

Mariaclara Rossi

***Polisemia di un concetto: la pace nel basso medioevo. Note di lettura***

[A stampa in "Quaderni di storia religiosa", XII (2005), pp. 9-45 © dell'autrice – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

La pubblicazione di alcuni recenti volumi miscelanei<sup>1</sup> imperniati sulla 'pace' e la presenza – non rara né isolata – del medesimo tema negli indici di riviste e periodici dedicati all'età di mezzo<sup>2</sup>, hanno suscitato in me il desiderio di provare ad effettuare alcune riflessioni di carattere generale su questo argomento nevralgico della storia *tout court* e della storiografia corrente, e nello stesso tempo quello di cercare di comprendere il contesto in cui gli studi in questione, o quantomeno alcuni degli studi, sono nati.

Presi nel loro insieme i numerosi contributi sulla pace sembrano rispecchiare un tema piuttosto vivo nella storiografia italiana ed europea; ma dire che si tratta di un orizzonte storiografico in costante ampliamento, limitandosi al riconoscimento della pace come tema quantitativamente assai presente nella produzione degli storici dell'età antica, medievale e moderna non può essere sufficiente; parimenti non può bastare segnalare il dilatarsi degli studi sulla pace in un momento storico di grande disorientamento, in cui il suo opposto – la guerra – si riaffaccia drammaticamente nella storia dell'umanità. È indubbio tuttavia che a partire dagli anni novanta e, con frequenza ancora maggiore all'inizio del nuovo millennio, il clima internazionale inquieto abbia favorito una riviviscenza di riflessioni sulla pace, associate non di rado a quelle su un mestiere difficile – il mestiere dello storico – «che si nutre di passato ed è fatto su documenti e su parole del passato» ma, nello stesso tempo non è immune dai «rischi di dover vivere, agire, scegliere nel presente»<sup>3</sup>.

Proverò dunque, nelle pagine che ho a disposizione, senza pretesa di completezza bibliografica né di sistematicità, ad esporre qualche 'nota di lettura' intorno ad un tema che è per sua natura 'policentrico' e 'polisemantico': non soltanto perché esiste una pace 'esteriore' – riguardante i comportamenti fra gli uomini – e una pace 'interiore', che ha invece le sue radici in una dinamica relazionale di tipo verticale (scaturisce cioè da una dimensione di interiorità e, per il cristiano, dal rapporto dell'uomo 'riconciliato' con Dio); ma anche perché ciascuna idea o dottrina di pace, individuale o collettiva, ha bisogno di essere compresa all'interno della situazione e del contesto in cui si è evoluta e di cui è espressione. Mi limiterò prevalentemente ai secoli del basso medioevo, non senza qualche incursione nel prima e nel dopo laddove gli studi facciano emergere suggestivi impianti metodologici e una particolare varietà e ricchezza di indagine.

*1. Storia della pace o storia delle paci?*

Comincerò con il dire che – per quanto è a mia conoscenza – nessuna sintesi di ampio respiro sulla pace è stata finora tentata dagli studiosi, a differenza di quanto è avvenuto per la guerra<sup>4</sup>, a cui illustri storici hanno dedicato numerose monografie, approfondendone di volta in volta gli aspetti di evoluzione tecnica, quelli culturali, artistici e, da ultimo, religiosi<sup>5</sup>. Per spiegare tale assenza, alla polisemia del concetto di pace – e di conseguenza alla sua difficile definizione – è opportuno affiancare, da un lato, una lunghissima tradizione filosofica che ha considerato la guerra come lo stato naturale dell'umanità<sup>6</sup> o come il principale 'motore' della storia dell'uomo, dall'altro la natura delle fonti, o quantomeno di alcune categorie di fonti maggiormente utilizzate negli scritti degli storici. Nella storiografia antica e medievale – solo per fare un esempio – la selezione narrativa operata dagli autori ha spesso privilegiato gli eventi bellicosi, in quanto la guerra rappresenta di per se stessa 'un fatto oggettivo', di fronte alla pace che invece rappresenta 'un non fatto', un 'vuoto storico'<sup>7</sup>, in definitiva un concetto intellettualmente sterile e soprattutto statico. Basti pensare che la guerra è stata descritta, discussa e rappresentata in vari modi, senza necessariamente fare riferimento al suo opposto, mentre il concetto di pace non sembra poter sussistere autonomamente.

Il parlare di pace fa emergere, sin dalla stessa definizione, il problema del suo contrario, cosicché risulta quasi impossibile fornire una descrizione di pace che non sia quella di un periodo privo di guerra<sup>8</sup>. È stato altresì fatto notare, molti anni or sono, come paradossalmente nell'endiadi pace-

guerra, il primo termine «quello che indica uno stato, un modo di essere ricco – secondo noi moderni – di possibilità positive, uno stato in cui fiorisce luminosa la vita» possa essere definito soltanto negativamente, ovverosia per quello che non è<sup>9</sup>.

L'insieme di questi fattori, nutriti, come si è detto, dalla natura di alcune categorie di fonti, ha fatto sì che l'accento e l'interesse degli storici si sia spostato sulla guerra, considerata come «il fenomeno preminente, caratterizzante del vivere sociale, del vivere umano, anche se il suo aspetto si modifica secondo i tipi di società in cui si manifesta e se di momento in momento è variamente valutata, sentita, giudicata»<sup>10</sup>.

Dunque una storia della pace – perlomeno nel medioevo occidentale – ancora non esiste e la sua realizzazione si presenta complessa e piena di incognite: quale strada imboccare in vista del raggiungimento di tale obiettivo? Quale periodizzazione assumere nei confronti di una problematica che è attinente all'esperienza umana in ogni tempo e luogo, ma nello stesso tempo riguarda bisogni che sono concreti e contingenti nelle diverse epoche storiche? A quali fonti attingere per costruire una storia che sia caratterizzata più da contenuti propri che dall'assenza della condizione opposta? Come evitare, o meglio, è possibile evitare forme di valutazione aprioristiche e soggettive in grado di generare teoremi assai influenti nella ricerca storica (l'ineliminabilità della guerra, l'irraggiungibilità della pace etc.)?

E ancora: quale è stato il ruolo del pensiero cristiano nella diffusione del concetto di pace nell'Occidente medievale<sup>11</sup>? Così come non ritengo possano sussistere dubbi sul fatto che il pensiero cristiano sia stato portatore di idee di pace<sup>12</sup>, altrettanto indiscutibile mi sembra il fatto che la cristianità occidentale non abbia 'quasi mai' vissuto in pace e che ciò che fu elaborato in materia di pace dal pensiero teologico, dalla liturgia<sup>13</sup> e dalla normativa<sup>14</sup> messa a punto progressivamente per la comunità cristiana non sempre corrispose alle scelte e ai comportamenti che i cristiani adottarono: quanto fu presente nella coscienza di esponenti della Chiesa e del colto mondo monastico medievale questa profonda contraddizione? In quale modo fu affrontata?

Domande impegnative, che conducono ad un'altra cruciale questione: si può fare una storia della pace, o sarebbe forse meglio parlare di una 'storia delle paci'?

Le ricerche di cui disponiamo oggi scoraggiano da ogni tentativo di lettura unificante e non consentono neppure di dare risposte sicure ai molti interrogativi sollevati, che tuttavia appaiono spesso sottesi ai diversi contributi che hanno affrontato il tema della pace. Lo scopo di queste pagine non è infatti quello di proporre un quadro compiuto e definitivo, ma soltanto quello di presentare, a mo' di sintesi, gli esiti di alcune indagini altrui, individuando, tutt'al più, alcuni orientamenti e mostrando, ove possibile, nuovi spunti per ricerche future.

In un denso contributo intitolato *The idea of peace in the West, 500-1150* (l'unico, a quanto mi consta, che presenti un tentativo, seppur breve, di sintesi intorno a questo argomento) Thomas Renna sostenne, più di due decenni or sono, che le idee di pace diffuse nel medioevo, perlomeno fino al XII secolo, si svilupparono, non senza reciproche influenze, in contesti e ambiti diversi: quello monastico, quello episcopale e quello imperiale. Aggiunse ancora, sulla base di uno spoglio bibliografico piuttosto ampio, che, per scrivere una storia della pace in Occidente ci sarebbe stato bisogno di molti studi ancora, riguardanti soprattutto l'età precarolingia e i secoli successivi al XII, individuando così due periodi che, a suo giudizio, risultavano particolarmente 'sguarniti' di indagini sulla pace<sup>15</sup>.

Un parere in parte simile ha espresso in un tempo assai più vicino al nostro anche André Vauchez, il quale oltre ad evidenziare – come del resto aveva già fatto Renna – il forte contrasto esistente sul piano bibliografico – e dunque storiografico – tra le numerose opere dedicate alla guerra e l'esigua quantità di scritti incentrati sulla pace, non ha nascosto la sua sorpresa di fronte ai 'silenzi' riguardanti il tardo medioevo, con l'eccezione del secolo XIV, che fu oggetto a metà degli anni settanta di uno specifico convegno dedicato a *La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento*<sup>16</sup>. Lo studioso, pur riconoscendo che soltanto gli atti del colloquio di Todi colmavano in una certa misura il vuoto evidenziato per l'età basso medievale, ne segnalava altresì la mancanza di conclusioni e il carattere poco omogeneo delle comunicazioni, dalle quali non sembrava possibile dedurre riflessioni più generali sull'idea di pace quale poteva sussistere «a livello della coscienza popolare e delle mentalità collettive»<sup>17</sup>. La pace che Vauchez aveva in mente non era certo l'assenza

di guerra, né la concezione dottrinale della pace proposta in linea teorica dai grandi autori medievali, tanto meno l'esito fortunato degli innumerevoli trattati e delle negoziazioni che scandirono la storia degli Stati, dei sovrani, dell'Impero e anche della Chiesa e che divisero l'umanità in 'vincitori e vinti': era semmai l'aspirazione alla pace diffusa nella componente laica della società medievale, un insieme di uomini e donne che «continuavano nel loro profondo a pensare la cristianità come un corpo mistico in cui dovevano regnare la carità e la pace»<sup>18</sup>.

Ambedue gli autori hanno messo in luce, in tempi e modi diversi, il disagio e la difficoltà di offrire un quadro di sintesi su un argomento che si articola in contesti molteplici e che si dirama in altrettante direzioni; ambedue gli studiosi ci dicono, in definitiva, che per poter scrivere una storia della pace, o una storia delle paci, non solo è necessario colmare lacune di tipo 'cronologico', ma è altrettanto importante evidenziare e distinguere la polisemia che il concetto di pace assunse sia per gli uomini del medioevo, sia per gli studiosi più o meno contemporanei che se ne sono occupati.

## 2. Spinte dal basso

L'aspirazione alla pace nell'età di mezzo ebbe infatti anime profondamente diverse, tra le quali vale senz'altro la pena di indagare quella che poteva esistere «a livello della coscienza popolare e delle mentalità collettive»<sup>19</sup>.

