

delle documentazioni letteraria (capitolo I) ed epigrafica (capitolo II), che hanno non solo carattere di introduzione alla materia investigata (è bene qui rimarcare che la studiosa non si limita a offrire un elenco organico dei dati classici sulle fonti letterarie, le lingue e i papiri collegati con lo studio del monachesimo egiziano dell'epoca considerata, bensì sviluppa criticamente il discorso, arrivando a esprimere giudizi personali e motivati circa la datazione e l'importanza di talune fonti) ma fungono anche come premessa al dettagliato *excursus* geografico (capitolo III), che occupa all'incirca centoventi pagine del testo. I capitoli V e VI sono dedicati all'approfondimento rispettivamente della terminologia monastica e dei superiori, sebbene pure la prima parte del capitolo VI si diffonda largamente in questioni lemmatiche, conforme all'approccio dell'autrice, da sempre molto attenta a definire l'ambito semantico di ciascun vocabolo indicante una funzione o un oggetto nel contesto dello specifico linguaggio monastico egiziano. Quindi il discorso della storica si sposta sui rapporti di potere interni alla comunità (seconda parte del capitolo VI), sulla fisionomia concreta del monaco egiziano (capitolo VII), sulle effettive presenze di monaci (capitolo VIII) e di chierici (capitolo IX) nelle comunità della regione, per arrivare a trattare di un altro argomento a lei caro, le questioni economiche in relazione alla vita delle comunità monacali (capitolo X). Chiudono il volume due capitoli di grande interesse: un primo sull'ascetismo femminile (capitolo XI) che fornisce un esame approfondito delle varie modalità di asceti che si offrivano alle donne (monasteri misti, monasteri femminili indipendenti, asceti domestica); e un secondo sui pericoli connessi con la vita monastica, specie quelli derivanti da attacchi da parte di popoli del deserto.

In accordo con quanto detto sopra, passo ora a un esame un po' più analitico della parte del volume dedicata alla *Vita di Antonio*, uno scritto che continua a destare interesse e a sollevare discussioni. Ewa Wipszycka entra nel dibattito con energia e chiarezza, mostrando da subito la competenza e la informazione che le sono usuali, e anche la prudenza, che sembra quasi costretta infine a dovere sostenere nelle tesi, nulla toglie alla ventata di rinnovamento esegetico che si respira leggendone il raffinato edificio argomentativo. Ci si limita qui ad avanzare solo alcune osservazioni. Con più decisione di G.J.M. Bartelink (*Athanasie d'Alexandrie, Vie d'Antoine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index, SC 400, Paris 2011) suppone che l'informatore principale di Atanasio (ma ce ne è stato uno, e uno solo, dico io?) debba restare anonimo e che comunque non sia Serapione ma piuttosto un monaco sconosciuto (230). Sulla stessa linea, ritiene improbabili i contatti diretti tra Antonio e Atanasio, malgrado altre fonti (*Indice delle Lettere Festali*; Sozomeno, *Storia Ecclesiastica* II 17,11) in modo facilmente spiegabile del resto, attestino in senso contrario. Così, se è piuttosto probabile che Atanasio avesse infine appreso a parlare il copto, la studiosa resta esitante sulla conoscenza del greco da parte di Antonio per le numerose testimonianze antiche in tal senso, nonostante i buoni argomenti di Samuel Rubenson e di altri sull'origenismo del grande monaco. Vale la pena, però, rammentare che l'ignoranza che Antonio ha del greco può rientrare nello stereotipo del monaco *vir Dei*, mondanamente insipiente, ma proprio per questo idoneo a essere riempito della vera sapienza che viene donata da Dio (al riguardo cfr. *Vita di Antonio* 66,2 *theodidaktos* e Sulpicio Severo, *Vita Martini* 25,7-8: «[...] Iesum testor spemque communem me ex nullius umquam ore tantum scientiae, tantum ingenii, tam boni et tam puri sermonis audisse. Quamquam in Martini virtutibus quantula est ista laudatio! Nisi quod mirum est homini inlitterato ne hanc quidem gratiam defuisse») e che, più in generale, i temi della rozzezza espressiva e dell'imperizia letteraria sono comuni in ambito cristiano, quando si tratta di stabilire un confronto tra l'eccellenza della materia che si è chiamati a trattare e la povertà dei propri mezzi linguistici (cfr. sempre *Vita di Martino*

