

Estratto da:

Storia della lingua italiana, I: *I luoghi della codificazione*,
Einaudi, Torino 1993.

RITA LIBRANDI

L'italiano nella comunicazione della Chiesa e nella diffusione della cultura religiosa

I. «Pascere del verbo di Dio»¹ «con facilità di parole»².

Può sembrare insolito l'accostamento in un'unica citazione di due personaggi così distanti nel tempo e così diversi tra loro per formazione e intenti culturali come Domenico Cavalca e Paolo Segneri, eppure esiste un filo unico che li collega e che si dipana senza interruzioni lungo tutto il cammino percorso nei secoli dalla Chiesa: la trasmissione del sapere attraverso una lingua chiara e accessibile a tutti. Si è spesso discusso sull'entità o sulla qualità di questo sapere, che naturalmente si identifica soprattutto con la diffusione delle verità religiose, teologiche e morali, ma che secondo molti non sarebbe stato che un mezzo per imporre una precisa ideologia, per condizionare pratiche di vita e per ottenere consensi³. In particolar modo questo carattere si sarebbe ancor più messo in luce nella predicazione successiva alla riforma tridentina, quando, scomparso ormai definitivamente il *sermo modernus* medievale⁴, si sarebbe affermata la volontà di trasmettere modelli comportamentali più che contenuti, e il *movere* avrebbe prevalso sul *docere*⁵.

Certamente non si può negare che la riforma cattolica abbia privilegiato la divulgazione di alcuni aspetti particolari della dottrina e che ancora, per contrastare il dilagare delle idee protestanti e per imporre alcuni modelli di vita, abbia spesso fatto leva sulle tensioni emotive; tuttavia ci sembra riduttivo non concedere alla Chiesa posttridentina la capacità di diffondere contenuti teorici e culturali, senza i quali del resto sarebbe stato impossibile condizionare, o meglio rifondare qualsiasi mentalità collettiva. Lo storico francese Jean Delumeau ha semmai messo in luce i limiti della diffusione religiosa nel medioevo, durante il quale ampie masse rurali confondevano, sotto una tenue vernice cristiana, credenze animistiche e riti magici molto prossimi al paganesimo. La prima, lenta

¹ D. CAVALCA, *Frutti della lingua*, Roma 1754, p. 209.

² P. SEGNERI, *Il parroco istruito*, Firenze 1692, p. 74.

³ Nell'ampia bibliografia sull'argomento cfr. almeno R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali*, IV, Torino 1981, pp. 949-1035; A. PROSPERI, *Intelletuali e Chiesa agli inizi dell'età moderna*, *ibid.*, pp. 159-252; R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlomagno alla Controriforma*, Torino 1981; G. P. BRIZZI (a cura di), *La «Ratio Studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma 1981; M. ROGGERO, *L'educazione delle classi dirigenti: il modello gesuitico*, in *La Storia*, diretta da N. Tranfaglia e M. Firpo, IV/2. *L'età moderna. La vita religiosa e la cultura*, Torino 1986, pp. 359-78.

⁴ Cfr. in particolare C. DELCORNO, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze 1974, pp. 12-19.

⁵ *Id.*, *Dal «sermo modernus» alla retorica «borromea»*, in «LI», XXXIX (1987), p. 469.

dissoluzione di questo universo cominciò nei secoli XIV e XV, ma la vera, profonda cristianizzazione operò proprio a partire dal XVI secolo, dopo la riforma cattolica⁶. Un'ipotesi così stimolante estremizza volutamente alcuni dati storici, ma ciò che sembra innegabile è che gli appelli affettivi e i richiami concreti ai comportamenti quotidiani non possono non intrecciarsi, in misura maggiore o minore, ma costante, con l'insegnamento vero e proprio, e che, ciò che più conta, si raggiungono così gli strati più poveri della popolazione che solo ed esclusivamente attraverso questa via potevano conquistare dei contenuti culturali.

Soprattutto, ai fini di chi si propone di indagare quanta parte abbia avuto la Chiesa nella diffusione della lingua, è necessario ricordare che fin dalle origini il cristianesimo nasce come «religione della parola»⁷, rivelata tanto nella scrittura quanto nell'oralità, e che ha indicato sempre nella chiarezza e nella semplicità i modi della sua diffusione.

La necessità di trasmettere, attraverso la parola, la scrittura chiusa nel libro fa sì che fin dalla Chiesa primitiva la predicazione abbia una parte essenziale nel rapporto con i fedeli, soprattutto dal momento in cui l'abbandono del greco, lingua ufficiale del cristianesimo originario, a favore del latino parlato, si traduce nella sostituzione della *didakhé*, cioè dell'insegnamento morale, al *kérygma*, che in greco era soltanto «il primo annuncio pubblico»⁸. È ben noto del resto il doppio ruolo esercitato dalla Chiesa dopo i primissimi secoli di vita: se da un lato infatti essa non perse mai la sua funzione mediatrice verso il popolo, dall'altro dovette assumersi anche il compito di custodire e tramandare il sapere «scientifico». Questo è forse ciò che dà origine a una costante mai venuta meno nelle regole della predicazione, e che congiunge in un'unica formula la semplicità e la chiarezza ai contenuti elevati. Ciò che verrà continuamente ribadito è la necessità di adoperare una lingua accessibile a tutti, senza mai perdere completamente di vista le regole di una lingua più elevata, obbediente ai dettami della retorica: è il *sermo humilis* evidenziato dall'Auerbach⁹, in cui la retorica si sottomette con semplicità ai fini pedagogici.

Questo principio-guida (lingua non dimentica delle regole retoriche, ma semplice e chiara) verrà riaffermato a più riprese, e sarà ribadito soprattutto nei momenti cruciali della storia della Chiesa, fino al punto di rischiare la sua trasformazione in un *topos*. Domenico Cavalca, che con altri rappresentanti del suo ordine condivide la fiducia nel volgare come mezzo elettivo di diffusione

⁶ Cfr. J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*, 1965 (trad. it. di X. Toscani, *La riforma. Origini e affermazione*, Milano 1975), e ID., *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 1971 (trad. it. di X. Toscani, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano 1976).

⁷ J. LE GOFF e J.-C. SCHMITT, *Au XIII siècle. Une parole nouvelle*, in J. DELUMEAU (a cura di), *Histoire vécue du peuple chrétien*, 1979 (trad. it. *Nel XIII secolo. Una parola nuova*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, a cura di F. Bolgiani, Torino 1983, p. 307).

⁸ *Ibid.*, p. 308.

⁹ Cfr. E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, 1958 (trad. it. *Lingua letteraria e pubblico*, Milano 1979², soprattutto il cap. I, *Sermo humilis*); e cfr. anche, tra gli altri, per la «doppia» lingua della Chiesa, v. COLETTI, *Parole dal pulpito*, Casale Monferrato 1983, pp. 24 sgg.

della fede¹⁰, richiamandosi a san Girolamo, ricorda nei *Frutti della lingua* che «è meglio aver santa rusticità, che loquenza peccatrice»¹¹; ma il grande predicatore domenicano Giordano da Pisa, che si rivolge prevalentemente alla gente comune e certamente condivide l'obbligo della facilità di parola, ribadisce in una predica del 1304 che la retorica non è altro «se non dottrina di saper bene impetrare grazia per tue parole bene ordinate e acconce»¹². Dopo più di due secoli, quando si tratterà di fissare e diffondere le norme dell'oratoria sacra secondo le nuove impostazioni del Concilio di Trento, Carlo Borromeo nelle sue *Instructiones praedicationis Verbi Dei*, emanate nel 1573, riproporrà al futuro predicatore lo studio e l'osservazione delle norme retoriche, a partire dalle cinque parti dell'orazione, ma metterà in guardia dallo stile troppo ricercato, dalle ridondanze, dalle metafore ardite e poco comprensibili, dagli arcaismi oscuri¹³. Espressioni analoghe usa anche Francesco Panigarola, che pure, come si vedrà, contribuisce più degli altri a elevare il modello linguistico dell'oratoria sacra; affermazioni in tal senso si ritroveranno tanto negli scritti di Paolo Segneri, quanto in quelli posteriori del più grande innovatore della predicazione settecentesca, sant'Alfonso de' Liguori, il quale respinge con la stessa decisione sia la lingua troppo aulica e difficile sia i sermoni fatti a caso «ed alla goffa»¹⁴.

Quest'unico postulato tuttavia offre diverse possibilità di sviluppo: la predicazione religiosa infatti muta i suoi caratteri e i suoi modi col passare dei secoli, ma se il ricorso più o meno evidente agli artifici della retorica, per ovvi motivi, non si esaurirà mai, non sempre sarà rispettata la seconda regola della fedeltà a una lingua semplice, comprensibile e dimessa. Sarà importante stabilire insomma in che misura la «facilità di parole» sia stata osservata, e quando invece sia stata ridotta al rango di luogo comune, ma soprattutto sarà importante capire quanta lingua la predicazione religiosa abbia trasmesso tra propositi costanti e soluzioni alterne.

L'oratoria sacra, tra l'altro, sarà spesso capace di piegare ai propri fini e di sfruttare al massimo le possibilità della lingua: un esempio abbastanza efficace si avrà con la predicazione posttridentina, che includerà fra i suoi scopi anche quello di concretizzare le paure diffuse tra le popolazioni dell'Occidente. Soprattutto fra il XV e il XVII secolo il mondo occidentale vive, in seguito alle vicende storiche subite, un lungo momento in cui il terrore indistinto si impadronisce della fantasia collettiva¹⁵; la Chiesa sarà uno dei fattori che contribuirà a in-

¹⁰ Cfr. F. BRUNI, *L'apporto dell'ordine domenicano alla cultura*, in G. BARBERI SQUAROTTI, F. BRUNI e U. DOTTI, *Dalle origini al Trecento*, vol. I della *Storia della civiltà letteraria*, diretta da G. Barberi Squarotti, Torino 1990, pp. 57-119, in particolare alle pp. 86-88.

¹¹ D. CAVALCA, *Frutti della lingua* cit., p. 236.

¹² GIORDANO DA RIVALTO, *Prediche [...]*, a cura di D. M. Manni, Firenze 1739, p. 119. Cfr. sull'argomento C. DELCORNO, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1975, pp. 86-87.

¹³ Cfr. C. BORROMEO, *Instructiones praedicationis Verbi Dei*, in *Introductio ad Sanctorum Patrum lectionem*, I, Milano 1830, pp. 750-811, soprattutto alle pp. 806-7; cfr. anche C. DELCORNO, *Dal «sermo modernus» alla retorica «borromea»* cit.

¹⁴ A. M. DE' LIGUORI, *Selva di materie predicabili ed istruttive, per dare gli esercizi a' preti; ed anche per uso di lezione privata a proprio profitto*, Napoli 1760, p. 508.

¹⁵ Cfr. J. DELUMEAU, *La peur en Occident*, 1978 (trad. it. di P. Traniello, *La paura in Occidente*, Torino 1979, pp. 26 sgg., 307 sgg.); e ID., *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e)*

dirizzare verso oggetti determinati questo sentimento di insicurezza globale: trasformerà in paura reale e concreta l'indistinto dell'angoscia. La predica sull'inferno, con la descrizione più o meno dettagliata delle pene inflitte ai dannati, diverrà una costante di quasi tutti i quaresimali della Controriforma: si oggettivizza così la paura informale rivolgendola verso un oggetto ben definito, dal quale ci si può difendere con la perseveranza di una vita onesta. Per far questo non è solo necessario potenziare le proprie abilità retoriche, ma anche ricorrere, come si vedrà, a un lessico più ampio, di cui si debbono sfruttare tutte le capacità espressive (cfr. § 4.4).