Poiché una visione d'insieme dell'intero medioevo è difficilmente praticabile e rischia di far incorrere in superficiali approssimazioni, assumerò come punto di partenza il secolo XIII, limitandomi a ricordare, per le epoche precedenti, che un'anima popolare, soprattutto nella sua fase iniziale, si ravvisa, stando all'interpretazione di Vauchez, nel movimento delle Paci di Dio, che fece la sua comparsa nel sud-ovest della Francia e nella Catalogna durante gli ultimi decenni del secolo XI, per diffondersi poi anche in altre regioni d'Europa nel corso del secolo successivo. Una partecipazione di folle entusiastiche caratterizzò il fenomeno delle Paci di Dio fin dalle sue origini e tale adesione da parte di ampi strati della società ha indotto l'autore più volte citato ad affermare – al di là delle numerose interpretazioni che le Paci di Dio hanno suscitato tra gli storici<sup>20</sup> e non senza qualche divergenza con le più recenti rivisitazioni del fenomeno<sup>21</sup> – che, per la prima volta nella cristianità occidentale, il popolo, uscito dall'ombra, ebbe modo di esprimere una propria visione della pace, che riemergerà anche in seguito, come una sorta di «ideologia implicita», nel corso di altri movimenti religiosi in cui l'apporto laico risultò significativo.

Spostandoci dunque nel secolo XIII, forti e vitali spinte dal 'basso' si riscontrano nella divulgazione delle numerose profezie escatologiche che, sulla scia di Gioacchino da Fiore, preannunciavano l'arrivo di un'età nuova definita *tempus quietis ac pacis*<sup>22</sup>. Grandi folle di persone si recavano ad ascoltare le prediche di coloro che si facevano latori di messaggi escatologici e le conseguenze di una «momentanea emozione religiosa» si traducevano non di rado in «definitive scelte di vita»: l'ingresso nelle *religiones novae* oppure l'impegno nell'ampio e diversificato mondo dei penitenti e dei terzi ordini. Le une e gli altri facevano della pace un obiettivo fondante e irrinunciabile, attestato sia nelle rispettive regole (si pensi al *Memoriale propositi* dell'*ordo poenitentium*) sia dai documenti pontifici che avevano approvato la loro istituzione (il *Propositum* degli Umiliati, contenuto nella bolla di Innocenzo III emanata il 7 giugno 1201 faceva esplicito riferimento all'amore verso il nemico, alla rinuncia alla vendetta e al principio dell'aver pace con gli uomini)<sup>23</sup>.

Alla circolazione di temi escatologici si affiancò nel medesimo tempo la diffusione ad ampio raggio e a tutti i livelli della società di idee 'millenaristiche'<sup>24</sup>, secondo le quali, prima della fine della storia terrena dell'uomo, si sarebbe 'concretizzato' uno stato di pace universale e di giustizia. Protagonista di questa nuova età dell'oro sarebbe stato un potente imperatore della pace operante nel mondo fino al giorno della sua fine. È noto dopo gli studi di Bernard Töpfer che l'evoluzione di tali concezioni nel XIII secolo è legata soprattutto alla figura e alla personalità di Federico II, nel cui nome (*Friedrich*) era peraltro contenuto il concetto stesso di pace (*Frieden*)<sup>25</sup>. Certamente queste idee furono il risultato delle acute elaborazioni intellettuali di uomini di cultura, che spinti da interessi di varia natura – religiosi, ideologici, dinastici etc. – utilizzarono tutti i mezzi della propaganda per ingigantire in modo quasi sovrumano il personaggio dell'imperatore, in senso positivo dinanzi ai suoi sostenitori e in senso negativo di fronte a coloro che lo osteggiavano<sup>26</sup>; ma non si può non riconoscere che, per attecchire, tali idee avevano bisogno di trovare una risonanza

più ampia e di «conformarsi ai desideri e all'universo rappresentativo di ampi strati popolari, sia pure per accogliere i sogni del tutto generici e non realizzabili, di un tempo felice venturo»<sup>27</sup>. Desideri di tal genere – sogni di pace e giustizia – dovettero essere assai diffusi ad ogni livello della società in quel XIII secolo così drammaticamente carico di lotte, di tensioni sociali e religiose. Non casualmente la capacità di mantenere la pace, unitamente alla giustizia – da sempre una delle prerogative tradizionali degli imperatori, dei sovrani, degli uomini di governo in genere, i quali se ne facevano pubblicamente carico al momento dell'incoronazione o dell'assunzione dell'ufficio – acquisì forte preminenza nello sviluppo della carica podestarile<sup>28</sup>. Per questa nuova magistratura la necessità di abolire i conflitti e dunque di conservare la città in una condizione di pace, divenne quasi un postulato imprescindibile, evidenziato sia negli statuti e nelle formule di giuramento, sia dallo sviluppo di una letteratura appositamente composta, finemente indagata da Enrico Artifoni<sup>29</sup> e ripresa, alla luce del tema che qui interessa, da Rosa Maria Dessì<sup>30</sup>. L'autore anonimo dell'*Oculus pastoralis* – per citare l'opera che meglio si attaglia al nostro ragionamento, scritta negli anni venti del secolo XIII – propose, in apertura del suo scritto, un discorso solenne sulla pace, offrendolo come 'modello' al nuovo podestà in procinto di assumere la carica: una sorta di discorso di insediamento, diremmo oggi, effettuato di fronte alla città con l'obiettivo di rendere chiare le linee operative del proprio governo.

### 3. Predicazione di pace: ordini Mendicanti e clero secolare

La natura polisemantica del concetto di pace consente di proseguire l'analisi spostando lo sguardo sull'attività degli ordini Mendicanti, la cui predicazione fu costantemente percorsa da un forte e pregnante richiamo alla pace in tutte le sue dimensioni.

Dal XIII al XV secolo i frati, come è noto, riempirono con la loro rete di conventi le città e le campagne dell'Europa medievale<sup>31</sup>, assumendo progressivamente compiti di natura pastorale e ruoli di notevole rilievo nel disciplinamento del popolo cristiano e svolgendo in tale ambito un'attività instancabile, vitalisticamente condotta e percepita<sup>32</sup>.

Rosa Maria Dessì<sup>33</sup> ha sottolineato a questo proposito la valenza fortemente 'civica' della pace predicata dai frati, individuando nel movimento dell'Alleluia la 'chiave di volta' della predica di pace nel basso medioevo. L'idea portante che i frati abbiano rappresentato il 'cemento ecclesiastico' della società urbana riaffiora costantemente nei contributi della studiosa, convinta altresì che la parola di pace – intesa come pratica per disciplinare e contemporaneamente per rinnovare la società – fosse in stretta connessione con l'ideale della *communitas urbana*; lo attesta con evidenza il fatto, sottolineato da più parti, che aspirazioni alla *pax*, alla *iustitia* e alla *caritas*, ricorrevano invariabilmente anche nelle formule del giuramento comunale e costituivano i valori fondanti del comune urbano.

Era certamente possibile che la parola di pace assumesse anche un valore destabilizzante per l'assetto sociale, ma il più delle volte essa costituiva, secondo l'opinione della Dessì, un elemento di 'ordinamento della società' piuttosto che il suo contrario. Tale parola, con il suo peculiare contenuto *quae fit ad rei publicae confirmationem* – secondo la celebre definizione di Alano di Lilla – non era prerogativa di chiunque bensì appannaggio dei soli laici *litterati* oppure degli ecclesiastici. Permaneva tuttavia l'idea che la parola pubblica non potesse che avere un'origine divina, così come d'origine divina era ritenuta la *concordia civium*. Sul piano della prassi l'idea si sarebbe tradotta in un netto dominio della predicazione degli ordini Mendicanti, in quanto unica forza di predicazione in grado di intercedere tra Dio e gli uomini<sup>34</sup>. Di conseguenza, conclude la studiosa, «è per mezzo dei frati ... che la società urbana si disciplina; è per mezzo loro se la teologia della pace diventa parola per governare»<sup>35</sup>. Il momento storico in cui meglio si realizzò questa vocazione dei Mendicanti fu quello dell'Alleluia, durante il quale i frati si fecero 'podestà', i podestà predicarono e la parola di pace assunse in ambito cittadino una vera e propria funzione di governo, che poté così legittimare, anche per il futuro, il ruolo dei Mendicanti come protagonisti delle pacificazioni urbane<sup>36</sup>.

Molti sono stati gli studiosi che si sono confrontati con la *magna devotio* del 1233, distinguendone opportunamente una fase di fervore religioso 'popolare', percorsa da gioiosi motivi naturalistici e animata da Benedetto *de Cornetta*, e un successivo periodo, caratterizzato dal protagonismo dei

frati Mendicanti posti a capo di una vasta campagna di predicazione e di pacificazione estesa a numerose città dell'Emilia, del Veneto, del Piemonte<sup>37</sup>. Tale interpretazione ha avuto anche in tempi assai vicini più conferme che confutazioni: nella medesima direzione sembrano andare gli autori di alcune 'riletture' del movimento dell'Alleluia, come Augustine Thompson<sup>38</sup> e, assai recentemente, Gabriele Guarisco<sup>39</sup>. Quest'ultimo – in un volume che non è specificamente dedicato alla *magna devotio* del 1233 bensì al problema della soluzione dei conflitti nella Parma del Duecento –, giunge a identificare all'interno dell'eterogeneo gruppo dei predicatori dell'Alleluia tre personaggi – Giovanni da Vicenza, Giacomino da Parma e soprattutto Gerardo da Modena – che manifestarono una certa autonomia nei confronti del disegno politico religioso del pontefice Gregorio IX e che perseguirono con chiarezza, soprattutto a Modena e a Parma, «un solo e coordinato disegno di rigenerazione morale e civile, da attuare su scala intercittadina e indirizzato principalmente alla pace civica»<sup>40</sup>. Sulla scia del Thompson, si tende dunque a ridimensionare fortemente l'attività antiereticale<sup>41</sup> dei frati e la loro azione di difesa dei diritti ecclesiastici, facendo emergere primariamente l'opera di pacificazione, ottenuta mediante una fitta serie di prediche a cui non erano estranei eventi miracolosi<sup>42</sup>. I temi omiletici, continua il giovane studioso, ricalcavano quelli degli esempi più illustri: Francesco d'Assisi in primo luogo, e poi Antonio di Padova<sup>43</sup>, che durante la Quaresima di appena due anni prima aveva effettuato nella città veneta una vigorosa opera di predicazione, promuovendo la pace tra i discordanti, liberando i prigionieri, condannando duramente l'usura e financo invitando alla conversione ladri e prostitute. Il loro scopo – scrive ancora Guarisco a proposito dei tre frati mendicanti – coincideva con le profonde ansie di rinnovamento e con le attese di concordia civica che erano emerse 'autonomamente' durante l'Alleluia di Benedetto *de Cornetta*, prima ancora che i predicatori si ponessero alla guida del movimento. Benché si avverta qualche forzatura nell'interpretazione di Guarisco, orientata in particolare ad 'isolare' l'azione del frate Minore Gerardo da Modena rispetto agli obiettivi papali di difesa dei diritti della Chiesa e di lotta armata contro l'eresia, va dato merito allo studioso di aver mostrato in modo puntuale e analitico gli interventi concreti dei frati nell'ambito dell'attività di pacificazione, per sanare i conflitti non ancora risolti fra i cittadini e soprattutto per rendere duraturi e inviolabili i termini e i contenuti degli accordi di pace portati a compimento.

L'Alleluia non rappresentò il solo banco di prova della vocazione dei Mendicanti alla pace, giacché quello dei pacificatori fu il principale ruolo sociale che i frati assunsero «senza soluzione di continuità da Francesco d'Assisi a Girolamo Savonarola»<sup>44</sup>. Tale ruolo, solo parzialmente sondato per l'epoca successiva al Duecento, emerge con evidenza nei sermoni pronunciati dai grandi predicatori Osservanti del secolo XV – come Bernardino da Siena o Giacomo della Marca – che risuonano di accorati appelli alla pace e di accuse infiammate contro le lotte civili e contro l'adesione delle famiglie urbane alle fazioni contrapposte<sup>45</sup>.