4: «Meminerint etiam salutem saeculo [...] a piscatoribus praedicatam»). A ciò deve essere aggiunta la considerazione che, nell'ambito di *Vita di Antonio* I, i riferimenti sia all'origine egiziana di Antonio sia al ruolo esclusivo svolto nella sua educazione dalla famiglia cristiana (egli non va a scuola per ricevere una istruzione interamente consona alla fede dei genitori, cosa che non gli sarebbe stato possibile conseguire frequentando altri allievi e altri maestri) sembrano sottolineare una doppia antitesi: Egitto/mondo ellenistico e casa-famiglia/scuola-compagni, nella direzione (messa bene in luce sul piano generale da E. Giannarelli in vari scritti - in particolare: *Infanzia e santità: un problema della biografia cristiana antica*, in *Bambini santi: rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, a cura di A. Benvenuti Papi, E. Giannarelli, Torino 1991, pp. 25-58 - che non sono peraltro citati e forse conosciuti da Wipszycka) secondo cui il bambino santo già manifesta segni esemplari del cammino di santità che compirà da adulto (in questo caso, la ricerca di solitudine e insieme il disprezzo del mondo e delle realtà mondane). Infine, il valore da assegnare alla corrispondenza tra Costantino e Antonio. La studiosa polacca perviene alla conclusione che il senso ultimo di tale scambio epistolare risiede, in accordo con un interesse più parentico d'ordine generale che storico-fattuale, nel mostrare sia come i regnanti debbano comportarsi nei riguardi dei santi monaci sia come i personaggi carismatici possano istruire i sovrani circa la giusta condotta da tenere nella vita (280). In un mio recente studio (*Costantino e il monachesimo*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano. 313-2013*, 3 voll., Roma 2013, II, pp. 177-184, 177-179) seppure per vie diverse, giungo io pure ad aderire nella sostanza a questa tesi: quando Antonio, nel rispondere agli imperatori cristiani, li richiama a rammentare «il giudizio futuro» e a considerare che «il Cristo solo è imperatore vero ed eterno», è evidente che Atanasio si serve della bocca di Antonio (e in ciò sta anche il potere «politico» dell'agiografia!) per ridimensionare le pretese imperiali e ricollocarle in un ordine cristiano ben definito, nel quale anche i regnanti cristiani sono nella Chiesa sotto la guida di Cristo.

Fabio Ruggiero

Fondazione per le scienze religiose - Bologna

E. Fontana, *Frati, libri e insegnamento nella provincia minoritica di S. Antonio (secoli XIII-XIV)*, préface de Nicole Bériou, Padova, Centro Studi Antoniani, 2012 (Centro Studi Antoniani, 50), pp. 367, 16 tav., 1 carta geografica.

Emanuele Fontana ha impiegato la sua *Introduzione* per tracciare un breve ed efficace *excursus* storiografico sulla questione della formazione scolastica dei frati Minori. Il suo volume si collega a una tradizione di ricerca ormai consolidata, ne coglie molti aspetti e li sviluppa in una mediazione tra le problematiche generali relative alla storia dell'Ordine (e dei Mendicanti in genere), di solito studiate a partire dalle fonti normative, e quelle più minute, già proprie dell'erudizione prosopografica settecentesca (rappresentata, ad

esempio, da padre Francesco Antonio Benoffi). Da tali radici l'attenzione dello storico si è rivolta alle peculiarità 'provinciali' di un organismo, quello dei frati Minori, la cui fisionomia era ben lontana dall'uniformità. L'autore ha diviso il suo testo in due parti: «Nella prima [...] si è cercato di addentrarsi nell'organizzazione degli *studia* e dell'insegnamento all'interno della provincia di Sant'Antonio», mentre nella seconda si sono raccolte 101 schede di *lectores*, maestri e baccellieri, che hanno operato nella provincia fra il 1260 ca. e il 1363, anno della costituzione della facoltà teologica a Padova. Le schede sono state compilate sulla base dell'edito, ma soprattutto di ricerche archivistiche.

Consapevoli della prolungata stagione di studi sulle scuole dell'ordine dei Minori, si potrebbe pensare che tutte le problematiche siano state più o meno affrontate e acclarate. Non è così. L'origine, la consistenza, l'organizzazione interna delle singole 'scuole' e la loro gerarchia, l'ubicazione stessa delle medesime, la fisionomia e la numerosità degli 'studenti' restano poco o punto note, illuminate da pochissimi lampi, specialmente se si cerca di risalire alle epoche più alte. Il problema consiste nell'assenza di fonti: un 'male' comune per chi indaga sulla scuola del periodo medioevale, un'istituzione ben poco incline a documentare la propria attività quotidiana. Problema aggravato per i frati Minori, allergici per lo più all'accumulo archivistico (e, salvo eccezioni, alla diligenza nella conservazione) per quasi tutto il Duecento.