Attraverso la Chiesa tuttavia la parola non viene soltanto trasmessa ma anche suscitata. Figure di semicolti, di analfabeti che apprendono a leggere e a scrivere grazie alla spinta religiosa, producono testi scritti che, pur senza perdere l'inevitabile coloritura locale, sono tendenzialmente indirizzati verso la lingua nazionale. Il fenomeno riguarda particolarmente la religiosità femminile: molte donne, infatti, che mai avrebbero potuto accostarsi a una qualsiasi forma di sapere, sono introdotte nel mondo della cultura scritta dall'ansia di apprendere meglio i principî della fede e dal desiderio di partecipare il proprio fervore religioso. A loro verrà anche indirizzata una specifica letteratura devota, che in secoli più recenti si avvicinerà talvolta alla lettura di intrattenimento, assumendone alcuni caratteri narrativi (cfr. §§ 5.1, 5.2).

L'importanza data alla diffusione della parola crea pertanto canali diversi, ai quali ci proponiamo di guardare, per capire di quanta e quale lingua la Chiesa abbia consapevolmente nutrito i suoi fedeli attraverso il verbo di Dio.

2. La ricerca della comunicazione.

2.1. Una lingua intermedia.

La preistoria delle lingue romanze è spesso rappresentata da testi di contenuto religioso, che insieme con altre scritture di età precarolingia testimoniano il passaggio dal latino al volgare: rappresentano cioè quel lentissimo processo di preparazione alle *scriptae* romanze ottenute attraverso la sperimentazione in età merovingica di «registri intermedi»¹. La ricerca di modelli linguistici alternativi, come è noto, è strettamente legata all'opera di evangelizzazione che, durante la lunga crisi delle città, la Chiesa andò operando nelle campagne e presso le popolazioni barbariche: la necessità di trovare un contatto immediato indusse all'adozione di quel particolare latino usato dai cristiani che imitava il parlato nei suoi tratti più marcati e che veniva di solito indicato come *sermo rusticus*. Come nota AVALLE, questa lingua speciale era stata ben definita da Gregorio Magno, per il quale però non si trattava ancora di sostituire una lingua a un'altra, ma

siècles), 1983 (trad. it. di N. Grüber, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna 1987, pp. 37 sgg.).

¹ D'A. S. AVALLE, *Introduzione* al volume da lui curato, *Latino «circa romanum» e «rustica romana lingua»*, Padova 1970², pp. IX sgg.

semplicemente di adeguare uno stile²: la struttura del latino non veniva sostanzialmente alterata anche se già vi penetravano tendenze destinate ad affermarsi nelle future lingue romanze³.

I generi in cui si concretizza la ricerca di questa lingua sono di solito quelli più divulgativi, di carattere agiografico, come la *Cantilena di san Farone* o la *Vita* di san Leodegario⁴ o le omelie e le *lectiones* rivolte principalmente a un pubblico «rustico e illitterato», ma non sempre o non solamente laico. È qui che si avverte l'esistenza di un registro intermedio, tanto più inconsistente (e destinato a scomparire insieme con il latino merovingico) quanto più volutamente ricercato, per rispondere ai problemi comunicativi, che il Concilio di Tours dell'813 avrebbe risolto con il famoso invito a servirsi della «rustica romana lingua». L'operazione è pertanto abbastanza consapevole: come ha evidenziato Sabatini, non si tratta di un bilinguismo inconscio, cui soltanto l'età carolingia sostituirà la coscienza di due lingue diverse, ma piuttosto di un'avvertita distinzione tra due piani linguistici destinati a usi differenti⁵.

A un certo punto però la pressione sempre crescente esercitata dal volgare e la spinta convergente di un latino che ritorna alle sue forme classiche e grammaticali cambiano i termini dell'alternativa: non si tratta più di scegliere tra due possibili livelli linguistici, ma di decidere l'adozione di un'altra lingua. È quasi superfluo ricordare che la Chiesa, ancor più di altre istituzioni, si rivolse al volgare per cementare il suo rapporto comunicativo con le masse: le sedi vescovili promossero la volgarizzazione della dottrina, fornendo anche modelli scritti per la predicazione volgare⁶. Ovviamente non si misero da parte i sermoni in latino, ma ancora una volta si adattarono statuti diversi a destinatari differenti: Umberto di Romans, per esempio, consigliava di preparare accuratamente le prediche in entrambe le lingue, perché ogni pubblico richiedeva codici e registri adeguati⁷. Non si trattava pertanto di traduzione meccanica da una lingua all'altra: nella predicazione volgare infatti si sfumava il rigore ideologico, e il commento alle *auctoritates* (che pure rimanevano le stesse dei sermoni latini) era più saldamente connesso alla situazione pragmatica⁸. Sono trasformazioni inevitabili, determinate ancora una volta dalla natura dei destinatari, che non

² *Ibid.*, p. IX.

³ *Id.*, *Dinamica di fattori anomali*, in «Strumenti critici», III (1969), pp. 343-60.

⁴ *Cfr. id.*, *Protostoria delle lingue romanze (dal secolo VII ai Giuramenti di Strasburgo e con particolare riguardo al territorio gallo-romanzo)*, Torino 1965, pp. 205-48.

⁵ *Cfr. F. SABATINI*, *Tra latino tardo e origini romanze*, in «SLI», IV (1963-64), pp. 140-59, in particolare alle pp. 156 sgg.; e *id.*, *Dalla «scripta latina rustica» alle «scriptae» romanze*, in «Studi medievali», IX (1968), pp. 320-58. Più cauto nell'ammettere l'esistenza di registri intermedi, così come individuati da AVALLE, si dimostra invece M. BRACCINI, *Rusticus sermo. Indizi e testimonianze sul volgare romanzo dal IV al XIII secolo*, Pisa 1980.

⁶ *Cfr. G. FOLENA*, «Textus testis»: caso e necessità nelle origini romanze, in V. BRANCA (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini del Medioevo*, Firenze 1973, pp. 483-507, soprattutto alle pp. 499-502.

⁷ *Cfr. M. CORTI*, *Ideologie e strutture semiotiche nei «Sermones ad status» del secolo XIII*, in *EAD.*, *Il viaggio testuale. Le ideologie e le strutture semiotiche*, Torino 1978, p. 239.

⁸ *Ibid.*, pp. 239 sgg.; e *cf. M. ZINK*, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris 1976, in particolare alle pp. 9-14, 128-29 e 171-72.

sono in grado di comprendere il latino e non hanno una cultura sufficiente per interpretare i contenuti dottrinali senza alcun riferimento concreto.

Il primo, famoso esempio di questo genere di predicazione, risalente al secolo XII, è rappresentato dai *Sermoni subalpini* in volgare piemontese⁹, dove spesso latino e volgare si alternano evidenziando molto bene la funzionalità di una scelta linguistica. Tra l'altro il passaggio dal latino al piemontese non sempre si attualizza in una semplice traduzione: spesso il volgare funge da glossa, per commentare, come nota Coletti¹⁰, anche a un lessico astratto e difficile (*substantia, creatura, visibile materia*), che viene spiegato e offerto al pubblico dei fedeli.

2.2. La necessità di una parola nuova.

Il messaggio religioso trova progressivamente diverse possibilità di formulazione, non escluse le raffigurazioni sacre e in generale le arti figurative, che nella società medievale, come già teorizzava Gregorio Magno (pontefice dal 590 al 604), costituivano un'importante fonte di apprendimento per gli innumerevoli analfabeti incapaci di accedere al libro¹¹. Tuttavia con l'emergere delle città e il prevalere delle classi intermedie si fa più consapevole e attiva la partecipazione dei laici alla vita religiosa; questo comporta una domanda sempre crescente di cultura, che viene naturalmente rivolta anche alla Chiesa. Il latino, lingua ufficiale della religione, diviene un ostacolo da superare nel raggiungimento del sapere e si fa sempre più consistente l'estensione del volgare ad ambiti precedentemente preclusi. Contemporaneamente, come è noto, la decadenza morale del clero dà spazio a movimenti ereticali, i quali esaltano la funzione dei laici, e talvolta affidano loro un'attività di predicazione. L'operazione deve necessariamente passare attraverso la volgarizzazione delle scritture senza la quale sarebbe stato impossibile, da parte dei laici, qualsiasi lavoro di ammaestramento e di divulgazione religiosa. Proprio da qui parte l'immane reazione della Chiesa istituzionale, che condanna l'assenza della mediazione ecclesiastica nella lettura dei testi sacri, una condanna tanto più necessaria quanto più lontana

⁹ W. BABILAS, *Untersuchungen zu den «Sermoni subalpini»*, München 1968; per lo studio linguistico cfr. M. DANESI, *La lingua dei sermoni subalpini*, Torino 1976.

¹⁰ Cfr. V. COLETTI, *Parole dal pulpito* cit., p. 60.

¹¹ Per l'ampia bibliografia sull'argomento ci limitiamo a ricordare S. SETTIS, *Iconografia dell'arte italiana 1100-1500: una linea*, in *Storia dell'arte italiana*, III. *L'esperienza dell'antico, dell'Europa, della religiosità*, Torino 1979, pp. 175-270; e C. FRUGONI, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel medioevo*, Torino 1983. Per le testimonianze coeve sull'importanza delle raffigurazioni sacre, cfr. almeno L. GOUGAUD, *Muta praedicatio*, in «Revue bénédictine», XLII (1930), pp. 168-71. Sull'unione di parola e immagine e in generale sull'importanza delle iscrizioni nelle chiese come documenti di storia della lingua almeno fino al Cinque-Seicento, cfr. F. SABATINI, S. RAFFAELLI e P. D'ACHILLE, *Il volgare nelle chiese di Roma. Messaggi, graffiti, dipinti e incisi dal IX al XVI secolo*, Roma 1987; C. CIOCIOLA, «Visibile parlare»: agenda, in «Rivista di letteratura italiana», VII (1989), pp. 9-77; N. DE BLASI, *La Madonna del Crognale: le didascalie degli affreschi di Santa Maria di Propezzano (1499)*, in L. FRANCHI DELL'ORTO (a cura di), *La valle del medio e basso Vomano*, 3 voll., Roma 1986, I, pp. 78-90, e ID., *Appunti sulle iscrizioni della chiesa di San Donato in Ripacandida*, in «Radici. Rivista di storia e cultura del Vulture», VI (1990), pp. 5-17.

dalla cultura latina si presentava l'interpretazione dei laici, considerati per tale motivo «rustici» e «illitterati»¹².

Tutto questo però non si traduce in un rifiuto completo del volgare, che non solo continuerà a essere un tramite indispensabile con la popolazione, ma sarà la lingua di un'importante letteratura religiosa e catechistica prodotta proprio grazie alla spinta della Chiesa. Del resto la volontà di tenere sotto controllo la lettura e l'interpretazione delle scritture trova sia una giustificazione nella sua prospettiva storica, sia un fondamento nella reale lontananza della gran parte dei partecipanti a questi movimenti religiosi dalle fonti del sapere: la semplice volgarizzazione dei testi sacri non bastava a colmare una lacuna che andava ben al di là della conoscenza di una lingua. In sostanza anche la Scrittura volgarizzata aveva bisogno di una mediazione: la lettura e la comprensione di certi testi, anche se in volgare, erano sempre appannaggio di gruppi ristretti, relativamente colti, senza i quali l'incidenza della parola scritta, al di là della lingua in cui era esposta, sarebbe stata minima o nulla sulle masse incolte della popolazione. Una soluzione innovatrice, che tiene conto dei vivaci fermenti delle società cittadine, e dà un autentico respiro alla sensibilità religiosa, viene invece, come si sa, dall'attività e dal diffondersi degli Ordini mendicanti.