Se infatti la storiografia ha da tempo acclarato il coinvolgimento ampio e diffuso dei frati Osservanti nella vita religiosa e politica delle città del Quattrocento, spesso non è stata in grado di spingersi oltre la mera constatazione che l'origine degli appelli di pace va cercata nell'intenzionale volontà dei frati di promuovere questo o quel regime politico<sup>46</sup>. Vale pertanto la pena di accogliere il suggerimento metodologico, proposto da Rosa Maria Dessì, di non applicare meccanicamente il modello interpretativo secondo cui ogni predicazione di pace mirava a celebrare l'*élite* del potere politico urbano e a produrre il consenso delle società mediante una *performance* teatrale. La studiosa ribadisce, in sostanza, la necessità di contestualizzare, alla luce delle vicende locali, gli interventi dei singoli frati, mettendo in evidenza la molteplicità delle situazioni specifiche e, di conseguenza, la varietà delle strategie poste in atto dai predicatori. Quindi presenta, a mo' di esempio, la complessa e articolata vicenda che, nella seconda metà del Quattrocento, ebbe come protagonista il frate Minore Osservante Giacomo della Marca, attivo a più riprese nella città di Fermo. In questo episodio di storia marchigiana il ruolo pacificatore dell'Osservante si espresse a più livelli, giacché, oltre a dover affrontare il difficile equilibrio creatosi tra le istituzioni ecclesiastiche e le oligarchie urbane, egli dovette altresì farsi interprete della ferma volontà del pontefice di stabilire un controllo politico nei territori del suo Stato<sup>47</sup>.

Di fronte al clima delle città bassomedievali, così denso di situazioni conflittuali e contemporaneamente così permeato dal desiderio di pace, è naturale che si sentissero sollecitati a

promuoverla mediante la predicazione anche gli esponenti del clero secolare, benché gli studi, come si è visto, abbiano in larga misura privilegiato gli ordini Mendicanti.

Sulla base di una fonte 'straordinaria', non solo per il nostro tema ma anche per la storia dell'episcopato medievale – le tracce scritte dei sermoni pronunciati da Federico Visconti, arcivescovo della città di Pisa dal 1253 al 1277<sup>48</sup> –, Nicole Bériou ci ragguaglia sui contenuti della predicazione di pace di un prelado secolare che nell'*ars praedicandi* aveva acquisito grandissima maestria. I sermoni analizzati dalla studiosa furono pronunciati con uno scopo assai concreto: convincere il ceto dirigente della città ad accogliere le proposte di pace di Carlo d'Angiò, delegato papale. Sarebbe tuttavia un errore, soggiunge, limitarsi ad indagare lo scopo squisitamente politico che ne determinò l'occasione dal momento che i sermoni veicolavano altresì la cultura, la spiritualità e la riflessione teologica di un personaggio di spicco della gerarchia ecclesiastica. Ma l'analisi, secondo la Bériou, si può spingere ancora oltre. Un messaggio infatti per poter essere efficace doveva riscuotere il consenso sociale intorno ai valori che si apprestava a proporre e di conseguenza doveva essere accolto e interiorizzato da coloro a cui era rivolto<sup>49</sup>. In sostanza, ci sembra di potere affermare che anche la ricezione del messaggio di pace rappresenta un problema ermeneutico importante, su cui forse – ad eccezione del breve saggio della Bériou – nel complesso degli studi relativi alla predicazione sulla pace non si è riflettuto abbastanza.

Ma torniamo alla pace di Federico Visconti, sulla cui concezione sembra influire soprattutto l'assai nota riflessione agostiniana che ha nutrito diffusamente il pensiero sociale e politico dell'intero medioevo. La pace, osserva la studiosa, secondo l'arcivescovo di Pisa, si articola in tre dimensioni: la prima è quella interna, che nasce da un atteggiamento penitenziale e conduce ad un gioioso stato di leggerezza della coscienza; la seconda, quella esterna, è costruita dagli uomini attraverso il lucido esercizio del libero arbitrio; la terza infine è un dono di Cristo, rappresenta il suo autentico legato testamentario («vi lascio la pace, vi do la mia pace»: Giov. 14,27) e consiste nella pace suprema dell'Eternità. In tale definizione, come si può notare, non vi è nulla di originale: incontriamo idee di pace molto affini, di matrice agostiniana, anche nella predicazione di Giordano da Pisa, frate Predicatore di cui si conservano le preziose *reportationes* studiate da Cecilia Iannella<sup>50</sup>. Ma, come avverte la stessa, non era il criterio dell'originalità a guidare la predicazione di Federico Visconti o dei frati Mendicanti, bensì quello della immediata intelligibilità e della condivisione dei valori. Vale a dire che i sermoni incentrati sulla pace si rivolgevano ad un *milieu* sociale e culturale – a Pisa come in molte città comunali italiane – assai ricettivo e sollecitato ad ascoltare questi argomenti.

#### 4. La pace come istituto giuridico

L'attività e la predicazione dei Mendicanti e del clero secolare si innestarono dunque in un clima urbano già fortemente sensibilizzato al tema della pace, considerata, secondo la concezione agostiniana, in stretta connessione con la *tranquillitas ordinis* e soprattutto con il 'bene comune'. Ma per connotare ulteriormente il panorama cittadino bassomedievale bisogna altresì ricordare che la *pax* era anche un preciso istituto giuridico, caratterizzato da un peculiare apparato simbolico, che le società precomunali e comunali utilizzarono all'interno di una più ampia strategia per gestire la conflittualità privata<sup>51</sup>. Non era il solo, poiché un'estesa rete di istituzioni, che andavano dalla 'tregua' alla 'rinuncia', dalla 'grazia' fino alla *pax/concordia*, permeava le turbolente comunità urbane del tardo medioevo, meglio sarebbe dire le comunità urbane di antico regime, dal momento che Ottavia Niccoli ne ha evidenziato la persistenza e la vitalità anche in età tridentina e post-tridentina<sup>52</sup>. Nelle *chartae pacis* – atti di natura pubblica spesso redatti da un notaio – una delle due parti contendenti (singole persone o intere famiglie) esprimeva la volontà di perdonare le offese ricevute e, contemporaneamente, di non proseguire la causa in tribunale; l'altra parte si impegnava invece a non reiterare le violenze compiute e molto spesso ad offrire un compenso economico in forma di risarcimento. Come si può notare, si trattava di soluzioni che tendevano a sottrarre l'amministrazione della giustizia alle aule dei tribunali, perseguendo modalità alternative per la soluzione dei conflitti maggiormente attaggiate a forme di conciliazione personale. Queste pratiche infragiudiziarie, testimoniate ad ampio raggio non solo nell'età di mezzo ma anche nel tardo antico e nell'età moderna, da diversi anni sollecitano le indagini degli

studiosi in una prospettiva interdisciplinare, che lega insieme l'antropologia giuridica, la storia del diritto e della criminalità e la storia sociale<sup>53</sup>. Varrebbe tuttavia la pena, continuando la strada intrapresa dalla Niccoli, di non dissociare le ricerche sulle pratiche infragiudiziali dalla storia religiosa e teologica, dal momento che tali pratiche mettevano in gioco oltre alle relazioni fra gli uomini anche quelle tra l'uomo e Dio<sup>54</sup>, e che, attraverso gli spazi alternativi alle aule dei tribunali, si insinuavano nelle società concetti profondamente e peculiarmente cristiani: la rinuncia, il perdono, la grazia e la pace.

In quest'ottica di intima connessione tra dimensione sociale, politica, religiosa e teologica si situava, come si è appena visto, l'azione degli ordini Mendicanti, affiancata progressivamente da quella dei parroci – che non di rado assunsero il ruolo di mediatori nella composizione delle dispute –, e da quella degli istituti confraternali<sup>55</sup>, da tempo additati dalla storiografia come ambiti privilegiati per la diffusione di idee e comportamenti di pace<sup>56</sup>.

All'interno del quadro che abbiamo finora tracciato, bisogna d'altro canto riconoscere, in piena sintonia con quanto ha affermato Antonio Rigon, che l'accentuata dimensione sociale della pace messa in luce dai molti studi fin qui presi in considerazione non è sufficiente a spiegare il clima di penitenza e riconciliazione che avvolse le numerose comunità urbane bassomedievali. Si considerino, per esempio, le città attraversate dal movimento dell'Alleluia: come spiegare i «gesti clamorosi di abbandono del mondo per seguire una vocazione religiosa» e le «improvvisate commosse riconciliazioni» cui le fonti accennano per lo più in modo episodico e fugace<sup>57</sup>?

Anche allargando lo sguardo a tempi e situazioni assai diverse – quale poteva essere, solo per fare un esempio, la città di Venezia, tra la fine del XIV e i primi decenni del secolo XV, teatro dell'apostolato e dell'intensa predicazione Osservante – il panorama è quello di un clima spirituale fervido e animato, ricco di conversioni religiose e di eclatanti abbandoni della vita secolare<sup>58</sup>.

Esse stanno a dimostrare che linfe sotterranee di irrequietezza e di disagio esistenziale, unite ad altrettanto profonde ansie di espiazione, attese escatologiche, speranze di palingenesi circolavano nel medioevo non solo nelle collettività urbane ma anche – ed è naturale che fosse così – nei singoli individui<sup>59</sup>. Di conseguenza, intensi messaggi di pace, prevalentemente una pace interiore, una pace con Dio, sostanziarono l'esperienza di santi, profeti e visionari del basso medioevo: una polifonia di voci, maschili e femminili, tra le quali la storiografia ha privilegiato nettamente quella di Francesco d'Assisi, un santo – come è stato ribadito a più voci – celebre non per i suoi miracoli ma per una proposta di vita evangelica, all'interno della quale la dimensione della pace e della povertà ha assunto progressivamente un ruolo di assoluto dominio.

Il problema che è giusto sollevare a proposito del santo di Assisi e che ha affrontato preliminarmente Raimondo Michetti, in un saggio intitolato *François d'Assise et la paix révélée*<sup>60</sup> è il seguente: come si è giunti alla creazione del mito del pacifismo francescano?

Nella prima parte del suo contributo Michetti ripercorre in sintesi le tappe principali del laborioso processo di trasformazione di Francesco d'Assisi, durante il quale il santo 'mistico' e 'prodigioso' delle stimmate è divenuto una figura di riferimento per tutta la cultura occidentale, al di là delle appartenenze ideologiche o confessionali; un processo che, secondo l'autore, continua tutt'oggi «un po' come un termometro che registra le inquietudini o i tentativi di riflessione autocritica che percorrono la civiltà occidentale». Durante gli ultimi due secoli, stravolti da conflitti di ogni genere, legati soprattutto al controllo delle risorse della terra e alle politiche di divisione territoriale, Francesco ha oscillato come un pendolo, talvolta verso la pace, talvolta verso la povertà, a seconda del progetto sociale che si intendeva promuovere e sostenere.

Per chiarire tale processo vale la pena di presentare alcuni casi emblematici di questo singolare pendolarismo.

Nella fase di oscillazione verso la povertà si situa – per esempio – il pensiero teologico nato dall'esperienza della Chiesa latino-americana e conosciuto con il nome di teologia della liberazione. Attraverso le opere di uno dei suoi maggiori esponenti, Leonardo Boff, Francesco è diventato il «patrono dell'opzione per i poveri»<sup>61</sup>. Nella visione di Boff egli è stato, a suo modo, un rivoluzionario *ante litteram*, incapace di «organizzare i poveri in vista del superamento della loro povertà» per il fatto che «la coscienza possibile al suo tempo non si poneva la questione in termini politici e sociali».