Nella prima parte, suddivisa in quattro capitoli, Fontana ha cercato in tutti i modi di aggirare gli ostacoli frapposti all'indagine storica dalla carenza di fonti. Nel primo capitolo ha opportunamente esposto quanto si sa riguardo alla normativa vigente in materia di studio nell'Ordine, dalla *Regula bullata* del 1223 alle diverse costituzioni, frammentarie e integre, che si succedettero fra il 1239-1240 e il 1354 (*Constitutiones Farineriae*). Si tratta dei testi che delineano sia le figure e le prerogative dei docenti (*lectores*, nel Duecento, ai quali si affiancarono i baccellieri e i maestri a partire dal primo Trecento), sia la gerarchia del 'sistema' scolastico dei frati, imperniata soprattutto sull'organizzazione territoriale delle custodie e delle province, con la graduazione delle scuole da quelle conventuali fino agli *studia generalia*. Una simile configurazione, ovviamente, si stabilì con lentezza e non senza ambiguità nel giro di parecchi decenni. Si tratta di notizie note, per lo più, ma giovano a ricordare le lacune delle conoscenze e a costituire un quadro d'insieme nel quale inserire più specificamente l'esperienza storica della provincia della Marca Trevigiana o di Sant'Antonio, i cui confini e insediamenti sono illustrati in una carta alle pp. 284-285.

Negli altri tre capitoli, l'autore si è dedicato più specificamente alla provincia antoniana, estesa circa all'attuale Triveneto. Innanzi tutto ha analizzato quel che resta degli atti dei capitoli provinciali e cercato, custodia per custodia, le notizie edite e inedite sui lettori e sulle scuole. L'esito, pur ricco di nomi e di dati, non sembra risolutivo, specialmente per il secolo XIII, quando «risulta difficile ricostruire il quadro gerarchico della struttura scolastica delle province» (52). Leggendo una simile affermazione, vien da chiedersi se quel «quadro gerarchico» nel Duecento fosse davvero stabilito con rigore, nella mente dei frati, o non sia piuttosto l'esigenza di razionalità degli storici e la proiezione all'indietro di sistemazioni posteriori, anche se di poco, a imporlo. Voglio dire che ci si può interrogare se, per i primi decenni dell'ordine dei Minori, più che un reticolo stabilito di presenze territoriali contasse la presenza, effimera, delle persone nelle singole sedi, in un contesto nel quale la mobilità dei frati è ancora accentuata. Ciò valeva sopra tutto per i *lectores*, il perno di tutta la struttura scolastica del Duecento, i quali frequentemente cambiavano residenza e progressivamente anche ruolo, trasformandosi spesso in predicatori, inquisitori

o in amministratori dell'Ordine, preludio a volte di carriere che portarono all'episcopato e oltre. Al di là di queste riflessioni, mi sembra però giusto affermare che «la provincia di Sant'Antonio, e in primis lo *studium* di Padova, occupa[no] un posto di fondamentale importanza all'interno della rete scolastica e dell'organizzazione territoriale dei frati Minori in Italia» (55).

Una serie di notizie nuove sui frati impegnati nell'attività degli *studia* arriva mediante le ricerche che Fontana ha condotto sui libri usati e scritti da studenti e docenti. Ciò è stato possibile analizzando in modo particolare il patrimonio dei codici della Biblioteca Antoniana di Padova, che, insieme a quella del Sacro Convento di Assisi, è tra le meglio conservate e più ricche dell'ordine dei Minori. L'autore ha approfondito le modalità tramite le quali si è costruita la biblioteca (depositi, lasciti testamentari, doni, ma anche acquisti mirati e redazione di copie), sottolineando la preoccupazione dei frati che i codici non uscissero dal convento o dalla provincia. I libri con tracce d'uso scolastico sembrano connotati da finalità pratiche ed erano relativi soprattutto alla formazione per l'ufficio della cura d'anime (in particolare la predicazione), comprendevano testi biblici, teologici e strumenti esegetici, raccolte di *authoritates* e strumenti lessicografici, sermonari, *artes praedicandi*, raccolte agiografiche o di *exempla*, ma anche codici giuridici e filosofici. Non occorre tracciare elenchi di opere, che il lettore sicuramente apprezzerà leggendo il libro di Fontana, ma l'impressione è quella della permanenza nel solco della tradizione, anche se si scorgono i segni degli 'aggiornamenti', come quello della penetrazione a Padova dello scotismo (123-125, 143), specialmente verso il limite del periodo cronologico imposto alla ricerca, il 1363, con la costituzione della facoltà teologica in Padova.