Il francescanesimo si manifesta fin dalle origini ricco di spunti complessi, di potenzialità solo apparentemente divergenti, che si svilupperanno in modi molteplici ma non incoerenti rispetto al messaggio iniziale. San Francesco non agì mai al di fuori delle istituzioni ecclesiastiche, che lungi dal voler ricondurre a una più tranquilla e rassicurante religiosità le tendenze innovatrici e originali dell'Ordine, o dal voler strumentalizzare la parola del santo per rinsaldare i rapporti con la massa dei fedeli, si trovarono piuttosto a operare in numerose occasioni in un rapporto saldo e fecondo con il movimento francescano¹³. Se al primo nucleo di seguaci la regola francescana proponeva un ideale di ascetismo, povertà e semplicità, che sembrava tra l'altro non favorire lo sviluppo degli studi e la costruzione di chiese e conventi nelle città, non si può dire che ci sia mai stato un netto, esplicito rifiuto nei confronti di tutto questo. La proposta religiosa di Francesco infatti ha avuto la forza di creare un movimento in grado di conciliare le istanze provenienti da tutto il popolo, senza esclusione né degli umili, né dei borghesi, né dei potenti: c'è una disponibilità iniziale ad accogliere esigenze molteplici, da quelle degli «illitterati» a quelle dei più alti filosofi medievali.

Il contributo del francescanesimo alla diffusione del volgare è stato senz'altro notevole, anche se difficile da quantificare almeno nella fase delle origini: di

¹² Rinviamo soltanto a H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 1935 (trad. it. di M. Ausserhofer e L. N. Santini, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1970); G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in R. ROMANO e C. VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia*, II. *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 431-1079, in particolare alle pp. 609 sgg.; V. COLETTI, *Parole dal pulpito* cit., pp. 30 sgg.

¹³ Per questa prospettiva che chiarisce molto meglio il supposto conflitto tra gli ideali originari del fondatore dell'Ordine e il successivo sviluppo del francescanesimo, cfr. F. BRUNI, *San Francesco e il francescanesimo: la sensibilità e le idee*, in G. BARBERI SQUAROTTI, F. BRUNI e U. DOTTI, *Dalle origini al Trecento* cit., pp. 21-56, cui si rinvia anche per la bibliografia sull'argomento.

Francesco per esempio ci rimangono principalmente scritti in latino (la regola non bollata del 1222, la regola bollata del 1223, il *Testamentum* e qualche breve lettera o preghiera), accanto al *Cantico delle creature*, per il quale, come è noto, la scelta del volgare assume un'importanza considerevole. È questa infatti l'opera in cui la particolare *simplicitas* di Francesco, che tuttavia non esclude gli studi religiosi, arriva a riscoprire la positività del mondo terreno, solo e in quanto creazione e manifestazione di Dio. In questo senso si diffonde veramente una parola nuova, che troverà uno sviluppo fecondo nella rivalutazione della realtà terrena da parte della più alta speculazione filosofica successiva, identificabile in san Bonaventura e san Tommaso¹⁴.

Più difficile stabilire la lingua adottata da Francesco per la predicazione: si sa per esempio che spesso egli sceglieva di esprimersi in francese, nonostante non ne possedesse una conoscenza perfetta. Alcune fonti ci informano anche del forte effetto scenico delle sue prediche, con la ricerca di gesti e atteggiamenti che miravano a suscitare un'intensa emotività¹⁵. Tuttavia è difficile immaginare che predicando nelle città al di fuori dell'Umbria si sia servito della lingua natia; è molto più probabile, come ipotizza Baldelli, che nei suoi sermoni le citazioni scritturali e le esortazioni morali in latino, in gran parte note agli ascoltatori, si alternassero con glosse e commenti in volgare che, come nei *Sermoni subalpini*, costituivano il connettivo principale¹⁶.

In generale, però, il successivo movimento francescano contribuì a dare una spinta importante verso il volgare: nel policentrismo linguistico dell'Italia medievale, il francescanesimo iniziale sviluppa e irradia i propri testi a partire dall'area mediana dell'Umbria, delle Marche, dell'Abruzzo e anche della Toscana, ma tende a diffondere una lingua dagli orizzonti più ampi¹⁷. Importante fu anche la promozione dei numerosissimi volgarizzamenti di testi latini di contenuto ascetico e agiografico nati in ambiente francescano, che coincidono con la comparsa nelle biblioteche degli Ordini mendicanti di *auctores* volgari accanto ai trattati teologici latini¹⁸.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 35 sgg.; si veda anche, per l'adozione della lingua materna nel *Cantico*, I. BALDELLI, *La «parola» di Francesco e le nuove lingue d'Europa* (1986), in *id.*, *Conti, glosse e riscritture*, Napoli 1988, pp. 109-47, in particolare alle pp. 114 sgg.

¹⁵ Cfr. Z. ZAFARANA, *La predicazione francescana*, in AA.VV., *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Assisi 1981, pp. 206 sgg.; cfr. anche C. DELCORNO, *Le origini della predicazione francescana*, in AA.VV., *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Assisi 1977, pp. 123-60.

¹⁶ Cfr. I. BALDELLI, *La «parola» di Francesco* cit., pp. 126 sgg.

¹⁷ Cfr. C. BOLOGNA, *L'Ordine francescano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in *LIE*, I, *Il letterato e le istituzioni* (1982), pp. 768 sgg.; e I. BALDELLI, *La letteratura dell'Italia mediana dalle Origini al XIII secolo*, in *LIE*, *Storia e geografia*, I, *L'età medievale* (1987), pp. 27-63.

¹⁸ C. BOLOGNA, *L'Ordine francescano e la letteratura* cit., pp. 773 sgg.; per i volgarizzamenti cfr. in particolare A. LEVASTI (a cura di), *Mistici del Duecento e del Trecento*, Milano 1960², e G. PETROCCHI, *La vita di frate Ginepro*, Bologna 1960.

3. Il risveglio della parola predicata.

3.1. La diffusione di un volgare colto e popolare.

A differenza dei francescani che svilupperanno solo in un secondo momento l'attività più squisitamente speculativa, l'Ordine domenicano nasce già nella volontà del suo fondatore all'insegna dello studio. Si tratta naturalmente di incrementare gli studi sacri e teologici, non solo per contrastare il dilagare di posizioni eretiche, ma anche per ridare nuovo vigore e nuova solidità alla fede dei credenti. In questa prospettiva possono trovare spazio, in misura e modi diversi, anche le discipline profane e le dottrine provenienti da ambiti non cristiani, purché naturalmente si finalizzino queste letture alla migliore riuscita degli studi sacri e le si sottometta al servizio delle teorie fondate sulla rivelazione. Del resto basterà ricordare, come esempio più che evidente e conosciuto, che all'interno degli studi domenicani nasce l'incontro tra aristotelismo e pensiero cristiano, avvenimento che «nella cultura del Duecento ha segnato una novità rivoluzionaria, e non è stato affatto facile né indolore»¹.

È importante notare, ai nostri fini, che la spinta all'affermazione della fede si avvarrà spesso tra i Domenicani di una grande fiducia nelle possibilità del volgare, diffuso sia attraverso la predicazione, sia per mezzo di volgarizzamenti e compilazioni di argomento religioso. Si avverte la necessità di trasportare in volgare quei testi di carattere esemplare utili per accrescere in modo corretto anche il sapere degli «illiterati». Domenico Cavalca, per esempio, cominciò la propria attività intorno al 1330 come volgarizzatore delle *Vite dei Santi Padri* e del *Dialogo di Gregorio Magno*², ma — secondo la sua stessa testimonianza — tradusse piuttosto liberamente gli originali, che semplificò e ridusse, per meglio assicurarne la comprensione. Nel prologo al *Volgarizzamento del dialogo di san Gregorio*, e in modo più o meno simile in quello che precede la traduzione dell'*Epistola ad Eustochio* di san Girolamo, il Cavalca spiega di aver seguito un metodo di traduzione non del tutto ortodosso («trovai il suo latino [di Gregorio Magno] in tal modo dettato per grammatica, che non mi pare di poter seguire al tutto l'ordine della lettera»)³, ma precisa che la semplificazione nella forma non ha intaccato la sostanza⁴. È il criterio comune a quasi tutti i volgarizzamenti medievali, che evitano la trasposizione «de verbo ad verbum», ma seguono la «sentenza» per favorire così l'«utilità degli semplici» e delle «persone che non sanno grammatica»⁵.

Tuttavia pochi anni più tardi il Passavanti si dimostra contrario a una soluzione uniforme, e prevede piuttosto letture e studi differenziati secondo i diversi stati e le diverse condizioni⁶. Egli, tra l'altro, ha scarsa fiducia nelle

¹ F. BRUNI, *L'apporto dell'ordine domenicano alla cultura* cit., p. 62.

² Cfr. C. DELCORNO, «Cavalca, Domenico», in *DBI*, XXII.

³ D. CAVALCA, *Volgarizzamento del dialogo di san Gregorio e dell'epistola di San Girolamo ad Eustochio*, Roma 1764, p. 2.

⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁵ *Ibid.*

⁶ I. PASSAVANTI, *Lo specchio della vera penitenza*, a cura di F. L. Polidori, Firenze 1856, pp. 278 sg. e 284 sg.

possibilità offerte dai volgarizzamenti, che considera piuttosto pericolosi perché spesso

molto falsi e corrotti, e per difetto degli scrittori che non sono comunemente bene intendenti e per difetto de' volgarizzatori, i quali i passi forti della Scrittura e' detti de' Santi sottili e oscuri non intendendo, non gli spongono secondo l'intimo e spirituale intendimento, ma solamente la scorza di fuori della lettera, secondo la gramatica, recano in volgare⁷.

Passavanti pone anche in guardia, nello stesso passo, contro i rischi che possono derivare dalla perdita della lingua latina, che arricchisce le Scritture con il suo stile elegante e i suoi accorgimenti retorici, laddove i volgari moderni, non esclusi il toscano e il fiorentino, con la loro rozzezza e oscurità, tendono a intorbidarle.

Cavalca e Passavanti, nonostante non abbiano lasciato raccolte di prediche, svolsero un'attività di predicazione, e i loro trattati rielaborano il contenuto dei sermoni pronunciati. Fedeli agli scopi del proprio Ordine, entrambi sottolineano la grande utilità di predicare la parola di Dio, ed entrambi raccomandano un modello di lingua semplice e accessibile a tutti, perché non si predica soltanto a «gran popolo, ed a onorabili persone, e letterate», ma anche e soprattutto a «piccolo e vile popolo»⁸. Si è già visto (cfr. § 1) come Cavalca consideri «peccatrice» l'eccessiva eloquenza del predicatore, ma anche Passavanti, che pure ha un moto di ammirazione verso i colori retorici del latino nelle Scritture, non esita a condannare le parole troppo altisonanti e studiate, che servono a dilettere ma non a convincere⁹. Questi avvertimenti si legano all'idea già esposta per cui alcuni contenuti e un certo tipo di studi non possono essere destinati a chiunque; nella predicazione, infatti, che deve raggiungere il più vasto pubblico possibile, è bene trattare «solo le cose della fede e non le filosofie»¹⁰ ed evitare pericolose «sottigliezze e novitati»¹¹.