Quando il pendolo si sposta sul versante della pace – per continuare ad usare la bella metafora di Raimondo Michetti – si incontrano altre interpretazioni attualizzanti, ugualmente cariche di suggestione e di fascino, ma espresse nello stesso identico modo di una storiografia francescana ‘militante’. I due conflitti mondiali e i drammatici sfondi politici apertisi nei decenni centrali del secolo XX hanno infatti favorito il sorgere dell’immagine di Francesco quale simbolo della pace tra i popoli; mentre, più recentemente l’interesse del pontefice da poco scomparso verso le grandi religioni della terra, ha fatto di Assisi «uno spazio sacro della contemporaneità» e di Francesco «il simbolo del dialogo interreligioso»<sup>62</sup>. Contemporaneamente le preoccupazioni diffuse e crescenti per lo sfruttamento illimitato delle risorse del pianeta e per il conseguente scempio delle sue bellezze hanno alimentato la riflessione su una concezione ancora diversa di pace francescana: la pace tra l’uomo e il creato.

Pace sociale, pace tra le religioni, pace con la natura: altre ancora se ne potrebbero aggiungere. Tutte queste paci nascono però da un approccio non storico ma attualizzante, costruito più per trovare risposte al proprio presente piuttosto che rendere comprensibile il passato; e tutte nascono dalla creazione di tanti, diversi Franceschi; nascono di conseguenza «da differenti volontà di appropriazione di un ideale legittimante: volontà – scrive Grado Merlo – di lunghissima data, espresse già all’indomani della morte dell’Assisiato»<sup>63</sup>.

Michetti naturalmente va oltre le riflessioni sui miti francescani e sull’inciampo che essi possono costituire al lavoro dello storico, ponendosi l’obiettivo di capire se le posizioni di Francesco nei confronti della pace – e anche della guerra – costituissero un punto di rottura con il ‘contesto’ a lui contemporaneo, che – come abbiamo visto – aveva fatto della pace un elemento di riflessione costante, traendone altresì ispirazione per l’agire concreto.

Da un punto di vista metodologico questa operazione risulta difficile e pericolosa: in primo luogo perché anche lo storico, come si suol dire, è figlio del suo tempo e interroga il passato con le proprie sensibilità e con le domande che sono il frutto dell’epoca in cui vive; in secondo luogo perché un simile approccio costringe lo studioso a muoversi sul terreno ancora ‘sdruciolevole’ – anche se molto meno di un tempo – della ‘biografia’ di Francesco e delle ‘bio-agiografie’ francescane, le quali veicolano, come ogni documento del passato, idee e messaggi peculiari, costruendo esse stesse differenti Franceschi. L’indagine di Michetti prosegue dunque serrata all’interno delle numerose testimonianze che attestano l’implicazione di Francesco con la ‘questione della pace’. Qui non è il caso di inseguire nel dettaglio i singoli ragionamenti analitici, ma è senz’altro opportuno sintetizzare alcune conclusioni, che ribadiscono l’interesse primario di Francesco per la pace – la pace dei singoli e la pace delle comunità – ma sottraggono al suo messaggio di pace il carattere di eccezionalità che certa storiografia ha attribuito all’Assisiato. Parimenti non troverebbe conferma nella proposta cristiana di Francesco una concezione della guerra totalmente in antitesi con l’idea cristiana della guerra e della crociata. È in gioco in questo attento esame storico non soltanto la concezione di pace del santo di Assisi ma anche il suo rapporto con la ‘politica’ e con il ‘potere delle istituzioni’, come ha messo in evidenza Roberto Rusconi, il quale, in un recente contributo, ha arricchito le indagini sulle ‘fonti francescane’ con i preziosi apporti euristici dell’iconografia francescana<sup>64</sup>.

Il discorso su Francesco d’Assisi non può chiudersi senza aver ricordato che anche la sua attività di predicatore *quasi concionans* – secondo la celebre testimonianza di Tommaso da Spalato – nelle città comunali, non lo pone in una posizione particolarmente originale. All’interno di quella polifonia di voci ispirate dal desiderio di pace, cui si faceva cenno poco sopra, si può citare il caso emblematico di Omobono da Cremona, che fu canonizzato da Innocenzo III nel 1199 proprio in virtù della sua azione pacificatrice. Si tratta di un altro laico e mercante, vissuto nel secolo XII e studiato a lungo da André Vauchez. Il suo ruolo di conciliatore tra le parti della città è sottolineato a più riprese anche nella bolla di canonizzazione: un ruolo di conciliatore – ricorda Michetti – che invece non è assolutamente sottolineato nella documentazione sulla santità di Francesco<sup>65</sup>.

##### 5. Pace e crociata

L’indagine sulle diverse accezioni assunte progressivamente, e talora contemporaneamente, dal concetto di pace non può certo dirsi conclusa. La gamma dei campi semantici si allarga

ulteriormente e riserva persino qualche sorpresa, qualora ci si soffermi a considerare che anche il *miles christianus*, ossia l'uomo d'armi a servizio della Chiesa, agiva spinto dal desiderio di pace, sia quando partecipava ad azioni violente per imporre 'le istituzioni di pace' sia quando imbracciava le armi per andare a liberare Gerusalemme e la Terrasanta<sup>66</sup>. A partire dal secolo XI 'pace' e 'guerra santa' si trovarono infatti in stretta e sempre più frequente connessione, anche se questo accostamento ossimorico può apparire sconcertante agli uomini del nostro tempo, abituati ad associare le spedizioni armate a concetti di violenza e di guerra piuttosto che al loro contrario; entrambe risultavano essenziali all'equilibrio del mondo cristiano, al cui interno si stendeva il dominio della pace, mentre al di fuori vigeva la *barbaries* contro la quale bisognava combattere. È stato altresì sottolineato in più occasioni che i documenti pontifici redatti per bandire le crociate contenevano accorati appelli alla pace di Dio, poiché la mobilitazione di tutte le forze della cristianità contro i musulmani presupponeva la fine delle lotte intestine e il dispiegamento di tutte le energie nel combattimento contro gli infedeli. Prese corpo pertanto una concezione di lunga durata delle spedizioni in Terrasanta, presentate primariamente come azioni tese al ristabilimento della pace<sup>67</sup>: anzi tutto tra i cristiani, ma conseguentemente anche con i credenti delle altre religioni, i quali, una volta spezzata l'aggressività militare dell'Islam, avrebbero potuto riunirsi intorno alla città sacra di Gerusalemme, il cui nome, come alcuni cronisti ricordano, in ebraico significava *visio pacis*<sup>68</sup>.

Negli spazi semantici aperti dalla parola 'pace' si iscrive anche il *negotium pacis et fidei*: espressione su cui per primo ha attirato l'attenzione quasi trent'anni fa il padre Marie-Humbert Vicarie<sup>69</sup> per designare la crociata contro gli eretici del Mezzogiorno di Francia: curioso abbinamento – ha scritto di recente Antonio Rigon – «che offrirebbe oggi molta materia di meditazione a pensatori come René Girard e ai seguaci delle teorie del capro espiatorio»<sup>70</sup>, sebbene studi recenti ne abbiano ridimensionato la diffusione «dans la mentalità de l'époque»<sup>71</sup>. Ciò nonostante la lotta contro gli eretici, a partire dagli anni settanta del secolo XII, rivestì tutti i connotati della 'crociata' e la grave questione occitanica fu ben presto definita *negotium pacis et fidei* ovvero 'impegno di pace e di fede', «in quanto l'eresia <venne> percepita e concepita come un attentato alla 'pace di Dio': quella 'pace' che deve regolare la convivenza tra gli uomini»<sup>72</sup>.

## 6. Le donne operatrici di pace

La campionatura sin qui raccolta ci fornisce uno spettro piuttosto ampio, anche se certamente non completo, dei diversi significati della parola pace, che autorizzava gli uomini e le donne del medioevo a coltivare una personale concezione 'irenica', calata nel proprio vissuto e nel proprio contesto.

Tuttavia rastrellando ancora spunti diversi, in particolare, ma non solo, nei due volumi maggiormente menzionati in queste pagine – gli atti del convegno di Todi e la miscellanea curata dalla Dessì – è forse possibile indicare ulteriori piste di ricerca ancora poco battute ma sicuramente assai fruttuose: *in primis* l'apporto delle donne allo sviluppo e alla diffusione delle idee di pace.

Gli esempi ci vengono ancora una volta da André Vauchez, il quale scandagliando le fonti agiografiche bassomedievali richiama l'attenzione sulla beata Sperandia de Cingoli († 1276) e su Margherita da Cortona. Il loro ruolo pacificatore si situa nel quadro politico-sociale assai complesso del mondo comunale italiano. Sperandia dispiegò la sua azione nella regione marchigiana dapprima acquisendo fama di santità grazie ad una vita di penitenza e di solitudine, in seguito adoperando la sua influenza per diffondere la cultura del perdono tra le vedove dei capi politici uccisi dagli avversari. La terziaria di Cortona si adoperò invece – come del resto molti 'uomini di Dio' dell'epoca – per riportare la pace tra la sua città e un'altra città, nel caso specifico quella di Arezzo<sup>73</sup>.

Gli esempi dello studioso francese si fermano qui, ma caratteristiche non dissimili si possono riscontrare anche nella biografia di Rita da Cascia (1381-1457), che perdonò gli assassini del marito, dopo averlo precedentemente convertito, ma non riuscì a dissipare il desiderio di vendetta nei suoi due figli, pregando Dio di farli morire piuttosto che si macchiassero di peccato mortale. La sua vita si colloca in un problematico contesto di lotte fra il comune di Cascia e i castelli del

contado; in tal contesto la donna assunse un importante ruolo pacificatore in vita, per divenire un altrettanto importante simbolo pacificatore dopo la morte<sup>74</sup>.

È evidente che le fonti agiografiche, ancora scarsamente sondate – consentirebbero di aprire nuovi scenari lungo questa strada, benché sia ormai a tutti chiaro – non è certo il caso di affrontare questioni di metodo – quali difficoltà si frappongano al lavoro dello storico che utilizza questo genere di fonti.

Le figure di donne fin qui richiamate mostrano un interesse primario verso le drammatiche vicende che le circondavano e le tormentavano, ma non meno attenta alle alterne vicissitudini della pace terrena si mostra Caterina da Siena, a cui Giorgio Petrocchi<sup>75</sup> riservò una specifica attenzione a metà degli anni settanta in occasione del primo convegno tudertino già ricordato. Seguiamo da vicino lo studioso. Presso la santa senese il tema della pace si arricchisce di altre intense sfumature legate sia alla dimensione mistica delle visioni cateriniane, sia all'impostazione fortemente cristocentrica che caratterizzava la spiritualità di molte sante, o donne in odore di santità, nel basso medioevo. La pace, secondo Caterina, è quella che vive nel Creatore e ad essa anelano tutti gli esseri che vogliono in Lui riposare: «Tu se' quello mare pacifico donde escono tutte le cose che ànno essere, excepto che quella cosa che non è in lui, cioè il peccato»<sup>76</sup>; contemporaneamente apprendiamo che la conquista della pace si realizza per la Benincasa mediante un'intima e immediata partecipazione cristocentrica:

E' venne come nostra pace a pacificare l'uomo con Dio; e così disse santo Pavolo: 'Io so' messo e legato di Cristo per voi: prego, fratelli carissimi, che vi riconciliate e facciate pace con lui, ch'egli è venuto come tramezzatore a mettere pace e tranquillità e riposo di coscienza, e veruna amaritudine né tristizia può cadere in questa anima [...] nella quale abiti per Grazia<sup>77</sup>.