Discorso analogo, circa le finalità pratiche, vale anche per il capitolo sulle opere scritte da alcuni *lectores* e ancora conservate o delle quali si ha notizia, ma sono perdute. Fontana le divide in due categorie: testi indirizzati alla formazione dei frati e testi diretti alla cura d'anime (145). Al di là dei titoli e dei contenuti delle opere, in questa parte emergono le personalità degli autori, alcuni dei quali ben noti agli specialisti (come Paolino da Venezia o Giovanni Longo da Mortegliano), altri 'scoperti' dallo stesso Fontana, come Filippo da Moncalieri, al quale ha dedicato anche altri studi. Di quest'ultimo sono stati pubblicati in appendice anche i prologhi e le introduzioni alle *Postillae* sui Vangeli domenicali e quaresimali, un'opera indirizzata a scopi pastorali.

L'impiego delle tracce d'uso sui codici e il censimento e l'analisi delle opere compilate dai frati *lectores* sono certamente tra i contributi più originali offerti da Fontana e danno maggior consistenza e vivacità a un quadro storico, relativo alle scuole dei Minori nella provincia antoniana, che tuttavia resta ancora poco «coerente ed esaustivo» (182), ammesso che – come osservato sopra – quella coerenza fosse davvero espressa nella realtà del passato.

Le lunghe e approfondite ricerche negli archivi hanno consentito di accumulare le notizie biografiche che sostanziano le 101 schede della seconda parte del volume (185-266). Si tratta di «profili prosopografici» di consistenza molto varia, che vanno dalla dichiarazione di una singola, estemporanea citazione in un documento, come è stato, per esempio, per un tal Ambrogio da Castel Porpetto, baccelliere a Udine nel 1363 (191), a schede ben più corpose, come per frate Antonio del fu Prosdocimo da Padova, la cui carriera e i cui movimenti sono ricostruiti a cavallo dei secoli XIII e XIV (195-200), o per frate Pietrobono de' Brosemini da Padova (249-254) o per tanti altri. La messe di notizie è davvero impressionante e preziosa, perché conferisce i tratti della quotidianità a figure che

altrimenti rischierebbero di essere qualificate per una fuorviante fissità d'ufficio.

Fontana chiude il volume con due appendici. La prima riguarda alcuni documenti che attestano la crescita della Biblioteca Antoniana tra Due e Trecento, la seconda i già citati frammenti dell'opera di frate Filippo da Moncalieri. Le fonti e la bibliografia occupano ben 43 pagine e il numero da solo rende l'idea del lavoro compiuto. Fra gli indici è assai utile quello dei manoscritti e dei documenti d'archivio, oltre a quelli, più usuali, dei nomi di persona e di luogo.

Il libro poggia in larga parte su fonti di prima mano. Ciò lo rende pregiato, perché consente un reale miglioramento delle conoscenze su un argomento che, per quanto parziale, si rivela capace di aprire uno spiraglio per comprendere meglio le relazioni e le intenzioni d'azione di un ordine importante, come quello minoritico, nel contesto storico particolare della provincia antoniana, tra Due e Trecento.

Andrea Tilatti  
Università degli Studi di Udine

G. Caravale, *Predicazione e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento. Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprotestante*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 306.

Rientra nell'ambito delle intense ricerche dedicate negli ultimi anni alle correnti riformistiche del Cinquecento in Italia questa monografia su una tipica figura di seconda fila, come fu Ippolito Chizzola (1521-1565), canonico regolare lateranense di Brescia e per questo confratello di Celso Martinengo, con cui visse nello stesso convento e strinse un rapporto di amicizia, e cioè con una persona che da parte sua era amico di Pietro Martire Vermigli, Bernardino Ochino e Girolamo Zanchi. Anche personalmente, Chizzola coltivò rapporti con la cerchia valdesiana attorno a Marcantonio Flaminio, motivo per cui fece la conoscenza dei protagonisti della *ecclesia viterbensis* come i cardinali Reginald Pole e Giovanni Morone. Un altro motivo che lo avvicinò a personaggi osservati, almeno a partire da un certo punto, con sospetto fu l'impegno che Chizzola profuse da predicatore, acquisendo perfino una certa fama.