Nonostante ciò, si era imposta ai Domenicani la necessità di ampliare le possibilità del volgare, di creare una lingua colta capace di definire e descrivere gli argomenti un tempo esclusivi del latino, di enucleare cioè gli elementi basilari di un'istruzione religiosa che non si identifica più soltanto con i semplici ammaestramenti morali e con l'agiografia edificante. Lo stesso Cavalca, per esempio, nonostante i suoi avvertimenti contro i discorsi strettamente filosofici, non rinuncia certamente ad affrontare le difficoltà di un lessico più colto ed elevato e a tentare di trasmetterlo ai suoi lettori. Lo si nota in particolare, come osserva Coletti¹², quando si impegna a precisare e a far conoscere l'esatto significato «tecnico» di parole come *intelletto* o *sapienza*, facendo tra l'altro notare per quest'ultima, grazie a un richiamo a sant'Agostino, la differenza che intercorre

⁷ *Ibid.*, p. 287.

⁸ D. CAVALCA, *Frutti della lingua* cit., p. 206.

⁹ I. PASSAVANTI, *Lo specchio della vera penitenza* cit., p. 283.

¹⁰ D. CAVALCA, *Frutti della lingua* cit., p. 212.

¹¹ I. PASSAVANTI, *Lo specchio della vera penitenza* cit., p. 283; e cfr. sull'esclusiva appartenenza della «sottigliezza» ai chierici e alla cultura latina F. BRUNI, *Semantica della sottigliezza. Note sulla distribuzione della cultura nel basso medioevo*, in «Studi medievali», III (1978), pp. 1-36.

¹² V. COLETTI, *Parole dal pulpito* cit., pp. 84 sgg.

con la *scienza*¹³. C'è forse da aggiungere che, nel fornire il valore semantico di un certo lessico, il Cavalca ha senz'altro come base di definizione il latino, ma non certamente il latino dei classici: egli dà per acquisita la risemantizzazione già avvenuta nel latino della Chiesa. Lo si vede chiaramente nella spiegazione fornita per alcune parole-chiave come *virtù* o *peccato*: la *virtus* già nel latino dei cristiani si era allontanata dall'ambito dei valori civili e guerrieri (cui sarà ricondotta solo da qualche scrittore umanista e rinascimentale) ed era stata introdotta in quello dell'"obbedienza consapevole ai precetti della fede"; e ancora il *peccato* aveva perso il generico significato di "sbaglio", per specializzarsi in quello di "sbaglio volontario verso Dio". Il Cavalca sancisce definitivamente queste trasformazioni estendendole al volgare: «san Bernardo dice che virtù non è se non uso di volontà secondo l'arbitrio della ragione»; «come dice sant'Agostino, lo peccato intanto è peccato, in quanto egli è volontario»¹⁴.

Contemporaneamente a questo contributo alla costruzione di un volgare colto, la necessità primaria di perseguire intenti didattici soprattutto rivolti al popolo perfeziona un uso immediato, vivo della lingua nelle costruzioni narrative dei frequenti *exempla*. Il Cavalca condanna quei confratelli che trascurano di predicare gli esempi e le storie dei santi, considerandoli cose riservate all'ascolto dei fanciulli e delle donne, e si pone così nell'ottica più generale dei Domenicani, che spesso fornivano ai predicatori racconti, per lo più di tipo agiografico, ordinati e scomposti in brevi nuclei, pronti per essere riutilizzati come *exempla*¹⁵. È ben noto che l'*exemplum*, usato fino a un certo punto in modo generico, finisce poi col diventare un particolare genere letterario, che meglio di altri si presta nel medioevo a riprodurre il reale con scopi didascalici ed edificanti¹⁶. Spesso l'interesse per la narrazione prevale sui semplici intenti moralistici, soprattutto quando la funzione esemplare e pratica si attua nel rilevare i dati soprannaturali presenti nella vita quotidiana¹⁷.

Un ampio repertorio di *exempla* si ritrova anche nel *corpus* delle prediche di Giordano da Pisa¹⁸, il primo grande predicatore medievale di cui si sia tramandata una vasta raccolta di sermoni in volgare. Egli fu attivo alcuni anni prima del Cavalca e del Passavanti, e le prediche conservatesi sono tutte quelle tenute a Firenze in gran parte nel 1305 e nel 1307. L'uso che fra Giordano fa dell'*exemplum* è tuttavia alquanto diverso: egli è molto più attento al suo valore paradigmatico, e cerca di sfruttarlo ai fini delle dimostrazioni teoriche.

Certamente si devono in gran parte ai raccoglitori delle sue prediche tanto

¹³ «[...] alla sapienza s'appartiene l'intellettuale conoscimento delle cose eterne, e alla scienza s'appartiene la ragionevole cognizione delle cose temporali» (D. CAVALCA, *Specchio di Croce*, Torino 1878, p. 204).

¹⁴ *Ibid.*, p. 291, e *id.*, *Specchio dei peccati*, Firenze 1828, p. 2; poco dopo continua: «diffinendo s. Agostino lo peccato dice: peccato è avvertimento di cuore dal bene incommutabile, ed è convertimento, cioè d'amare il bene commutabile e mondano» (p. 9).

¹⁵ Cfr. C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura*, Bologna 1989, p. 80.

¹⁶ Cfr. S. BATTAGLIA, *Dall'esempio alla novella* (1960), in *id.*, *La coscienza letteraria del medioevo*, Napoli 1965, pp. 487-584.

¹⁷ Cfr. C. DELCORNO, *Exemplum e letteratura* cit., pp. 103 sgg.

¹⁸ Il repertorio degli esempi di Giordano è riportato in *id.*, *Giordano da Pisa* cit., pp. 241-88.

alcuni caratteri della prosa quanto la brevità di certi *exempla* e il loro numero relativamente scarso rispetto all'ampiezza del *corpus*. Talvolta nel caso di racconti abbastanza noti al pubblico dei fedeli, i raccoglitori, che si identificano nella gran parte in laici di buona cultura, lasciano cadere la parte narrativa, dandone notizia attraverso formule fisse, che ci consentono di individuare il punto in cui si dipana la storia. Tuttavia proprio questa costante e puntuale denuncia delle omissioni e delle sintesi rende molto attendibile lo svolgimento delle prediche, per cui la riduzione nel numero e nell'estensione degli *exempla* andrà anche assegnata alla scelta di una predicazione rigorosa e severa da parte di Giordano, meno incline agli espedienti facili e popolari¹⁹. Egli dimostra, rispetto al Passavanti, un'impostazione complessivamente meno tradizionale, soprattutto quando si sforza di segnalare anche ai propri ascoltatori le coincidenze tra le parole rivelate dal cristianesimo e una parte del sapere profano.

Giordano da Pisa è soprattutto un predicatore legato alla popolazione della città, con la quale instaura un rapporto intenso e produttivo: egli è consapevole del «carattere eminentemente urbano impresso al suo ordine già dal fondatore»²⁰, e sa che la sua attività può trovare un senso soltanto nell'educazione concreta dei ceti urbani, soprattutto nell'orientarli moralmente e politicamente.

È forse questo pubblico così precisamente determinato che condiziona i caratteri della sua predicazione: egli non rinuncia ad adottare lo schema tipico del *sermo modernus*, basato sulle *divisiones* e le *distinctiones* del *thema* principale, ma lo adegua alle possibilità del volgare e lo semplifica rispetto ai modelli in uso nelle università. Giordano non può rinunciare ai meccanismi logici della scolastica così come venivano riprodotti nelle *lectiones* e *disputationes* delle università o negli Studi dei Domenicani, e si ferma alle divisioni più semplici evitando schemi eccessivamente complicati e poco adatti al volgare²¹. Egli tuttavia utilizza con piena sicurezza nello stile e nella prosa dei suoi sermoni quegli artifici retorici e quelle tecniche utili a coinvolgere totalmente gli ascoltatori, artifici e tecniche che così entrano a pieno titolo anche nella predicazione in volgare. Si nota per esempio un uso frequente di esclamative e interrogative, o di domande apparenti seguite subito dopo dalla risposta, dove talvolta è lo stesso pubblico che pone la questione: «Or tu diresti: "Ben veggio ch'è così di noi che vegnamo dopo lui, ma di quelli che passaro dinanzi che diremo?"»²². Si può aggiungere ancora la spiegazione cosiddetta a *postillatio*, che consiste nel riportare una citazione delle Scritture, o più precisamente del Vangelo, e di riprenderne a mano a mano le singole frasi per spiegarne più esattamente il contenuto: «Ecco che Cristo dice: "S'alcuno osserverà le mie parole, non vedrà morte in eterno" [...] Dunque dicendo "Non vedrà morte", si disse [...]»²³. È un tipo di procedi-

¹⁹ *Ibid.*, p. 195, e cfr. *id.*, *Exemplum e letteratura* cit., pp. 31 sg.

²⁰ F. BRUNI, *L'apporto dell'ordine domenicano alla cultura* cit., p. 78.

²¹ Cfr. C. DELCORNO, *La predicazione nell'età comunale* cit., pp. 15 sgg., e *id.*, *Giordano da Pisa* cit., pp. 83-III.

²² GIORDANO DA PISA, *Quaresimale fiorentino 1305-1306*, a cura di C. Delcorno, Firenze 1974, p. 298.

²³ *Ibid.*, p. 302.

mento che si trasmetterà a tutta la predicazione, e che, prima ancora di derivare dalle tecniche della scolastica, sembra riprendere l'andamento e il tipo di spiegazione delle parabole evangeliche²⁴. Si osserva talvolta una successione logica del discorso non propriamente di tipo sillogistico, ma che sembra trarre dal sillogismo il modo di riprendere un elemento della frase precedente, per farne il tema o il soggetto della frase successiva e viceversa: «[...] che-tti spogli nudato. Questo spogliare si è [...]»: «la tromba è un modo trovato a gridare forte. L'orazione è la tromba»; «[...] nol potemo fare, ma potello servare. Questo servare si è [...]»; «quello è il sentire la morte, ma la morte corporale si è [...]»²⁵.

3.2. La testimonianza dell'oralità.

La storia del movimento francescano è stata spesso caratterizzata da un ritorno alle origini di povertà e di rigido rispetto della regola: è all'interno di questa tendenza infatti che si colloca verso la fine del XIV secolo la nascita, in ambienti umbro-marchigiani, dell'Osservanza²⁶. Il movimento sorge con l'intento di ripristinare per l'appunto l'Osservanza della regola originaria e non si sottrae ad alcune influenze della più antica corrente degli spirituali, anche se non verrà mai meno la fedeltà all'istituzione ecclesiastica. Pur sviluppandosi all'interno del francescanesimo, l'Osservanza coinvolgerà ben presto molti altri ordini religiosi e raggiungerà il culmine della sua diffusione nel Quattrocento, grazie soprattutto all'opera di predicatori come san Bernardino da Siena.

Sul ruolo e sulla predicazione di san Bernardino sono stati prodotti, anche in tempi recenti, numerosi e importanti studi²⁷, che sottolineano bene l'effetto

²⁴ Si veda per esempio Matteo, 13, 36-43. Cfr. inoltre C. DELCORNO, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, in D. MAFFEI e P. NARDI (a cura di), *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano (Siena 17-20 aprile 1980)*, Siena 1982, p. 425 e nota 24.

