinese, ma vicino anche ai frati (41), di garante della veridicità dei fatti trasmessi, funzione che non viene del tutto meno nemmeno nella seconda raccolta in cui se pure «scompariono [...] le sottoscrizioni del notaio» (76), rimane talora la testimonianza personale di Guecello sui fatti miracolosi narrati (cfr., per esempio, n. 15, 23, 24, 25). Quanto alle finalità dei due testi,

Tilatti ipotizza che la prima, e ben più sintetica, raccolta sarebbe stata composta per essere inserita in un «*deviser*» informativo per il papa», mentre la seconda, più ampia ed articolata, dovesse «assicurare dignità giuridica e forza di prova alla procedura di «canonizzazione»» (75). Al di là dell'effettivo accertamento degli scopi e dell'utilizzazione di tali raccolte, mi pare vada rilevata la riflessione dell'autore in merito alla tipologia dei miracoli stessi che, ferma restando la «prudenza nel ritenervi esattamente significativi della realtà sociale delle malattie» (66-67), costituiscono una notevole fonte di informazione (65-69). Colpisce, in particolare, una tipologia ricorrente nei miracoli operati da Odorico, che si riferiscono sempre a guarigioni da varie malattie: la non completezza e totalità della guarigione stessa. I miglioramenti vengono comunque ascritti all'intervento del santo, e rappresentano, nonostante la loro accertata parzialità e mancanza di irreversibilità, le prove della sua santità. I beneficiari dei miracoli Tilatti, ciò non deve indurre a ritenere quello di Odorico un culto necessariamente legato a tali ceti, come si evince sia dai caratteri della formazione del culto stesso, sia dalla presenza, tra i miracolati, sebbene in numero esiguo, di personaggi di più elevata provenienza sociale. Accanto alla considerazione sulla dimensione storica dei miracoli («i miracoli [...] sono tali perché risolvono «inspiegabilmente» bisogni essenziali», per spiegare «da dove e da chi provenisse lo stimolo e il suggerimento a richiedere il miracolo» (65) Tilatti trova una significativa circostanza contingente nelle «relazioni interpersonali» tra membri della famiglia dei Della Torre e alcuni miracolati (62-65). D'altronde, come ricorda l'autore, sul sarcofago di Odorico, vicino ai tre santi Minor canonizzati, vicino alle varie componenti che ne hanno promosso il culto – il patriarca, il clero secolare, la città – è lo stemma dei Della Torre a fare «bella mostra di sé» (65).

I miracoli, oltre ad avallare in modo decisivo il culto di Odorico, intorno al quale avevano trovato modo e spazio di esprimersi una pluralità di voci ed interessi, «diventano l'unico vero e proprio testo agiografico su Odorico» (76). C'è da chiedersi, tuttavia, se tale raccolta di miracoli avrebbe potuto dirci le stesse cose senza l'apporto delle fonti documentarie che Tilatti ha l'indubbio merito di aver individuato e portato all'attenzione, degli altri testi che parlano di Odorico e dell'*Itinerarium* da lui stesso dettato nei suoi ultimi mesi di vita.

Maria Teresa Dolso (Padova)

Pellegrini M., *Chiesa e città. Uomini, comunità e istituzioni nella società senese del XII e XIII secolo* (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 78), Herder, Roma 2004, 550 pp.

Chiesa e città: due entità, una molteplicità di rapporti e una pluralità di analisi che scandiscono il ritmo di questo libro.

La multiforme, ricca e complessa relazione tra le due realtà è affrontata, a partire dalla situazione storiografica, già nell'*Introduzione*, e si articola nei quattro capitoli del volume: I. *La Chiesa della città*; II. *La Chiesa nella città*; III. *Oltre la città*; IV. *Chiese nella città*.

Se la realtà ecclesiastica, anche cittadina, è oggetto ormai consueto della ricerca storica pur nelle più varie declinazioni e modalità, e l'indagine sulle singole Chiese locali conosce già da alcuni decenni – e più precisamente da epoca post-conciliare – un ininterrotto interesse ed approfondimento, la città, particolarmente, è di recente al centro di un nuovo e fecondo movimento di studio, ricerca e indagine. Sulla dimensione urbana, considerata tanto come oggetto precipuo di interesse che come componente essenziale di un rapporto tra più realtà, si focalizzano infatti oggi convegni e volumi di storia (per il periodo medievale si veda, tra gli altri, il recente libro di Alberto Girolmani, e insieme per l'età di mezzo e la storia della Chiesa, si considerino almeno i lavori di Raffaele Savigni, Maria Pia Alberzoni e Laura Banetto) che indagano tale dimensione non tanto nella sua realtà statica, monolitica, assoluta, quanto piuttosto nelle sue molteplici valenze, nei suoi significati e nelle sue implicazioni.

Il lavoro di Michele Pellegrini viene dunque ad inquadrarsi, come nuovo ed originalissimo contributo, in questa corrente di studi.

Attento e sensibile ai più recenti orientamenti della storiografia – senza però trascurare il progresso ed il percorso compiuto dagli studiosi per giungere alle recenti acquisizioni – in particolare italiana e alle sue difficoltà nel «conciliare, soprattutto per il periodo medievale, l'attenzione alla «religiosità» [...] con una prospettiva istituzionale» (XXIII), l'A. muove dalla considerazione che «il nodo irrisolto che ancora si percepisce nell'approccio allo studio dell'istituzione ecclesiastica, almeno nella sua dimensione locale, [...] sta piuttosto in cosa dobbiamo intendere per «ecclesiastico» e «religioso» (XXIV-XXV) e nel conseguente «rischio di una retroiezione sull'oggetto di studio dell'immagine o, meglio, delle immagini attuali di Chiesa» (XXV). E nel domandarsi «se possa veramente essere una soluzione appagante quella polifonica giustapposizione di parti e interpretazioni – in cui religiosità ed economia, cura d'anime e politica si fronteggiano più che intrecciarsi – che sembra venir additata da molte delle recenti «storie diocesane» (XXVI), egli dichiara la sua scelta di metodo, ovvero quella di «una lettura che provi a tenere insieme temi e prospettive che potrebbero essere – e spesso sono – mantenuti distinti» (XXVII).

L'oggetto della ricerca è dunque – come si diceva – la relazione tra Chiesa locale e società cittadina e il proposito è di «seguire lungo il passaggio dal XII al XIII secolo come cambia «l'essere della Chiesa nella società senese» [...] e, al tempo stesso, tentare di comprendere come cambia «il modo della società senese di essere Chiesa» (XXVII).

Vale avvertire che i problemi sollevati nell'*Introduzione* non possono essere ridotti a una mera questione di metodo né ritenuti semplici considerazioni generali, avulse