Se questo è il suo pensiero in relazione alla pace, l'azione concreta si sposta su ben altri fronti: la biografia della santa è infatti piena di episodi che attestano la sua 'battaglia' per la Crociata e i suoi accorati ma energici appelli a uomini politici, e soprattutto al pontefice, affinché facciano cessare la guerra fra cristiani e concentrino le loro forze in quella contro gli infedeli. Le citazioni potrebbero essere davvero numerose, ma quella che segue appare piuttosto eloquente:

Ora desidera l'anima mia [...] che siate una compagnia di Cristo ad andar contra a' cani infedeli che possiedono il nostro Luogo santo, dove si riposò e sostenne la prima dolce Verità, morte e pena per noi. Adunque io vi prego dolcemente in Gesù dolce Cristo, che, poi Dio ha ordinato e anche il nostro Padre santo, d'andar sopra gl'infedeli, e voi vi dilettrate tanto di far guerra e di combattere, non guerreggiate più i cristiani, però ch'è offesa a Dio; ma andate sopra di loro. Ché grande crudeltà è che noi che siamo cristiani, membri legati nel corpo della santa Chiesa, perseguitiamo l'uno l'altro<sup>78</sup>.

Altri esempi si potrebbero ancora fare e altre citazioni piene di suggestione, ma è sufficiente in questa sede aver posto in luce, seguendo il percorso di Giorgio Petrocchi, la polivalenza del concetto di pace nei testi 'dettati' da Caterina. Benché il contributo dell'illustre studioso contribuisca un prezioso viatico per affrontare il tema che a noi interessa, varrebbe sicuramente la pena di approfondire ulteriormente le concezioni relative alla pace della santa senese, rileggendo l'Epistolario e il Dialogo con le avvertenze metodologiche che si devono a testimonianze dalla genesi così complessa.

Questi pochi cenni solitari – ma le testimonianze potrebbero moltiplicarsi – sono bastati per richiamare l'attenzione sul ruolo non trascurabile assegnato alle donne nel diffondere idee e comportamenti di pace nelle turbolente società dell'Italia comunale<sup>79</sup>. Sorge infatti l'impressione dalla lettura delle fonti agiografiche che venga loro attribuita una 'peculiare' capacità di 'mediazione' nel veicolare messaggi pacificatori alle diverse componenti della società medievale, benché i loro interventi non sempre riescano a sortire effetti positivi e risolutivi. Il livello dei conflitti risulta talmente elevato e la cultura della vendetta<sup>80</sup> è così pervasiva da far intravedere come unica soluzione l'intervento definitivo di Dio (santa Rita, infatti, chiede e ottiene da Dio la

morte dei suoi due figli, non essendo riuscita a sradicare dal loro cuore il desiderio di vendicare il padre assassinato).

Le riflessioni che qui si propongono sulla funzione mediatrice delle donne non sono che 'spunti' bisognosi di molti e ben più seri approfondimenti; tuttavia in parallelo con quanto sembra emergere dalle fonti agiografiche vi è anche un altro settore di studi che potrebbe portare alla luce un ruolo non secondario delle donne nel promuovere comportamenti di pace all'interno delle società urbane. Si tratta degli studi sull'associazionismo religioso.

### 7. *Le confraternite*

Già da diverso tempo la storiografia confraternale italiana e straniera ha rilevato il determinante contributo pacificatore dell'associazionismo devoto tardomedievale, che incarna come è stato efficacemente scritto «l'ideale di pace civile e religiosa veicolato dalle autorità comunali e dagli ordini Mendicanti»<sup>81</sup>. Contemporaneamente a questa 'vocazione di pace' gli studiosi hanno ravvisato, prevalentemente attraverso lo studio delle matricole dei sodalizi, una presenza crescente delle donne all'interno dell'associazionismo devoto<sup>82</sup>, constatando una sempre maggiore consistenza numerica della popolazione femminile nelle compagnie mariane o devozionali, a fronte di una timida apertura alle donne da parte delle confraternite di battuti. Ciò significa che anche le donne, alle quali erano solitamente preclusi incarichi di natura amministrativa o dirigenziale, partecipavano ai rituali di pace che si svolgevano durante le riunioni dei sodalizi, e, assumendone progressivamente linguaggi, simboli, valori e comportamenti, diventavano esse stesse veicolo di messaggi pacificatori negli ambienti e nelle attività di loro pertinenza: la casa, la famiglia, l'educazione dei figli.

Che al mondo confraternale fosse connaturata l'idea di pace – una pace che tendeva a coincidere con la concordia civica e con le esigenze di disciplinamento sociale e morale espresse dai governi delle città bassomedievali – lo dimostra in particolare la nascita delle confraternite dei fanciulli, analizzate nella concreta realtà fiorentina del Quattrocento da Ilaria Taddei<sup>83</sup>. All'interno di queste *societates puerorum, adolescentium et iuvenum*, sorte in relazione, anzi sotto lo stretto controllo della realtà confraternale degli adulti, prese corpo un ambizioso progetto educativo che aveva lo scopo di mettere un freno ai costumi violenti della gioventù, minaccia non trascurabile per il complessivo ordine sociale della città<sup>84</sup>. Nelle scuole di virtù – così vengono denominate dalle fonti – fanciulli di ogni estrazione sociale, a partire dall'età di sette anni, partecipavano a forme di socializzazione controllata improntate alla concordia religiosa e civile e scandite da elaborati rituali di pace, simili peraltro a quelli dei sodalizi degli adulti.

I giovani che aderivano a tali sodalizi dovevano condurre una vita irreprensibile anche al di fuori delle occasioni di incontro programmate o delle solenni cerimonie della confraternita; venivano considerate riprovevoli, e pertanto vietate, – pena l'espulsione – tutte quelle pratiche sanzionate sia dalla Chiesa sia dagli ordinamenti civili, come la partecipazione a risse, ai giochi d'azzardo, la frequentazione di ambienti moralmente pericolosi (taverne), gli atti blasfemi e la sodomia, la pratica di giochi simulati di guerra, di tornei e sassaiole<sup>85</sup>. Erano invece consigliate tutte le attività che contribuivano a rendere i giovani 'buoni cristiani' e soprattutto 'buoni cittadini'. Naturalmente questo tipo di fanciullo era assai lontano dalla realtà dei fatti; pertanto l'immagine che, emblematicamente, rappresentava la proposta educativa delle *societates puerorum* era quella di piccoli 'angeli' che sfilavano nelle processioni pubbliche con lo scopo evidente di indurre gli adulti alla commozione e al pentimento dei loro peccati. A questi giovani portatori di pace, la cui tenera età creava forte contrasto con la serietà del portamento, era affidato il compito importante di purificare la società e, attraverso il pentimento, provocare così una catarsi generale<sup>86</sup>.

L'idea era destinata ad avere un certo successo e alla fine del secolo fu riportata in auge anche da Girolamo Savonarola, che attribuiva ai bambini la capacità di rigenerare la società e di riedificare la città di Firenze sul modello della nuova Gerusalemme<sup>87</sup>.

### 8. *Pax et penitentia*

Nelle *societates puerorum, adolescentium et iuvenum* di Firenze la pace, come abbiamo visto, assunse anche forti 'connotati penitenziali'. L'abbinamento di questi due concetti – pace e e

penitenza – non era certo nuovo: fin dall’alto medioevo perseguire la pace significava ricostruire «un ordine turbato attraverso la disciplina del proprio animo», rinunciare esplicitamente e responsabilmente all’*odium cordis* per ricostituire uno stato di accordo con il Signore<sup>88</sup>. L’aspetto penitenziale diventò progressivamente un aspetto quasi convenzionale dei movimenti di pace: da quello dell’Alleluia del 1233, ai Flagellanti perugini del 1260, fino al pellegrinaggio collettivo del 1335 guidato da Venturino da Bergamo<sup>89</sup> e al moto dei Bianchi sullo scorcio del secolo XIV, i cui slogan, scanditi nelle città interessate da questi movimenti, accostavano esplicitamente i due termini di *pax et penitentia*. Va tuttavia rilevato che la tendenza delle pratiche di penitenza nel pieno e nel tardo medioevo fu quella di assumere degli accenti marcatamente cristomimetici, ispirandosi in modo visibile alle sofferenze di Cristo e al suo ruolo di salvatore dell’umanità. La conseguenza estrema di questa *imitatio Christi* fu il rito della flagellazione: rito che in misura più intensa e radicale rispetto alle altre pratiche di penitenza rendeva possibile ai fedeli la partecipazione al dolore di Cristo, divenendo così strumento di purificazione e mezzo privilegiato per ottenere il perdono dei propri peccati; in definitiva per giungere ad una piena ‘pacificazione’ con Dio<sup>90</sup>.

La convivenza di queste due dimensioni – aspirazione alla pace e riti penitenziali – connotava la maggior parte dei movimenti che sono stati nominati. Le indagini più recenti che li riguardano non si sono tuttavia limitate ad individuarne soltanto le componenti, certo imprescindibili, religiose e spirituali; sono numerosi infatti gli sforzi intrapresi dagli studiosi per inquadrare le diverse devozioni negli specifici contesti politici e sociali in cui si svilupparono. Ne è un esempio l’ampia e analitica ricostruzione effettuata da Massimo Vallerani sulle vicende dei Flagellanti perugini<sup>91</sup>.

I fatti sono piuttosto conosciuti. Durante l’aprile del 1260 furono organizzate nella città di Perugia una serie di processioni penitenziali composte da lunghi cortei di persone nude che praticavano la fustigazione e imploravano misericordia e pace con litanie lacrimevoli. Vescovo e comune offrirono un sostegno concreto al movimento dei Flagellanti, che, dopo essersi rapidamente propagato nel contado perugino in pochi mesi finì per contagiare numerose città dell’Italia centro-settentrionale. Lo sforzo di Vallerani, che si estende anche all’analisi dei temi e del ricco patrimonio simbolico contenuti nella *Legenda* dell’iniziatore del movimento, Ranieri Fasani, è quello di inquadrare lo sviluppo della *devotio* nel contesto politico della città di Perugia, che contemporaneamente andava ridefinendo il suo assetto di potere, trovandosi così di fronte al problema di emanare un’apposita legislazione per controllare la violenza e i conflitti interni. «Si trattava dunque – scrive lo studioso – di un quadro *in fieri*, in cui i Flagellanti non rappresentavano l’inizio della storia, ma un evento drammatico che fa precipitare una situazione già segnata da profonde tensioni»<sup>92</sup>. Processioni penitenziali e provvedimenti legislativi si verificarono a Perugia in singolare concomitanza e sinergia, creando una forte interferenza linguistica e teologica, che a Perugia, ma anche altrove, avrebbe contribuito a diffondere un nuovo linguaggio impostato sulla pace.

### 9. Verso una conclusione

Nell’avviare la conclusione di queste brevi ‘note di lettura’, limitate come si è detto ai secoli del basso medioevo, è senz’altro opportuno verificare se le lacune evidenziate da Thomas Renna negli anni ottanta e condivise più di recente anche da André Vauchez<sup>93</sup>, siano ancora presenti nel panorama storiografico attuale oppure se siano state almeno parzialmente colmate.