²⁵ GIORDANO DA PISA, *Quaresimale fiorentino* cit., pp. 299, 300, 302, 303.

²⁶ Cfr. J. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*, Oxford 1968, pp. 369-83, 441-78, 517-32, 548-59; M. SENSI, *Le Osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma 1985; notizie sui movimenti dell'Osservanza si trovano anche in STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia 1979; e cfr. ancora F. BRUNI, *San Francesco e il francescanesimo* cit., p. 26.

²⁷ Cfr. almeno G. FIORAVANTI MELLI, *Bernardino da Siena. I quaresimali fiorentini del 1424-25*, in «RLI», LXXVII (1973), pp. 565-84; EAD., *Lingua e ideologia nella predica di Bernardino da Siena*, in «Critica letteraria», III (1975), pp. 702-33; AA.VV., *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Todi 1976 (in particolare i saggi di G. MICCOLI, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*; Z. ZAFARANA, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*; C. DELCORNO, *L'exemplum nella predicazione di Bernardino da Siena*); P. SOLLAZZI, *Espressività del parlato bernardiniano*, in «Studi francescani», LXXVII (1980), pp. 285-324; *id.*, *Meccanismi allocutivi nelle prediche di s. Bernardino*, in «Miscellanea francescana», LXXX (1980), pp. 385-424; M. CATAUDELLA, *Microstrutture narrative nelle prediche volgari di s. Bernardino da Siena*, in «Esperienze letterarie», VI (1981), pp. 23-37; D. MAFFEI e P. NARDI (a cura di), *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano* cit. (in particolare gli studi di A. CASTELLANI, *Osservazioni sulla lingua di San Bernardino*; C. DELCORNO, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*; E. PASQUINI, *Cosanti tematiche e varianti testuali nelle prediche bernardiniane*); L. BOLZONI, *Teatralità e tecniche della memoria in Bernardino da Siena*, in AA.VV., *Il francescanesimo e il teatro medievale*, Castelfiorentino 1984; EAD., *Oratoria e prediche*, in *LIE*, III/2. *Le forme del testo. La prosa* (1984), pp. 1049 sgg.; F. D'EPISCOPO (a cura di), *S. Bernardino predicatore e pellegrino*, Galatina 1985; C. DELCORNO, *La diffrazione del testo omiletico. Os-*

potente della sua comunicazione sugli abitanti delle città. Egli stesso nella ben nota predica III, inclusa nel ciclo senese del 1427, fissa i principî fondamentali sulla predicazione, cui dovrebbe sottomettersi il predicatore desideroso di agire con efficacia sul proprio pubblico. Sono i principî sintetizzati nella formula del parlar «chiarozzo chiarozzo», utile a raggiungere con immediatezza il fine fondamentale di ogni religioso, e a illuminare così la mente dei fedeli senza «turbarla o oscurarla»²⁸. Anche san Bernardino pertanto ritorna, a maggior ragione, all'assioma fondamentale della predicazione religiosa che invita a una lingua chiara e semplice ma fedele alle norme retoriche. Gli eccessi dell'eloquenza sono esplicitamente condannati, perché tutt'al più possono suscitare le lodi dell'uditorio senza ottenerne alcuna comprensione. La parola del predicatore invece, secondo san Bernardino, non solo deve ridestare proficuamente l'intelletto e la mente degli ascoltatori, ma deve soprattutto raggiungere l'animo umano, dal momento che fede e parola predicata giungono a identificarsi: «Questa è la fede, la parola la quale si predica: la quale per lo udire subito entra dentro per l'orecchio e passa al cuore, e riposasi Iesú Cristo nel cuor tuo per la fede che tu hai a credere»²⁹. È quasi inevitabile ricordare a questo punto quanto aveva detto san Tommaso d'Aquino a proposito della parola di Cristo, che non era stata consegnata alla scrittura, ma trasmessa attraverso l'oralità, e impressa direttamente nel cuore degli ascoltatori. L'Albizzeschi, riprendendo un'idea circolante all'origine tra gli Ordini mendicanti, arriva al punto di spingere i propri fedeli a privilegiare l'ascolto della predica, qualora siano costretti a scegliere tra predica e messa, perché è questo il vero momento della comunicazione tra religiosi e pubblico³⁰.

Come è stato notato più volte, il ritorno di san Bernardino alla predicazione popolare delle origini francescane non si è tradotto in un rivolgimento totale delle forme dell'oratoria, per le quali continua piuttosto ad adottare le tecniche del *sermo modernus* medievale. Anch'egli cioè parte dalla *divisio* di un *thema*, di solito in tre parti, per poi procedere con ulteriori *distinctiones* a spiegare ogni singolo membro; tuttavia, rimanendo nella tradizione dei predicatori popolari degli Ordini mendicanti, non eccede nell'uso di queste tecniche: raramente adotta divisioni di secondo grado e, per quanto non si sottragga all'impiego delle *auctoritates concordantes* (cioè alla citazione di passi scritturali paralleli), cerca di utilizzare le immagini che derivano dalle concordanze delle Scritture soprattutto per imprimere i principî della dottrina nella memoria degli ascoltatori.

Un aspetto particolarmente interessante della predicazione bernardiniana consiste proprio nei caratteri della sua lingua, dal momento che ci troviamo in uno di quei singolari casi in cui il testo scritto riesce a testimoniare abbastanza

servazioni sulle doppie reportationes delle prediche bernardiniane, in «LL», XXXVIII (1986), pp. 457-477; ID., Introduzione alla sua edizione di BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul campo di Siena 1427*, Milano 1989, pp. 7-51, cui si rinvia per una più ampia bibliografia.

²⁸ BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari* cit., p. 142.

²⁹ *Ibid.*, p. 148.

³⁰ *Ibid.*, p. 149 e nota 65; cfr. anche G. MICCOLI, *Bernardino predicatore* cit., pp. 15 sgg.

fedelmente la lingua parlata e l'oralità. Questo è vero soprattutto per le prediche senesi del 1427, che furono registrate con scrupolosità straordinaria dal cimatore di panni Benedetto di Bartolomeo. Pasquini ha ben evidenziato infatti come le varianti, a volte sostanziali, tra i quaresimali del 1424-25, il corso senese del 1425 e quello del 1427 vadano principalmente attribuite alla maggiore o minore fedeltà dei raccoglitori, giacché lo spazio di tempo che li divide è tale da indurci ad analizzarli come un insieme sincronico, che non giustificerebbe vistosi mutamenti³¹. Nonostante questo, è possibile cogliere delle costanti nello stile e nella lingua di san Bernardino, che trovano la loro massima compiutezza nelle prediche senesi del 1427, ma che in generale caratterizzano la sua comunicazione per una «viva *medietas*», in perfetto equilibrio tra gli eccessi opposti del dialetto e della più elevata prosa umanistica³².

Alcuni caratteri che contribuiscono al particolare andamento dello stile bernardiniano sono comuni alle più generali tecniche retoriche della predicazione religiosa, come per esempio l'uso delle costruzioni ellittiche, dei parallelismi, delle anafore soprattutto a inizio di frase, o delle interrogative, che tuttavia hanno spesso un tono più familiare. Frequenti sono i procedimenti tipici del parlato, tra i quali assumono particolari modalità in Bernardino l'uso insistito degli allocutivi e la ripresa forzata del pronome personale soggetto in funzione deittica: «E se tu starai attento [...] tu vedrai quatro splendori»³³; «E quando tu andarai a fare uno contratto, tu vi penserai prima [...]» (p. 149); «se tu la porterai, tu farai pur danno a te» (p. 157). Nell'ultimo esempio anche il pronome obliquo contribuisce a rafforzare il procedimento, e lo stesso fine può essere raggiunto con il possessivo o con il pronome di prima persona: «ancor ricorre alla tua buttiga della tua coscienza» (p. 283); «[...] io non so come io me li chiami! Io dico questo, perché io so' molto andato a torno» (p. 156). E si può ancora ricondurre a un'accentuazione della deissi la ripetizione, frequente nel parlato, del pronome personale, soggetto di un unico verbo: «E come io prego io» (p. 86); «fa' che tu la sera tu l'abbi comprata» (p. 186); «così ti ricuopre il male che egli fa lui» (p. 251).

Ma uno degli aspetti che meglio rende la testimonianza dell'oralità nella predica bernardiniana, e su cui si sono soffermati gran parte dei critici, è senz'altro la grande abbondanza di interiezioni, ancora una volta fedelmente trascritte nel corso senese del 1427. Di solito nella trasposizione scritta del parlato si perde la gran parte della spontaneità della comunicazione orale, non solo e non tanto per gli effetti tipici della letterarietà, ma anche e soprattutto per la caduta delle ridondanze, delle frasi mozzate, o di quei fenomeni paralinguistici che si concretizzano nello spreco di pause e di suoni. Benedetto di Bartolomeo tenta di superare questo limite dello scritto, e spesso riesce a rendere bene e a riportare le reticenze, le interruzioni e le esclamazioni interietive tipiche di Ber-

³¹ Cfr. E. PASQUINI, *Costanti tematiche e varianti testuali nelle prediche bernardiniane* cit., pp. 683 sgg.

³² *Ibid.*, pp. 712 sg.

³³ BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari* cit., p. 147. Da qui sono tratte anche le citazioni successive, il cui numero di pagina è indicato tra parentesi nel testo.

nardino, che anche con queste tecniche accentua le funzioni deittiche e favorisce gli incisi fatici.

È nota l'importanza assunta nel discorso dai fenomeni paralinguistici, in particolare dall'intonazione, che in ogni "testo" informa l'interlocutore sugli elementi già dati o nuovi portati nella struttura tematica del messaggio³⁴. Le interiezioni in particolare danno al discorso un innalzamento tonale, ma anche se nella gran parte dei casi acquistano significato dal contenuto della frase o dal più generale contesto, possono talvolta da sole svolgere le funzioni della comunicazione e cambiare pertanto resa fonica e valore semantico nonostante l'apparente omografia³⁵. Nel corso senese del 1427 si notano alcune costanti, che ci consentono di classificare almeno una parte delle interiezioni adoperate.

Prescindiamo ovviamente dai vocativi preceduti da interiezione, che sono comuni, per motivi retorici, a tutta la predicazione religiosa, e che danno un avvio sintattico in cui si alza volutamente l'intonazione, sia per sottolineare l'enormità di quanto si sta dicendo («O donne, domane vi voglio fare tutte predicatrici»: p. 142) sia per richiamare l'attenzione («o donne, mettete in ponto l'orechie»: p. 249; «O tu che dormi»: p. 251), sia infine per segnare un inciso dal tono ingiuntivo o esortativo: «Anco fece levare via le code per tutto quel paese. O donna, che porti la coda...» (p. 157); «Così vediamo quatro caldi [...] O anima fredda, riscaldati un poco [...]» (p. 159). Il tipo più comune è l'interiezione che apre l'enunciato con la specifica funzione di informare sullo stato d'animo, sull'opinione del parlante in merito a ciò che sta per dire, orientando così in partenza l'ascoltatore: «Oh! quanti saranno stamane che diranno: "Io non sapevo quello che io mi facevo"» (p. 149); «Doh, vuoi udire una bella parola? Mai non troverai niuno buono [...]» (p. 151). Quasi sempre questo primo tipo di interiezioni ha valore cataforico³⁶, indirizza cioè verso una parte non ancora detta del messaggio e, come si può notare anche negli esempi riportati, introduce una nuova informazione. Un po' diverso il caso dell'innalzamento tonale che esplosive all'interno del discorso e che, avendo soprattutto la necessità di attirare l'attenzione e ravvivare l'ascolto, rimanda anaforicamente a quanto già espresso e talvolta lo commenta: «[...] tu vedrai quatro splendori [...]. O pone mente a questi quatro splendori» (p. 147); «E però io ho tanto in odio molti uomini ipocriti: doh, io non so come io me li chiami!» (p. 156); «[...] e così non ci è niuna cosa stabile. Doh! crede come in ogni cosa il mondo t'inganna» (p. 285).