Diversamente da Martinengo, che nel 1551 scelse la via della fuga concludendo la sua esistenza come predicatore protestante, la vicenda biografica di Chizzola prese una piega di 'conversione' a quel tipo di cattolicesimo romano definito dal concilio di Trento. Sottoposto a un processo per eresia nel 1549/1550, Chizzola decise di abiurare e in seguito lavorò per la sua riabilitazione. Ai tempi di Paolo IV, egli evitò apparizioni in pubblico, operando a Roma come informatore del granduca Cosimo I de' Medici e impegnandosi - senza successo - a favore dell'impresa di un confronto frontale con i protestanti mediante l'offerta della corona imperiale a Filippo II di Spagna (141-161). Più tardi, il canonico si profilò ancora come polemista cattolico contro Pier Paolo Vergerio.

In appendice sono editi gli atti del processo di Chizzola e un carteggio di 54 lettere finora inedite, che risalgono tutte agli anni 1556-1562 e documentano in particolar modo le sue attività diplomatiche.

L'importanza della ricerca qui da presentare va oltre la meritevole aggiunta di tasselli biografici finora sconosciuti riguardanti una figura d'importanza non del tutto trascurabile e le attività diplomatiche della curia romana ai tempi del papa Carafa. Ciò che costituisce la sua particolarità dal punto di vista della metodologia è il nesso fra attività di predicazione e sospetto di eresia - un nesso costitutivo, con esiti diversi, anche nei casi di Vermigli, Ochino e Zanchi. Accanto al libro stampato, la predicazione era motivo di riflessione teologica, occasione per pronunciare opinioni che potevano essere intese (a torto o meno) come devianti dall'ortodossia e luogo d'aggregazione di un uditorio avvezzo ad ascoltare un messaggio caratterizzato da un contenuto ispirante. Nel caso di Chizzola, un primo sospetto di eresia nacque durante una serie di sermoni tenuti a Cremona nella settimana santa 1548, che gli fece guadagnare una censura da parte del suo ordine. Nonostante ciò, l'anno dopo Chizzola predicò a Venezia durante la Quaresima, suscitando ora il sospetto dell'Inquisitore e nutrendolo con un comportamento presuntuoso (55s.), il che portò infine all'avvio del processo.

Per quanto riguarda le dottrine preferite da Chizzola, era al centro dell'attenzione inquisitoriale la sua visione relativa al sacramento della penitenza. Nei suoi sermoni, egli aveva riprodotto le visioni di Erasmo da Rotterdam circa la confessione auricolare, lasciando come lui in sospenso la questione se questa prassi fosse di diritto divino o invece di diritto positivo (61-70). Il trattato che l'umanista aveva consacrato al tema era già proibito in Francia e in Portogallo, ma non in Italia (apparirà sull'Indice nel 1554); alla domanda degli inquirenti se ritenesse il libro cattolico, Chizzola rispose con una scappatoia, affermando di non averlo letto tutto e che avesse nutrito un sospetto per il fatto che tendesse ad abolire la confessione, senza che ciò gli avesse però impedito di riprodurre il suo contenuto in sede pubblica. Per quanto riguarda affermazioni sue da considerare influenzate dalla Riforma protestante in senso più preciso, Chizzola pronunciò ancora durante l'interrogatorio inquisitoriale la seguente definizione della penitenza: «che gli huomini debbono attendere sempre a questa rinnovazione di vita». Pur essendo l'idea di una penitenza duratura un elemento ricorrente della teologia monastica, la sua definizione come «rinnovazione» esistenziale era già stata condannata, come fecero subito notare gli inquisitori, nella *Exsurge Domine* (errore n. 7, con riferimento al sermone di Lutero sulla penitenza del 1518), e ciò costrinse Chizzola a un primo riconoscimento di aver errato (69).

Di significato particolare sono le informazioni date sulla dottrina della giustificazione preferita dal canonico bresciano. In sede d'interrogatorio, Chizzola concesse di aver insegnato la giustificazione per la sola fede, implicando però sempre che per fede si intendesse quella viva e operante per le opere. Secondo Caravale, ciò documenta che il predicatore aveva copiato la strategia del predicare «affirmative, mai negative» applicata da Martinengo (93), e cioè la trasmissione di un messaggio eterodosso mediante l'omissione di specificazioni che avrebbero permesso di prenderne le distanze. Questa ricerca elabora dunque «il profilo di un accorto dissimulatore che aveva cercato di insinuare cautamente nel suo uditorio, spesso con modo obliqui e indiretti, elementi polemici antiromani e dottrine in alcuni casi distanti dall'ortodossia romana» (98). Di conseguenza, il predicatore Chizzola rientra, fino alla revoca, nel contesto del nicodemismo italiano e dopo il processo si rivela come un «opportunist» (173).