È tuttavia il caso di ribadire ancora una volta che non si pretende in questa sede di aver illustrato con sistematicità tutte le articolazioni che ha avuto il tema della pace nell’epoca qui considerata. Non lo si è fatto, per esempio, in rapporto alle eresie medievali (benché questa prospettiva di indagine non sia completamente assente<sup>94</sup>); così come non si è presa in considerazione la grossa ricaduta che ebbe sul ‘desiderio di pace’ nel tardo medioevo il devastante evento di portata ‘quasi-europea’ della ‘guerra dei Cento anni’ (anche in questo caso alcuni orientamenti della ricerca attuale riflettono l’interesse verso questo tema<sup>95</sup>). Infine non è stata offerta una specifica attenzione alle opere bassomedievali dedicate alla pace e ai loro autori, perché ciò avrebbe richiesto di rintracciare la linea di pensiero di ciascuna opera e di ciascun autore e dunque una trattazione molto più ampia. Si deve almeno dire però che queste opere non furono poche, segno che anche gli uomini di cultura si misurarono ripetutamente sul tema della pace «dibattendone su

base agostiniana, e con metodo scolastico, significato, contenuti, tipologia, applicazioni»<sup>96</sup>. Si va infatti dal *De bono pacis* di *magister* Rufino – oggi identificato con l'arcivescovo di Sorrento e non più con il presule di Assisi<sup>97</sup> – al *Tractatus de pace* del teologo e predicatore francescano Gilberto di Tournai<sup>98</sup>, fino al *Defensor pacis* di Marsilio da Padova, opera di assoluto interesse per il pensiero politico del medioevo<sup>99</sup>.

Rimane ancora in ombra la possibilità di indagare il concetto di pace nella sua dimensione 'interiore', che deriva, per il cristiano, dal rapporto intimo e personale con Dio. È noto che un simile proposito si scontra con le innumerevoli difficoltà – per qualcuno ciò è addirittura impossibile – di indagare l'interiorità dei fedeli<sup>100</sup>; ma una strada per sondare questo aspetto può essere individuata nello studio dell'evoluzione del concetto teologico di pace, sebbene ciò sia possibile soltanto per quei particolari fedeli che ci hanno lasciato degli scritti.

Nella realtà dei fatti sono davvero esigui, a quanto mi consta, i contributi di ampio respiro sull'idea di pace nei grandi autori tardomedievali<sup>101</sup>. Ci si limita troppo spesso a ribadire la 'matrice agostiniana' senza approfondire l'apporto e le argomentazioni di ciascun autore all'evoluzione del tema che qui interessa.

Dalle note di lettura qui presentate emerge un quadro complessivo già importante, in base al quale possiamo affermare che, sollecitati da una documentazione abbondante e ricca di potenzialità euristiche – i 'contratti' di pace, la produzione omiletica, gli statuti comunali etc. – gli storici hanno approfondito il tema della pace soprattutto in relazione alla sua dimensione sociale e politica, ben guardandosi tuttavia dal sottovalutare o trascurare il peso delle motivazioni religiose nelle scelte di vita degli uomini e nei loro comportamenti con i propri simili.

Il panorama, lo abbiamo visto, è ancora aperto alla ricerca e i silenzi relativi all'alto medioevo non permettono di cogliere continuità o discontinuità con l'età antica e tardo-antica, sicuramente sondata in modo più sistematico dagli storici<sup>102</sup>. Ma se si indugia ad analizzare la nutrita serie di contributi apparsa negli ultimi anni si può certo affermare che la possibilità di scrivere una 'storia della pace' è oggi assai più vicina.

#### Note

Un sentito ringraziamento a Giuseppina De Sandre Gasparini e a Gian Maria Varanini sempre generosi di consigli e suggerimenti.

1. Mi riferisco in particolare a *Pace e guerra nel basso medioevo*. Atti del XL Convegno internazionale (Todi, 12-14 ottobre 2003), Spoleto 2004 e al recentissimo *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*. *Études réunies par Rosa Maria Dessi*, Turnhout 2005.

2. I contributi all'interno delle varie riviste verranno citati singolarmente nel prosieguo del testo.

3. Le citazioni sono tratte da G.G. Merlo, *Ripensando ai primi cinque numeri*, in *Fedeli in chiesa*, Verona 1999 (= "Quaderni di storia religiosa", 6), p. 7. Seppur su un piano diverso – caratterizzato dalla consapevolezza «degli indiscutibili vantaggi di chi guarda al presente attraverso le lenti offertegli dai libri degli storici antichi e moderni» – si vedano anche le osservazioni di A. Prosperi, "Guerra santa " e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento, in *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla "Pacem in terris"*, a cura di M. Franzinelli e R. Bettini, Bologna 2005, pp. 29-31. Il volume raccoglie la rielaborazione degli atti del convegno tenutosi presso l'Archivio di Stato di Milano il 9 e 10 aprile 2003, in occasione dei 40 anni dalla pubblicazione della enciclica *Pacem in terris*, e promosso dal Centro ecumenico europeo per la pace e dall'Istituto nazionale per la storia del movimento di Liberazione in Italia.

4. Solo un esempio: J. Keegan, *La grande storia della guerra. Dalla preistoria ai giorni nostri*, Milano 1996.

5. La bibliografia sulla guerra è semplicemente sterminata; per muoversi con più facilità nel vasto orizzonte bibliografico è opportuno fare riferimento all'aggiornamento bibliografico offerto da Franco Cardini nella nuova edizione del suo importante volume *Quell'antica festa crudele. Guerra e cultura della guerra dal medioevo alla rivoluzione francese*, Milano 1995. Per il medioevo ci si limiterà in questa sede a citare alcuni volumi recenti da cui partire per eventuali ulteriori approfondimenti: M.L. Lenzi, *La pace strega. Guerra e società in Italia dal XIII al XVI secolo*, Montepulciano (SI) 1988; P. Moro, "Quam horrida pugna". *Elementi per uno studio della guerra nell'alto medioevo italiano (secoli VI-X)*, Venezia 1994 e A.A. Settia, *Rapine, assedi, battaglie. La guerra nel medioevo*, Roma-Bari 2002.

6. Per molto tempo infatti il pensiero dominante sulle relazioni umane è stato quello della 'naturalità' della guerra di contro alla 'artificialità' della pace. A tale indirizzo filosofico, che ebbe tra i suoi rappresentanti Hobbes e Spinoza, si è aggiunta una «linea di pensiero umanistico-idealistica, che non solo teorizza la naturalità della guerra, ma pure ne sottolinea il valore»: P. Siniscalco, *L'uomo e la pace in scritti cristiani del II e III secolo*, in *La pace nel mondo antico*. Atti del convegno nazionale di studi (Torino, 9-10 aprile 1990), a cura di R. Uglione, Torino 1991, pp. 257-259.

7. Di notevole interesse mi sono sembrate le schematiche ma dense osservazioni di L. Canfora, *Una riflessione sulla koinè Eiréne*, in *La pace nel mondo antico*, pp. 61-71 (come pure altri contributi del medesimo volume; in particolare quelli di I. Lana, *Tacito: l'idea della pace*; G. Mazzoli, *Guerra e pace in Seneca*, e di G. Picone, *Età dell'oro e tema*

della pace nei poeti augustei.

8. F. Cardini, *La pace come tregua di una guerra continua*, in *Pace e guerra nel medioevo*, pp. 1-36.

9. G. Fasoli, *Pace e guerra nell'alto medioevo*, in *Ordinamenti militari in Occidente nell'alto medioevo*, Atti delle settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1967), Spoleto 1968, p. 15. Scrive la studiosa: «Pace e guerra. Due nozioni, due stati di fatto, intimamente connessi tra loro e presenti nelle loro caratteristiche proprie alla mente di tutti, alla pari di quei fenomeni naturali come *luce e tenebre, vita e morte, moto e inerzia*. Senonché, mentre in queste coppie di concetti il secondo termine – *tenebre, morte, inerzia* – viene definito come negazione del primo – *luce, vita, moto* –, nella coppia *pace-guerra* ad essere definito negativamente è il primo termine» (p. 15).

10. Fasoli, *Pace e guerra*, p. 17.

11. Questo è un tema che meriterebbe una più decisa volontà di approfondimento rispetto alla fioritura di studi che si è sviluppata sul tema 'speculare' del rapporto tra cristianesimo e guerra, di cui possiamo trovare una ricca bibliografia in Cardini, *Quella antica festa crudele*, pp. 457-458 (nella sezione dedicata all'aggiornamento bibliografico). Ai testi citati da Cardini si devono aggiungere opere recenti e recentissime quali: *The Church and War*, ed. by W.J. Sheils, 1983 senza luogo di edizione (Studies in Church History, 20) e *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla "Pacem in terris"*.

12. R. Cacitti, "Mihi non licet militare". *Fondamento biblico, sacramento battesimale e istanze morali del rifiuto della guerra nel cristianesimo delle origini*, in *Lombardia monastica e religiosa. Per Maria Bettelli*, a cura di G.G. Merlo, Milano 2001. Il saggio di Remo Cacitti mi è parso di grande interesse anche per le premesse metodologiche; l'autore fa notare infatti che a proposito dell'atteggiamento dei cristiani nei confronti del servizio militare e della guerra sono state fatte «incongrue trasposizioni concettuali, poiché difficilmente certi fenomeni dell'antichità possono venire adeguatamente compresi all'interno di categorie che rappresentano il nostro attuale livello di coscienza» (p. 13). Allude in particolare all'utilizzo diffuso di termini come 'pacifismo', 'nonviolenza', 'obiezione di coscienza' per spiegare l'atteggiamento paleocristiano nei confronti della guerra. Tale atteggiamento fa emergere due orientamenti: il primo consiste in un rifiuto assoluto della guerra che si spinge fino alla negazione della legittima difesa; il secondo invece contempla l'uso seppur disciplinato della forza. Dello stesso autore si veda anche "Athei in mundo". *Il carattere della diversità cristiana nel giudizio della società antica*, in *Il cristianesimo e le diversità. Studi per Attilio Agnoletto*, a cura di R. Cacitti, G.G. Merlo, P. Vismara, Milano 1999, in cui ricorda che nelle più antiche testimonianze pagane sul cristianesimo il termine più frequentemente usato per definirlo è quello di *superstitio* capace di insidiare e minacciare profondamente la *pax deorum* che stava a fondamento dello Stato e a garanzia del suo ordinamento (pp. 59-62).

13. Si veda in questo stesso volume il contributo di L. Cabrini Chiesa, *Gesti e formule di pace: note in margine all'età medievale*.

14. G. Sicard, *Paix et guerre dans le droit canon du XII<sup>e</sup> siècle*, in *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle*, Toulouse 1969, pp. 72-90 (= "Cahiers de Fanjeaux", 4).

15. T. Renna, *The idea of peace in the West, 500-1150*, in "Journal of Medieval History", 6 (1980), pp. 143-167.

16. Atti del convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 13-16 ottobre 1974), Todi 1975.

17. A. Vauchez, *La paix dans les mouvements religieux populaires (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, in *Pace e Guerra nel basso medioevo*, pp. 313-314 («au niveau de la conscience populaire et des mentalités collectives»).

18. «Continuaient au fond d'eux-mêmes à penser la chrétienté comme un corps mystique où devait régner la charité et la paix»: Vauchez, *La paix dans les mouvements religieux*, p. 333.

19. Si veda la nota 17.

20. Il fenomeno è stato ampiamente studiato. All'interno della ricchissima bibliografia mi limito a citare *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle*, Toulouse 1969 ("Cahiers de Fanjeaux", 4); *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, ed. by T. Head, R. Landes, Ithaca and London 1992. Tra le rivisitazioni più recenti della 'Pace di Dio' si veda quella di Dominique Barthélemy, *La paix de Dieu dans son contexte (989-1041)*, in "Cahiers de civilisation médiévale, X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles", 40 (1997) pp. 3-35, ma soprattutto del medesimo autore *L'an mil et la paix de Dieu. La France chrétienne et féodale, 980-1060*, Librairie Arthème Fayard 1999 (senza luogo).