Sono frequenti in san Bernardino anche le interiezioni prolungate o iterate, che il più delle volte formano da sole un inciso: «che la fanno pesare, ... uuh! più che non pesa la Montammia» (p. 270); «E su tu 'l vedi... uuuu!... male sta» (p. 283); «E viddi venire l'anima sua a tanto grado... oooh!... io dico a tanto

³⁴ Cfr. J. LAVER, *The Production of Speech*, e M. A. K. HALLIDAY, *Language Structure and Language Function*, in J. LYONS (a cura di), *New Horizons in Linguistics*, 1970 (trad. it. di D. Zancani, *La produzione del discorso e Struttura linguistica e funzione linguistica*, in *Nuovi orizzonti della linguistica*, Torino 1975, pp. 55-82 e 165-98); e G. NENCIONI, *L'interiezione nel dialogo teatrale di Pirandello* (1977), in *id.*, *Tra grammatica e retorica*, Torino 1983, pp. 210-53.

³⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 218 sgg.

³⁶ Per il valore anaforico e cataforico delle interiezioni, cfr. G. NENCIONI, *L'interiezione nel dialogo teatrale di Pirandello* cit., pp. 241 sgg.

grado, che fu cosa mirabile» (p. 416); oppure aiutano a cambiare il giro sintattico: «Non più di questo... Oh, oh, oh! aspetta, aspetta; doh! aspetta un poco, che elli m'occorre un detto» (p. 283). Non mancano naturalmente le esclamazioni più determinate dal punto di vista semantico, che da sole svolgono il ruolo di una frase: «E chi ha odio, non si può salvare. Eh cimè!» (p. 112), «e se non ve 'l vedi tale bene... oimè oimè oimè!» (p. 283); dove l'*oimè* iterato sostituisce la conclusione del discorso. Raramente però l'interiezione chiude un enunciato, mentre non è insolito trovare alla fine di una domanda o di una serie di interrogative una deformazione fonica della parola: «Che n'è seguito per questa umiltà? - Chee?» (p. 447); «- O questo perché a me? - Perchée?» (p. 447); «O ufficiale che vai a ufficio, vai a furare a bandiera spiegata? - Sii...! - Non faare...!» (p. 472).

San Bernardino riproduce inoltre il proprio stesso sistema interiettivo nel dialogato dei suoi personaggi: si vedano le prime battute dell'esempio riportato nella predica III, relativo al fratello «grosso» del troppo sottile predicatore, dove ritroviamo il vocativo ad apertura di discorso, l'interiezione cataforica che orienta sulle battute successive, e quella che aiuta a mutare il giro sintattico: «- O voi, fuste voi stamane alla predica del mio fratello, che disse così nobile cosa? - Costoro li dissero: - O the disse? - Oh! elli disse le più nobili cose che voi udiste mai. - Ma dici di quello che elli disse. - E elli: - Disse le più nobili cose di cielo, più che tu l'udisti. Elli disse... doh, perché non vi veniste voi?» (p. 144).

Quest'uso sapiente di svariate possibilità della comunicazione orale dà un'impressione di immediatezza e spontaneità, ma Bernardino era anche capace di ricorrere a tecniche e figure ardite e complicate³⁷. Non si tratta di una posizione arretrata rispetto all'affermarsi della cultura umanistica, ma piuttosto di un'operazione cosciente e ricercata per raggiungere coloro che non avrebbero altrimenti condiviso una certa parte del sapere.

4. Le diverse lingue della Riforma cattolica.

4.1. In assenza di una regola.

I fedeli non vengono raggiunti soltanto dalla parola pronunciata oralmente, ma anche dai testi a carattere religioso e scritti in volgare: il libro di pietà riceve infatti un incremento notevole già a partire dal secolo che precede la Riforma cattolica¹. Le letture proposte riguardano in particolar modo il momento della preghiera e della meditazione e quello della penitenza: si offrono quasi come guide sia per facilitare le invocazioni al Signore e le riflessioni sulla divinità attraverso appositi formulari o anche traduzioni di alcune parti della Scrittura, sia

³⁷ Cfr. C. DELCORNO, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena* cit., pp. 443 sgg., e *id.*, *Introduzione* cit., pp. 50-51.

¹ Cfr. G. DE LUCA, *Archivio italiano per la storia della pietà*, in *id.*, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma 1962, pp. 1-133, e in particolare alle pp. 76 sgg.

per indirizzare l'esame di coscienza attraverso i confessionali rivolti tanto al pubblico dei religiosi quanto a quello dei laici. La diffusione della letteratura di pietà cresce naturalmente con l'arrivo della stampa; si può anzi dire che i quaresimali e i confessionali rappresentino i primi *best-sellers* dell'editoria italiana². Si ricorre alla stampa con la piena consapevolezza del suo potere di diffusione, per portare a conoscenza del laicato devoto testi ritenuti necessari alla salvezza eterna: la piena affermazione dell'arte tipografica consente a un vasto pubblico colto e semicolto di completare l'opera delle istituzioni ecclesiastiche con una sorta di autoeducazione religiosa e culturale³. L'accesso ormai diffuso ai testi di carattere religioso rende più viva l'esigenza di una traduzione delle Sacre Scritture, e molto prima che il problema divenga uno dei nodi centrali del dibattito tra Riforma cattolica e luterana, la lettura di parti della Bibbia in volgare non è completamente negata ai laici devoti. Volgarizzamenti delle Scritture, o almeno di parti di esse, sono a quanto pare stampati con grande precocità⁴ e l'atteggiamento delle istituzioni ecclesiastiche è abbastanza tollerante⁵. Tra l'altro il ricorso al volgare stava diventando una necessità non solo per i laici, ma per gli stessi religiosi; il clero, infatti, prima che il Concilio di Trento desse l'avvio a un profondo rinnovamento nei sistemi di istruzione e reclutamento, aveva attraversato una profonda crisi. I problemi riguardavano in particolar modo il basso clero e le sedi lontane dai grandi centri vescovili, dove spesso i parroci, ancora senza obbligo di residenza, erano scarsamente presenti. I seminari saranno una delle istituzioni più importanti stabilite dalla riforma tridentina, ma precedentemente la preparazione allo svolgimento delle funzioni religiose veniva per lo più affidato a una sorta di apprendistato privato svolto presso i sacerdoti più anziani: anche questo aveva contribuito a una sempre più diffusa ignoranza, che spesso impediva ai religiosi la lettura e la comprensione dei testi in latino. È questo uno dei tanti argomenti addotti a sostegno della propria tesi dai due camaldolesi veneziani, Paolo Giustiniani e Pietro Quirini, nel loro *Libellus ad Leonem X Pontificem Maximum*, scritto nel 1513⁶. Essi tornano più volte sui ma-

² Cfr. A. QUONDAM, *La letteratura in tipografia*, in *LIE*, II, *Produzione e consumo* (1983), pp. 555-686, in particolare alle pp. 593-96.

³ Cfr. G. LANDOTTI, *La «preghiera dei fedeli» in lingua italiana dal secolo XIII al secolo XX*, in «*Ephemerides liturgicae*», XCI (1977), pp. 97-131; e per la diffusione dei confessionali attraverso la stampa si veda R. RUSCONI, «*Confessio generalis*», opuscoli per la pratica penitenziale nei primi cinquanta anni della introduzione della stampa, in AA.VV., *I frati minori tra '400 e '500*, Assisi 1986, pp. 191-227.

⁴ Cfr. A. QUONDAM, *La letteratura in tipografia* cit., pp. 590-92.

⁵ Cfr. in particolare G. LANDOTTI, *I lezionari in lingua italiana nei secoli XIII-XIX*, in «*Ephemerides liturgicae*», LXXXVIII (1974), pp. 401-46, e ID., *Le traduzioni del messale in lingua italiana anteriori al movimento liturgico moderno. Studio storico*, Roma 1975.

⁶ L'interesse che il *Libellus* riveste per la storia della lingua lo ha reso spesso oggetto di attenzione da parte degli studiosi: cfr. A. STUSSI, *Lingua, dialetto e letteratura*, in R. ROMANO e C. VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia, I. I caratteri originali*, Torino 1972, p. 699; F. FLORIANI, *Grammatici e teorici della letteratura volgare*, in G. ARNALDI e M. PASTORE STOCCHI (a cura di), *Storia della cultura veneta*, III/2. *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, Vicenza 1980, pp. 139-40; F. BRUNI, *Appunti sui movimenti religiosi e il volgare italiano nel Quattro-Cinquecento*, in «*SLI*», IX (1983), pp. 19-26; M. D'AGOSTINO, *La piazza e l'altare. Momenti della politica linguistica della Chiesa siciliana*, Palermo 1988, pp. 23-31.

li e le carenze che impediscono alla Chiesa di continuare la sua opera di evangelizzazione, tra i quali in particolare l'assoluta impreparazione del clero⁷.

Di fronte a questa situazione i due camaldolesi prospettano una prima soluzione, in base alla quale gli ordini avrebbero dovuto essere conferiti esclusivamente a chi fosse stato in grado di capire il latino delle Scritture, ma sono decisamente più favorevoli a una seconda, più drastica possibilità: per sconfiggere l'ignoranza della dottrina si dovrebbe promuovere la traduzione dei testi sacri in volgare. Giustiniani e Quirini contrastano l'idea di una superiorità della lingua latina come sola degna di trasmettere il verbo di Dio; il messaggio divino infatti si era originariamente manifestato in greco e in ebraico e soltanto la diffusione del cristianesimo nei domini dell'antica Roma aveva obbligato all'adozione del latino, a quel tempo lingua materna dei fedeli⁸. A distanza di secoli ancora una volta la traduzione delle Scritture e l'introduzione del volgare nella liturgia avrebbe guadagnato la comprensione piena di religiosi e laici, e avrebbe riportato la Chiesa allo spirito delle antiche comunità cristiane.

Una posizione così audace non trovò certamente un seguito efficace nella politica linguistica e culturale della Chiesa, o meglio fu in qualche modo frenata dagli eventi della Riforma protestante, che poneva pericolosamente sullo stesso piano traduzione della Bibbia e movimenti ereticali. Il Concilio di Trento, come è noto, assunse nei confronti dell'estensione del volgare un atteggiamento piuttosto prudente, e tra le tante questioni dibattute per quasi vent'anni (1545-63), quella sulla lingua delle Sacre Scritture e delle funzioni liturgiche vide schierarsi due partiti contrapposti, con il cardinale Pacheco e il teologo Alfonso de Castro, entrambi spagnoli, a favore del mantenimento del latino, e il cardinale di Trento, Cristoforo Madruzzo, insieme al teologo francese Gentian Hervet a sostegno del volgare⁹. Sostanzialmente la conclusione del Concilio non vide né vincitori né vinti e non arrivò a una decisione ufficiale; ma questo, invece di tradursi in un atteggiamento tollerante verso qualsiasi iniziativa, trovò una risoluzione pratica nell'Indice dei libri proibiti che sottoponeva alla licenza del Sant'Uffizio dell'Inquisizione Romana la stampa delle Bibbie in volgare.