21. Dominique Barthélemy, nei due studi citati nella nota precedente, attenua la dimensione popolare del fenomeno delle Paci di Dio e non concorda con la visione 'millenaristica' che di esso è stata offerta.

22. A. Rigon, *Desiderio di pace e crisi di coscienza nell'età di Federico II*, in "Archivio storico italiano", 156 (1998), p. 214.

23. Rigon, *Desiderio di pace e crisi di coscienza*, pp. 211-212.

24. R. Lerner, *Medieval Millenarianism and Violence*, in *Pace e guerra nel basso medioevo*, pp. 37-52. *L'attente des temps nouveaux: Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XX<sup>e</sup> siècle*, a cura di A. Vauchez, Turnhout 2002.

25. B. Töpfer, *Il regno futuro della libertà. Lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel medioevo centrale*, Genova 1992 (= Berlin 1964). In una prospettiva limitata all'influsso delle concezioni escatologiche gioachimite si veda anche D. Berg, *L'impero degli Svevi e il gioachimismo francescano*, in *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, a cura di O. Capitani, J. Miethke, Bologna 1990, pp. 133-167. Ha ripreso questi concetti in relazione al tema della diffusione delle idee di pace nella prima metà del secolo XIII anche Antonio Rigon: *Idea di pace e cristianità europea da Onorio III a Innocenzo IV*, in *Il Papato e l'Europa*, a cura di G. De Rosa, G. Cracco, Soveria Mannelli 2001, pp. 177-190 e *Desiderio di pace e crisi di coscienza nell'età di Federico II*, in "Archivio storico italiano", 156 (1998), pp. 211-226.

26. E. Kantorowicz, *Federico II imperatore*, Milano 2000<sup>3</sup>; non casualmente i due ultimi capitoli del volume si

- intitolano rispettivamente *Dominus mundi* (pp. 526-612) e *Anticristo* (pp. 613-702).
27. Töpfer, *Il regno futuro della libertà*, p. 185.
28. *I podestà dell'Italia comunale. Parte I. Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine sec. XII-metà XIV sec.)*, a cura di J.C. Maire Vigueur, Roma 2000.
29. E. Artifoni, "Sapientia Salomonis". *Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les dictateurs italiens (première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle)*, in *La parole du prédicateur, Ve-XV<sup>e</sup> siècle*, a cura di R.M. Dessì, M. Lauwers, Nice 1997, pp. 291-310; Idem, *Boncompagno da Signa, i maestri di retorica e le città comunali nella prima metà del Duecento*, in *Il pensiero e l'opera di Boncompagno da Signa*. Atti del Convegno nazionale (Signa, 23-24 febbraio 2001), a cura di M. Baldini, Signa 2002, pp. 23-36.
30. R.M. Dessì, *Introduction*, in *Prêcher la paix et discipliner la société*, p. 22; Eadem, *Pratiche della parola di pace nella storia dell'Italia urbana*, in *Pace e guerra nel medioevo*, p. 282. Questo contributo riprende, con alcune varianti, il saggio *Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine*, in *Prêcher la paix et discipliner la société*, pp. 246-278.
31. Sul grande successo degli ordini Mendicanti in una 'prospettiva europea' si vedano per la larghezza degli orizzonti le osservazioni di M. Berengo, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età Moderna*, Torino 1999, pp. 783-851.
32. Sulle modalità con cui gli ordini Mendicanti entrarono 'nel vivo dell'esistenza collettiva' sin dal XIII secolo si veda il pregnante giudizio di G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del secolo XVI*, Padova 2003, in particolare p. 217: «Di tutto si potrà dire dei Minori, ma non che essi non siano stati nel vivo dell'esistenza collettiva, con una forte e decisa volontà di esserci: essere attivamente presenti non per mezzo di un vitalismo arruffone, velleitario e inconcludente, bensì con la loro capacità di pensare (e di pensare anche l'impensato) e di provare percorsi intellettuali ed esistenziali in grado di lasciare il segno e di durare nel tempo».
33. Dessì, *Pratiche della parola di pace*, pp. 272-274.
34. Dessì, *Pratiche della parola di pace*, p. 309.
35. Dessì, *Pratiche della parola di pace*, p. 310.
36. Il giudizio è ancora della Dessì, *Pratiche della parola di pace*, p. 274.
37. C. Sutter, *Johann von Vicenza und die Italienische Friedensbewegung in Jahre 1233*, Freiburg 1891 (trad. ital. *Fra Giovanni da Vicenza e l'Alleluja del 1233*, a cura di M. Gelda e O. da Schio con alcune note e aggiunte dell'autore, Vicenza 1900); A. Vauchez, *Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des ordres mendiants d'après la réforme des statuts communaux et les accords de paix*, in "Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'Ecole française de Rome", 78 (1966), pp. 503-549 (ora in Idem, *Ordini mendicanti e società italiana, XIII-XV secolo*, Milano 1990, pp. 119-161); V. Fumagalli, *In margine all'"Alleluia" del 1233*, in "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio muratoriano", 80 (1968), pp. 257-272 (ora in Idem, *Uomini e paesaggi medievali*, Bologna 1989, pp. 143-159); D.A. Brown, *The Alleluia. A Thirteenth Century Peace Movement*, in "Archivum franciscanum historicum", 81 (1988), pp. 3-16.
38. A. Thompson, *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo. La "grande devozione" del 1233*, Milano 1996 (= Oxford 1992).
39. G. Guarisco, *Il conflitto attraverso le norme. Gestione e risoluzione delle dispute a Parma nel XIII secolo*, Bologna 2005, pp. 151-197.
40. Guarisco, *Il conflitto attraverso le norme*, p. 162.
41. Un certo ridimensionamento dell'impegno antieretico è già stato messo in luce da G.G. Merlo a proposito di Antonio di Padova, il cui ruolo di 'martello degli eretici' risulta essere una costruzione agiografica non corrispondente ai contenuti della predicazione del santo: G.G. Merlo, *La santità antieretica di frate Antonio da Padova*, in Idem, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna 1996, pp. 75-97.
42. Thompson, *Predicatori e politica*, pp. 161-162; Guarisco, *Il conflitto attraverso le norme*, pp. 164-165.
43. Sui contenuti della predicazione antoniana in relazione alla pace si veda in particolare G. De Sandre Gasparini, *La pace in Antonio e nella "devotio" dei mendicanti del 1233*, in *S. Antonio di Padova tra storia e profezia. Simposio sui "Sermones dominicales et festivi"*, diretto da P. Giuriati, P. Marangon, Padova 1981, pp. 503-508 (= "Studia Patavina", 28).
44. Dessì, *Pratiche della parola di pace*, p. 289. Va detto per completezza che in questo saggio più volte citato la Dessì non limita l'indagine alla predicazione dei Mendicanti (pur riconoscendone un ruolo di assoluto dominio, soprattutto in relazione alla capacità di disciplinamento sociale dei frati), ma analizza l'evoluzione della 'predica di pace' nel corso del Tre e Quattrocento in stretta connessione con il mutamento dei regimi politici, evidenziando come la parola di pace, pur mantenendo la sua funzione di disciplina sociale, divenisse progressivamente sempre più utile alla propaganda dei regimi politici (emblematici i casi di Francesco Petrarca, Remigio de' Girolami, Roberto d'Angiò e Cola di Rienzo): *ibi-dem*, pp. 290-304.
45. Non è neppure il caso in questa sede di provare ad affrontare nella sua globalità il tema della pace nella predicazione degli Osservanti, tema che andrebbe tuttavia inserito nell'elenco degli argomenti finora 'negletti' o affrontati in modo marginale. Non sono riuscita a vedere a proposito della predicazione di Bernardino da Siena: C.L. Polecristi, *Preaching Peace in Renaissance Italy. Bernardino of Siena and his Audience*, Washington 2000. Per Giacomo della Marca si veda ancora R.M. Dessì, *Predicare e governare nelle città dello Stato della Chiesa alla fine del medioevo. Giacomo della Marca a Fermo*, in *Studi sul Medioevo per Girolamo Araldi*, a cura di G. Barone, L. Capo, S. Gasparri, Roma 2000, pp. 125-159.
46. L'osservazione è della Dessì, *Predicare e governare*, p. 128.

47. Dessì, *Predicare e governare*, pp. 131-154.
48. *Less sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, archevêque de Pise (1253-1277)*. Édition critique par N. Bériou et I. le Masne de Chermont avec la collaboration de P. Bourgain et M. Innocenti, Rome 2001.
49. N. Bériou, *Le sermon de Federico Visconti, archevêque de Pise, en faveur de la paix avec Charles d'Anjou (1267)*, in *Prêcher la paix et discipliner la société*, pp. 357-366, in part. pp. 361-362.
50. C. Iannella, *La paix dans la prédication de Giordano de Pise (vers 1260-1310)*, in *Prêcher la paix et discipliner la société*, pp. 367-382. Della medesima autrice, con riferimento alla pace nelle prediche, *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, Pisa 1999, pp. 61-102.
51. Sul ruolo delle paci cittadine in età precomunale e comunale la bibliografia negli ultimi anni si è davvero arricchita; senza pretendere di offrire completezza può essere sufficiente citare: A. Osbat, “*È il perdonar magnanima vendetta*”. *I pacificatori tra bene com une e amor di Dio*, in “Ricerche di storia sociale e religiosa”, 53 (1998), pp. 1 21-146. C. Wickham, *Legge, pratiche e conflitti. Tribunali e risoluzione delle dispute nella Toscana del XII secolo*, Roma 2000; M. Sensi, *Per una inchiesta sulle paci private alla fine del medioevo*, in *Studi sull'Umbria medievale e umanistica*, a cura di M. Donnini, E. Menestò, Spoleto 2000, pp. 527-564; Guarisco, *Il conflitto attraverso le norme*, in particolare pp. 94-98.
52. O. Niccoli, *Rinuncia, pace, perdono. Rituali di pacificazione della prima età moderna*, in “Studi storici”, 40 (1999), pp. 219-261.
53. La produzione storiografica sulle pratiche infragiudiziali è ampia e diversificata; ci si limiterà in questa sede a citare *L'infrajudiciaire du Moyen Âge à l'époque contemporaine*. Actes du colloque de Dijon (5-6 octobre 1995), sous la direction de B. Garnot, Dijon 1996.
54. Niccoli, *Rinuncia, pace, perdono*, pp. 220-221, 245-246.
55. Sul ruolo delle confraternite nella diffusione delle idee di pace si veda qui il testo corrispondente alle note 81-87.
56. Si vedano le osservazioni specifiche svolte nel paragrafo dedicato a *Le confraternite*.
57. Rigon, *Desiderio di pace*, p. 211. Dopo aver richiamato in modo sintetico gli eventi e il clima della *magna devotio* del 1233, Rigon si sofferma su un episodio successivo al movimento dell'Alleluia, svoltosi a Lucca nel 1239. Narra Salimbene de Adam, il grande cronista dell'Alleluia, che quando l'imminenza di un'eclissi di sole accese i timori della folla, nella città toscana furono organizzate alcune processioni di natura penitenziale, guidate dal podestà, Manfredo da Corazzano, dai frati Minori e dal resto del clero urbano. La data dell'episodio, che presenta molte somiglianze con le manifestazioni che si ebbero nelle città toccate dall'Alleluia, non è casuale. Il 1239 fu infatti l'anno della scomunica di Federico II, in seguito alla quale lo scontro ideologico tra Papato e Impero si inasprì fortemente e la pace «ossessivamente evocata» dai rappresentanti di entrambi gli schieramenti si caricò di forti contenuti propagandistici.
58. F. Sorelli, *Predicatori a Venezia (fine secolo XIV – metà secolo XV)*, in *Predicazione francescana e società veneta nel Quattrocento: committenza, ascolto, ricezione*. Atti del II Convegno internazionale di studi francescani (Padova, 26-27-28 marzo 1987), Vicenza 1989 (= “Le Venezie francescane”, n.s., 6), pp. 132-133.
59. Rigon, *Desiderio di pace*, p. 212. L'autore cita il caso emblematico di Giacomo Boncambi, uomo di grande fama e di largo seguito studentesco a Bologna, che si convertì a vita religiosa dopo aver ascoltato una predica di Giovanni da Vicenza; ricorda inoltre, sulla base delle testimonianze di Salimbene de Adam e di Giordano di Sassonia, numerose altre conversioni originate dal desiderio di pace.
60. R. Michetti, *François d'Assise et la paix révélée. Réflexions sur le mythe du pacifisme franciscain et sur la prédication de paix de François d'Assise dans la société communale du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Prêcher la paix et discipliner la société*, pp. 279-312.
61. *Il patrono dell'opzione per i poveri* è il titolo di un paragrafo del libro di R. Lambertini e A. Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino 1989, p. 8. In questo volume si ragiona, soprattutto nella parte introduttiva, sul carattere militante della storiografia francescana.
62. Michetti, *François d'Assise et la paix révélée*, p. 287.
63. G.G. Merlo, *Francesco d'Assisi e la sua eredità*, in *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assisi 1991, p. 19.
64. R. Rusconi, *Francesco d'Assisi e la politica: il potere delle istituzioni e l'annuncio della pace evangelica*, in “Francescana”, 6 (2004), pp. 1-22.
65. Michetti, *François d'Assise et la paix révélée*, p. 310. Si rinvia al saggio di Michetti anche per la bibliografia su Omobono da Cremona.
66. Sull'evoluzione che trasforma la *militia Christi* in *nova militia* si veda P. Rousset, *Les laïcs dans la croisade*, in *I laici nella “societas christiana” dei secoli XI e XII*, pp. 428-443.
67. E. Delaruelle, *Paix de Dieu et croisade dans la chrétienté di XII<sup>e</sup> siècle*, in *Paix de Dieu et guerre sainte*, pp. 51-71.
68. Vauchez, *La paix dans les mouvements religieux populaires*, p. 317. L'autore rinvia per questa concezione agli studi di Alphonse Dupront sul mito della crociata.
69. M.-H. Vicarie, *L'affaire de paix et de foi” du Midi de la rance (1203-1215)*, in *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle*, Toulouse 1969 (= “Cahiers de Fanjeaux”, 4), pp. 102-127.
70. Rigon, *Idea di pace e cristianità europea*, p. 178.
71. Si veda in particolare il contributo di M. Zerner, *Le negotium pacis et fidei ou l'affaire de paix et de foi, une désignation de la croisade albigeoise à revoir*, in *Prêcher la paix et discipliner la société*, pp. 63-102.
72. G.G. Merlo, “*Militare per Cristo*” contro gli eretici, in Idem, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna 1996, p. 12. Si veda anche A. Piazza, *Paix et hérétiques dans l'Italie comunale: les stratégies du langage dans les registres du pape Grégoire IX*, in *Prêcher la paix et discipliner la société*, pp. 102-122.

73. Vauchez, *La paix dans les mouvements religieux populaires*, pp. 326-327.
74. Per la biografia di Rita da Cascia si veda la voce che le ha dedicato Lucetta Scaraffia in *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, diretto da C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri, a cura di E. Guerriero, D. Tuniz, Cinisello Balsamo (1998), pp. 1710-1716. Sulla diffusione del culto della santa: Eadem, *La santa degli impossibili. Vicende e significati della devozione a santa Rita*, Torino 1990, pp. 15-25. Sul ruolo pacificatore di santa Rita si sofferma anche Mario Sensi nel contributo in questo stesso volume.
75. G. Petrocchi, *La "pace" in s. Caterina da Siena*, in *La pace nel pensiero, nella politica*, pp. 9-26.
76. Petrocchi, *La "pace" in s. Caterina*, p. 12.
77. Petrocchi, *La "pace" in s. Caterina*, p. 14.
78. Petrocchi, *La "pace" in s. Caterina*, pp. 19-20. Si tratta, scrive Petrocchi, della lettera indirizzata a Misser Giovanni Condottiero, cioè John Hawkwood (p. 20).
79. In realtà l'attenzione sul ruolo delle donne nei processi di pacificazione era già stata posta, anche se in modo indiretto, a proposito della funzione dei matrimoni nella soluzione dei conflitti tra famiglie. Ve ne sono cenni in Thompson, *Predicatori e politica*, pp. 169-170.
80. Anche il tema della vendetta ha ricevuto in questi ultimi anni grande attenzione da parte di storici e antropologi, che ne hanno rilevato continuità e persistenza nei diversi contesti europei: oltre al volume già citato alla nota 42, si vedano in una prospettiva antropologica il saggio di Raymond Verdier, *Le système vengicatore*, in *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, textes réunis par R. Verdier, I, Paris 1980, pp. 13-42; e quello ormai molto noto e 'pionieristico' di A. Zorzi, *"Ius erat in armis". Faide e conflitti tra pratiche sociali e pratiche di governo*, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera, Bologna 1994, pp. 609-629.
81. «*Les nouvelle institutions confraternelles (...) incarnent l'idéal de paix civile et religieuse véhiculé par les autorités communales et par les ordres mendicants*»: I. Taddei, *L'idéal de paix dans les confréries de Jeunesse à Florence au XV<sup>e</sup> siècle*, in *Prêcher la paix et discipliner la société*, p. 431.
82. L. Pamato, *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, Verona 1998 (= "Quaderni di storia religiosa", 5), pp. 9-51, in particolare pp. 27-28 e la nota 15 8 per quanto riguarda la bibliografia sulla presenza femminile nel movimento confraternale. Nel medesimo volume un esempio assai significativo di ampia partecipazione delle donne ad una confraternita medievale è quello presentato da M.T. Brolis e G. Brembilla, *Mille e più donne in confraternita. Il consorcium Misericordiae di Bergamo nel Duecento*, *ibidem*, pp. 107-134. Del medesimo sodalizio bergamasco è stata successivamente pubblicata la matricola: M.T. Brolis, G. Brembilla, M. Corato, *La matricola femminile della Misericordia di Bergamo (1265-1339)*, con la collaborazione di A. Bartoli Langelì, Roma 2001.
83. Si veda la nota 81.
84. A. Zorzi, *Rituali di violenza giovanile nelle società urbane del tardo medioevo*, in *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'età moderna*, a cura di O. Niccoli, Firenze 1993, pp. 185-209; Per l'età moderna: O. Niccoli, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari 1995.
85. Sull'evoluzione delle pratiche che simulavano giochi di guerra e sulla loro progressiva condanna da parte delle autorità civili si veda A. Rizzi, *Il gioco della "battagliola"*, in *Guerra e pace nel medioevo*, pp. 219-254.
86. Taddei, *L'idéal de paix dans les confréries*, pp. 442-443.
87. Taddei, *L'idéal de paix dans les confréries*, pp. 443-446. M.E. Goodich, *Il fanciullo come fulcro di miracoli e potere spirituale (XIII-XIV secolo)*, in *Poteri carismatici e informali: Chiesa e società medioevali*, a cura di A. Paravicini Bagliani, A. Vauchez, Palermo 1992, pp. 38-57.
88. M. Vallerani, *Mouvement de paix dans une comune de popolo: les Flagellants à Pérouse en 1260*, in *Prêcher la paix et discipliner la société*, pp. 313-355. La versione italiana del contributo è ora pubblicata in [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it). Sull'aspetto penitenziale dei movimenti di pace soprattutto nell'alto medioevo insiste G. Duby, *Les laïcs et la paix de Dieu*, in *I laici nella "societas christiana" dei secoli XI e XII*. Atti della terza settimana internazionale di studio (Mendola, 21-27 agosto 1965), Milano 1968, pp. 448-461. A proposito del movimento delle Paci di Dio, lo studioso evidenzia come l'esigenza di pace fosse inclusa in un più generale desiderio di purificazione, coinvolgente il clero in primo luogo, invitato a deporre le armi e ad uniformarsi alla vita monastica di castità e povertà, e in secondo luogo i laici, riuniti negli affollatissimi concili di pace per effettuare professioni di rinuncia collettiva, al fine di scongiurare la collera di Dio.
89. C. Gennaro, *Movimenti religiosi e pace nel XIV secolo*, in *La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento*, pp. 92-100.
90. Sul rito della flagellazione si vedano le osservazioni di Vallerani, *Mouvement de paix dans une comune de popolo*, p. 319, che riprende J. Leclercq, *La flagellazione volontaria nella tradizione spirituale dell'Occidente*, in *Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*. Convegno internazionale (Perugia, 25-28 settembre 1960), Perugia 1962, pp. 73-83.
91. Vedi sopra nota 88.
92. La citazione è ripresa dalla versione italiana (vedi nota 88).
93. Vedi sopra a p. 12.
94. A. Piazza, *Paix et hérétiques dans l'Italie communale*, pp. 102-122; S. Simonetta, *Pace e guerra nel movimento wycliffita*, in *Pace e guerra nel basso medioevo*, pp. 79-111.
95. N. Offenstadt, *La paix proclamée: acteurs, gestes et réception de la publication des accords de paix pendant la guerre de Cents Ans*, in *Prêcher la paix et discipliner la société*, pp. 201-224; J.-P. Genet, *Paix et guerre dans les*

*sermons parlementaires anglais (1362-1447)*, *ibidem*, pp. 167-200.

96. Rigon, *Idea di pace e cristianità europea*, p. 179.

97. L'edizione più recente del *De bono pacis* è quella di R. Deutinger, in *MGH, Studien und Texte*, 17, 1997.

98. *Tractatus de pace*, autore fr. Gilberto de Torniac, ed. E. Longpré, Grottaferrata 1925; si veda C. Casagrande, *Le roi, les anges et la paix chez le franciscain Guibert de Tournai*, in *Prêcher la paix et discipliner la société*, pp. 141-153.

99. Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, Torino 1975<sup>2</sup>.

100. Sulla difficoltà di indagare la spiritualità medievale si veda: *La spiritualità medievale: metodi, bilanci, prospettive*, in "Studi medievali", s. III, 28 (1987), pp. 1-65 (interventi di O. Capitani, C. Leonardi, F. Cardini, G. Cremascoli, G.G. Merlo, M. Oldoni, A. Peroni, C. Vasoli).

101. Poche pagine di sintesi sono dedicate a san Bernardo dallo stesso T. Renna, *The idea of Peace*, pp. 157-160.

102. A titolo esemplificativo si vedano almeno gli atti del convegno segnalato alla nota 6 e quelli del volume curato da M. Sordi *La pace nel mondo antico*, Milano 1985 (con contributi di: C. Milani, *Note sulla terminologia della pace nel mondo antico*, pp. 17-29; L. Prandi, *Il dibattito sulla pace durante la guerra del Peloponneso*, pp. 69-85; M. Sordi, *'Pax deorum' e libertà religiosa nella storia di Roma*, pp. 146-154; A. Valvo, *Istituti di pace in Roma repubblicana*, pp. 155-174; G. Zecchini, *Il "Pius de pace" di M. Terenzio Varrone*, pp. 190-202).