Del resto il problema del rapporto latino/volgare coinvolgeva da molti anni anche gli ambienti della cultura laica, e non erano pochi i contatti con le istituzioni religiose: Giustiniani e Quirini avevano indirizzato il proprio *Libellus* a Leone X, il pontefice sostenitore degli studi umanistici e latini, che aveva scelto come suoi segretari Bembo e Sadoleto. Lo stesso Giustiniani, dopo un'iniziale formazione aristotelica, aveva dedicato grande attenzione agli studi ciceroniani e al platonismo cui si era accostato grazie alle influenze ficiniane; in seguito però le sue scelte sembravano averlo indirizzato verso un abbandono degli studi classici a favore della letteratura patristica e religiosa. Coerentemente con questa inversione di indirizzi il *Libellus*, almeno apparentemente, mette in discus-

⁷ Cfr. P. GIUSTINIANI e P. QUIRINI, *Libellus ad Leonem X Pontificem Maximum*, in *Annales Camaldulenses*, IX, Venezia 1723, coll. 612-719 (col. 676).

⁸ *Ibid.*, col. 682.

⁹ I vari momenti del dibattito sono stati sintetizzati tanto da V. COLETTI, *Parole dal pulpito* cit., pp. 189 sgg., quanto da M. D'AGOSTINO, *La piazza e l'altare* cit., pp. 31 sgg.

sione il binomio eloquenza classica - sapere, e abbandona gli ideali della pedagogia umanistica per un ritorno alle originarie proposte cristiane¹⁰. La Chiesa, come si è visto, non fece sua questa proposta e, pur non formulando alcuna rigida regola, si indirizzò verso una conservazione del latino nelle Scritture. D'altro canto anche la cultura laica continuava a restringere gli spazi del volgare, limitandone l'uso alla sola letteratura. Ancora nella seconda metà del Cinquecento, quando negli ambienti padovani dell'Accademia degli Infiammati si discute sull'utilità che sarebbe derivata agli studi filosofici dalle traduzioni in volgare, non vengono certo meno le premesse aristocratiche¹¹ e non si contempla assolutamente un'apertura verso il popolo, laddove la Chiesa almeno attraverso la catechesi e la predicazione continuava a trasmettere forme di cultura altrimenti negate.

Una figura a parte che cercò invece di conciliare una religiosità aperta alle esigenze popolari con le istanze della cultura umanistica fu quella di Giovan Battista Gelli, semplice artigiano eppure personalità di spicco del Rinascimento fiorentino di metà Cinquecento, che attraverso l'amore per Dante arrivò a formarsi una cultura tanto volgare quanto latina. Egli non fu estraneo alla tradizione umanistica e neoplatonica del suo tempo, ma lo studio della *Commedia* aveva spinto i suoi interessi soprattutto verso il vecchio aristotelismo tomistico. Partecipò alle attività dell'Accademia Fiorentina e ne condivise la promozione del volgare; si spinse anzi a proporlo come tramite di divulgazione filosofica, inserendosi così nella linea dei *Dialoghi* dello Speroni. Nei *Capricci del Bottai*, pubblicati nel 1546, si ritrova talvolta sulla stessa posizione di Giustiniani, nella convinzione che il sapere non equivalga necessariamente alla conoscenza del latino e che la diffusione delle Sacre Scritture attraverso il volgare sia una necessità. Anche Gelli è favorevole a un'estensione del volgare alla liturgia, e in generale vuole contrastare, senza rinnegare gli ideali della cultura umanistica, tanto l'aristocrazia intellettuale dell'umanesimo latino quanto le chiusure di una certa parte della Chiesa. Sui *Capricci del Bottai* tuttavia, sia per alcune frasi meno controllate relative a comportamenti ecclesiastici, sia probabilmente per alcune espressioni di simpatia verso i luterani, caddero, come è noto, i sospetti delle autorità controriformistiche: l'opera fu inserita nell'elenco dei libri proibiti e il Gelli venne invitato a emendarla¹².

È chiaro in conclusione che la Chiesa affidò interamente al volgare soltanto

¹⁰ Cfr. F. BRUNI, *Appunti sui movimenti religiosi* cit., pp. 20-22, che tuttavia sottolinea giustamente come il Giustiniani non abbandonò mai radicalmente i legami con la cultura classica, e suggerisce una possibile relazione tra la proposta del *Libellus* e le numerose comunità religiose, legate in gran parte al movimento dell'Osservanza ed estese al laicato devoto, dove si sviluppava una notevole produzione di testi in volgare. Cfr. anche G. DE LUCA, *La storia della pietà nell'umanesimo: il beato Paolo Giustiniani*, in *Id.*, *Letteratura di pietà a Venezia dal '300 al '600*, a cura di V. Branca, Firenze 1963, pp. 43-59.

¹¹ Cfr. su questi problemi F. BRUNI, *Sperone Speroni e l'Accademia degli Infiammati*, in «*Filologia e letteratura*», XIII (1967), pp. 24-71, e *Id.*, *Sistemi critici e strutture narrative*, Napoli 1969.

¹² Sul Gelli e sull'importanza dei *Capricci*, cfr. *ibid.*, pp. 35 sgg., e *Id.*, *Appunti sui movimenti religiosi* cit., pp. 26 sgg. Per la censura ecclesiastica dei *Capricci* cfr. G. B. GELLI, *Dialoghi*, a cura di R. Tissoni, Bari 1967, pp. 497 sgg., e l'edizione dei *Capricci* in M. POZZI (a cura di), *Trattatisti del Cinquecento*, I, Milano-Napoli 1978, pp. 1196 sgg.

la catechesi e la predicazione: non è vero però che ciò si tradusse in un atteggiamento di completa indifferenza sulla lingua da adottare per questi settori, che rimanevano al contrario i momenti privilegiati della comunicazione con il pubblico di fedeli. Non crediamo che l'assenza di una normativa generale e uguale per tutti abbia autorizzato automaticamente ed esclusivamente il ricorso al dialetto nelle singole realtà locali; è piuttosto probabile che si sia di volta in volta sfruttata la possibilità di un doppio regime. Certamente è vero che, soprattutto per la predicazione settimanale svolta dai parroci o per quella tenuta da religiosi del luogo, alcune regioni più periferiche, come la Sicilia, il Piemonte o il Friuli offrono testimonianze precise di prediche e catechismi in dialetto, ma il fatto stesso che, come si ricava da alcune raccolte di sermoni in siciliano, questo tipo di predicazione potesse essere destinato anche a un auditorio composto di soli ecclesiastici¹³, induce piuttosto a legare il fenomeno alla realtà e alla storia linguistica tutta particolare di queste regioni. Del resto dopo la Riforma tridentina non si può più parlare in modo generico e indifferenziato di un'attività di predicazione, nella quale bisogna distinguere al contrario almeno due momenti, quello che potremmo definire delle prediche cittadine, destinate a un pubblico eterogeneo, ma almeno in parte più colto, e quello delle prediche di missione (cfr. § 4.3) pronunciate nelle campagne di fronte a un auditorio prevalentemente popolare. Per entrambe si formularono norme ben precise, e si indicherà la lingua più idonea, facendo spesso riferimento, soprattutto per il primo tipo di sermoni, al fiorentino e al toscano letterario (cfr. § 4.2). Si scriveranno a questo proposito manuali destinati all'una o all'altra attività predicatoria, la cui produzione elevata, insieme all'altissimo numero di stampe, parla di un atteggiamento tutt'altro che indifferente al problema.

Si deve infine ricordare che era costume e talvolta regola che i predicatori venissero dall'esterno, spesso da città e regioni molto distanti tra loro; questo avveniva normalmente nelle missioni, per le quali gruppi di religiosi, appartenenti a ordini e congregazioni dediti all'attività missionaria, dovevano spostarsi in campagne spesso lontane dalle loro sedi abituali. I Redentoristi per esempio si spingevano dalla Campania fino in Sicilia, e il francescano san Leonardo di Porto Maurizio (1676-1751) si spostò dalla Liguria per compiere missioni nell'Italia centrale e meridionale e nel 1749 predicò anche a Roma per volere di Benedetto XIV¹⁴. È vero che talvolta la Compagnia di Gesù consigliava ai propri missionari di utilizzare il più possibile immagini e canti o di imparare la lingua del

¹³ Cfr. M. D'AGOSTINO, *La piazza e l'altare* cit., pp. 65 e 80-84; EAD., «*Parlare alla moltitudine*». *Questione linguistica e questione religiosa nell'Italia del Settecento*, in L. FORMIGARI e D. DI CESARE (a cura di), *Lingua, tradizione, rivelazione. Le Chiese e la comunicazione sociale*, Casale Monferrato 1989, pp. 180-83; cfr. anche F. LO PIPARO, *Sicilia linguistica*, in M. AYMARD e G. GIARRIZZO (a cura di), *La Sicilia*, Torino 1987, soprattutto le pp. 751-78, e *Id.*, *La nazione, la campagna, la scienza e la lingua. Note sulla politica linguistica nella Sicilia del secondo Settecento*, in L. FORMIGARI (a cura di), *Teorie e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*, Bologna 1984, in particolare alle pp. 324 sg.

¹⁴ Per alcune notizie su Leonardo di Porto Maurizio, cfr. le introduzioni alle sue *Prediche e lettere inedite*, a cura di B. Innocenti, Quaracchi 1915, e alle *Prediche delle missioni*, a cura di B. Innocenti, Arezzo 1929; e J. DELUMEAU, *S. Alfonso dottor della fede*, in P. GIANNANTONIO (a cura di), *Alfonso M. de' Liguori e la società civile del suo tempo*, Firenze 1990, pp. 205-18.

luogo¹⁵; ma non sempre ciò era possibile, dal momento che le missioni si fermavano nelle campagne soltanto pochi giorni, e ci si doveva spostare in seguito per un'altra località. Era pertanto piuttosto difficile che un predicatore ligure o romano o napoletano apprendesse i dialetti di tutte le regioni toccate con tanta frequenza. Questo ovviamente era ancor più vero per la città, nelle cui chiese principali, in due periodi particolarmente importanti dell'anno, l'Avvento e la Quaresima, si predicava ogni giorno: molto spesso l'oratore sacro veniva chiamato da fuori, e non bisogna dimenticare che tra Cinque e Seicento la prosa dei quaresimali si inserisce a pieno titolo tra i modelli letterari (cfr. § 4.3). È interessante a questo proposito la testimonianza di Andrea Serrao, vescovo di Potenza, il quale nel suo *De Claris Catechistis* (1769) mette in guardia dall'adozione del dialetto nelle prediche o nei catechismi per raggiungere il popolo incolto. Egli nota infatti che nella sua regione anche le persone più ignoranti sono in grado, se non di parlare, almeno di comprendere l'italiano¹⁶.

C'è infine da ricordare, per quanto riguarda la catechesi, che a partire dal Cinquecento si diffuse spesso la consuetudine di accostare all'insegnamento catechistico destinato ai fanciulli anche una pratica di alfabetizzazione; si associavano cioè ai principi elementari della dottrina religiosa anche i fondamenti della lettura e della scrittura¹⁷. Se è anche accertata, come si è visto, la diffusione in alcune regioni di catechismi in dialetto, è evidente tuttavia che l'opera di alfabetizzazione era un sicuro mezzo per accostare i giovani fedeli alla lingua italiana.

4.2. Una questione di religiosità e di lingua.

Dopo il Concilio di Trento si ridefinirono i caratteri dell'oratoria sacra e si fissarono alcuni parametri essenziali, soprattutto grazie all'intervento di Carlo Borromeo¹⁸ e alle sue *Instructiones praedicationis Verbi Dei*, emanate nel 1573 dal Terzo Concilio provinciale. Vi si racchiudono prima di tutto le norme che il futuro predicatore deve seguire per l'addestramento, ma la parte più cospicua è dedicata all'organizzazione delle cinque parti (*inventio, dispositio, elocutio, memoria e actio*) della predica, agli argomenti da trattare, alla forma da tenere. Si è già visto come il Borromeo metta in guardia nelle sue *Instructiones* contro uno stile eccessivamente ricercato, e condanni l'uso di arcaismi, di aggettivazione sovrabbondante o di metafore e similitudini superflue (cfr. § 1). Egli in realtà,

¹⁵ Cfr. E. NOVI CHAVARRIA, *L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo*, in G. GALASSO e C. RUSSO (a cura di), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, 2 voll., Napoli 1980-82, II, p. 161.

¹⁶ A. SERRAO, *De Claris Catechistis*, Napoli 1769, p. 67; cfr. M. D'AGOSTINO, *La piazza e l'altare* cit., pp. 78 sgg., ed. EAD., «Parlare alla moltitudine» cit., pp. 177 e 186, con la bibliografia ivi indicata.

¹⁷ Cfr. P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 4 voll., Roma 1950-51, I, p. 279; P. LUCCHI, *La Santacroce, il Salterio e il Babuino: libri per imparare a leggere nel primo secolo della stampa*, in «Quaderni storici», XIII (1978), pp. 593-630.

¹⁸ Sulla riforma tridentina dell'oratoria sacra si veda soprattutto M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res litteraria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève 1980, in particolare il cap. III.

come osserva Delcorno¹⁹, auspica un ritorno ai modi semplici dell'omiletica patristica greca e latina, separandosi così dal *sermo modernus* medievale, che aveva a sua volta preso le distanze dal *modus antiquus* dei Padri.

Chi tuttavia si dedicò specificamente al problema della lingua da adottare nella predicazione fu Francesco Panigarola (1548-94), che ricondusse anche l'oratoria sacra nel dibattito sulla questione della lingua. Nonostante lo stile delle sue prediche vada in direzione del tutto diversa, anch'egli nel suo più importante trattato sull'argomento, *Il predicatore*, cercò di partire dallo stesso binomio di semplicità ed eleganza. La seconda parte del trattato è più specificamente dedicata alla lingua, e il Panigarola fa della questione linguistica un problema strettamente connesso al carattere religioso del messaggio da trasmettere: se è infatti particolarmente grave incorrere in errori e impurità in un testo letterario, sarà tanto più riprovevole non servirsi della lingua «più pura, più corretta, e più bella» esponendo la parola di Dio²⁰. Questa lingua superiore alle altre e unicamente degna di trasmettere le dottrine religiose, secondo il Panigarola, non può che essere il fiorentino vivo: egli infatti, pur richiamandosi più volte all'autorità del Bembo, cerca di conciliarne le teorie con le idee del Varchi e di trovare un punto di incontro tra il fiorentinismo letterario e la lingua parlata a Firenze²¹.

Il ricorso al fiorentino vivo significa per il Panigarola salvaguardare il carattere di immediatezza della predica, ma egli concorda con il Bembo nello sconsigliare l'imitazione di una certa letteratura burlesca o ancor peggio di una lingua contadinesca e plebea; anch'egli rifiuta i popolarismi danteschi e, per quanto il Boccaccio abbia adattato ad alcune novelle registri linguistici più bassi, il buon predicatore dovrà guardarsene e attenersi piuttosto «alle prose nobili e ai poemi gravi» (p. 16). Non si può addurre come giustificazione la necessità di farsi intendere dal popolo, e in particolare dai contadini nelle campagne, giacché pur parlando un'altra lingua, non è assolutamente vero che essi non siano in grado di comprendere, e il Panigarola dà a questo proposito un'interessante testimonianza sulla competenza passiva di alcuni gruppi sociali nei confronti della lingua italiana:

[...] né bisogna dire che coloro, usando noi altre voci non c'intenderanno; perché già sappiamo, che *quando vengono a città, i nobili intendono co' quali ragionano*. E non vale il dire egli non parla così, per che ove le lingue non sono altre, ma diverse solamente, elleno si bene non si parlano pur s'intendono; ove sí picciola è la differenza, quanto è nella medesima lingua di città o di contado. E ove certe parole, che saranno pochissime, troppo recondite con circoscrizioni si possono agevolmente dichiarare: sì che perché parli a contadini il predicatore non per tanto voci o frasi contadine-

¹⁹ Cfr. C. DELCORNO, *Dal «sermo modernus» alla retorica «borromea»* cit., pp. 467 sgg., e cfr. anche G. FARRIS, *L'arte della persuasione religiosa tra il popolo nelle «Instructiones» di S. Carlo Borromeo*, in AA.VV., *Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento*, Milano 1983, pp. 199-214.

²⁰ F. PANIGAROLA, *Il Predicatore, ovvero parafrase, commento e discorsi intorno al libro dell'elocutione di Demetrio Falereo*, Venezia 1609, parte II, pp. 7-8; d'ora in poi i rinvii alle pagine della parte II saranno dati tra parentesi nel testo.

²¹ Cfr. C. MARAZZINI, *Il predicatore sciacqua i panni in Arno. Questione della lingua ed eloquenza sacra nel Cinquecento*, in L. FORMIGARI e D. DI CESARE (a cura di), *Lingua, tradizione, rivelazione* cit., pp. 12-20, in particolare alle pp. 16-19.

sche deve usare, e perché parli a plebei il medesimo, non però plebealmente deve ragionare, raccordandosi quello che dice il Bembo a questo proposito, che ragionando col popolo, in modo doviamo favellare che dal popolo siamo intesi, ma non in quella maniera nella quale il popolo ragiona con noi (p. 16)²².

Il Panigarola non si limita a indicazioni generiche, ma affronta più da vicino alcune questioni lessicali, ponendosi in particolare il problema degli arcaismi, dei latinismi, dei tecnicismi e di alcuni fiorentinismi di significato oscuro al di fuori della Toscana. In tutti i casi l'avvertimento consiste nell'evitare gli abusi: per quanto riguarda gli arcaismi, ad esempio, è vero che il predicatore dovrà attenersi sempre agli autori del Trecento, ma dovrà anche evitare le affettazioni e accordarsi con «l'uso comune» del secolo (p. 21). Dai latinismi poi bisognerà assolutamente rifuggire, se si vuole veramente predicare in lingua fiorentina, ma anche in questo caso si dovrà fare attenzione all'uso corrente, per cui «se dobbiamo scegliere tra due voci ugualmente familiari delle quali una sia fiorentina e l'altra un latinismo, è meglio scegliere la prima, ma se delle due voci quella fiorentina è meno familiare è meglio scegliere il latinismo» (p. 24). Sarebbe anche opportuno che il predicatore, dovendo parlare di arti o scienze, evitasse di sfoggiare termini troppo specialistici e «dicendo al pan pane, più avesse in questo caso l'occhio alla semplicità che si richiede nel pergamino e alla chiarezza, che alla purità e candidezza della lingua» (p. 26). Infine dovendo decidere tra due fiorentinismi, dei quali il primo sia particolarmente bello ed elevato, ma difficilmente compreso fuori dalla Toscana, è meglio affidarsi al secondo anche se più generico, così come è opportuno fare a meno delle frasi idiomatiche del fiorentino che ovviamente risulterebbero oscure in altre zone (pp. 28-29). Del resto gli stessi oratori fiorentini osservano queste regole predicando lontano dalla propria regione (p. 32): un'affermazione che testimonia indirettamente del ricorso a predicatori esterni che si servivano della lingua nazionale anche fuori dalla Toscana (cfr. § 4.1). Il Panigarola fornisce di volta in volta liste di vocaboli da preferire o scartare, interessanti per comprendere il tipo di lingua proposto; diamo alcuni esempi cercando di riscontrare la scelta sulle *prose* del Bembo, sul *Vocabolario* dell'Accarisio e sulle *Ricchezze della lingua volgare* di Francesco Alunno²³.

La lista degli arcaismi da fuggire si apre con la stessa serie di vocaboli che Bembo condanna e che include tra le «grosse voci» usate nel Duecento da poeti come Cavalcanti e Guittone: *bellore, fallore, lucore, blasimo, Deo, piacere* (p. 21), e nelle *Prose* leggiamo: «perciò che e *Blasmo* e *Placere* e *Meo* e *Deo* dissero assai sovente, e *Bellore* e *Fallore* e *Lucore*...» (*Prose*, p. 116). Il Panigarola però si

²² Qui, come nelle altre citazioni da edizioni a stampa cinque-sei e settecentesche ho ritoccato soltanto maiuscole, accenti e interpunzione adeguandoli all'uso moderno.

²³ P. BEMBO, *Prose della volgar lingua*, in *Id.*, *Prose e Rime*, a cura di C. Dionisotti, Torino 1978³; A. ACCARISIO, *Vocabolario, grammatica, et orthographia de la lingua volgare*, Cento 1543 (rist. anast. a cura di P. Trovato, Bologna 1988); F. ALUNNO, *Le ricchezze della lingua volgare sopra il Boccaccio novamente ristampate et con diligenza ricorrette, et molto ampliate dallo istesso autore*, Venezia 1551; i rinvii alle pp. del Bembo e alle cc. delle due edizioni a stampa saranno dati tra parentesi nel testo, facendoli precedere rispettivamente dalle sigle *Prose*, *Vocabolario*, *Ricchezze*.

spinge oltre, e bandisce come arcaismi anche quelli che Bembo include tra i provenzalismi introdotti da Dante; si tratta in particolare di *smagare, trascotato, tracotanza* (p. 21; *Prose*, pp. 98-100). In realtà il Bembo, più che proibirne l'uso, si limita a constatarne la presenza anche in Boccaccio e il ricorso più che moderato nel Petrarca; concorda con questa linea l'Accarisio che accoglie i termini *smagare* e *tracotanza* segnalandoli come provenzalismi e fornendo esempi di Dante e Boccaccio (*Vocabolario*, cc. 267r e 297r). Il Panigarola sembra avvicinarsi di più all'Alunno che include *smagare, tracotato* e *tracotanza* nella lista dei vocaboli «difficili», ma pone soltanto l'ultimo tra i provenzalismi (*Ricchezze*, cc. 165v, 185v, 215r, 216r e 217r). Anche nel preferire *vituperoso* rispetto al corrispondente con suffisso in *-evole* (*vituperevole*) il Panigarola si dimostra più innovativo rispetto al Bembo; il solo *vituperevole* è presente nel *Vocabolario* dell'Accarisio (c. 310v), mentre entrambe le voci sono fornite in esempi del Boccaccio, e quindi ammesse, nell'Alunno (c. 198v, *sub voce* «vituperio»).

Per quanto riguarda i fiorentinismi poco comprensibili, Panigarola è del tutto autonomo: così, mentre *tramontana* e *rovaio* (*Prose*, p. 78; *Vocabolario*, cc. 246v e 298r; *Ricchezze*, cc. 153r e 185v), *ultimo* e *sezzaio* (*Prose*, p. 281; *Vocabolario*, c. 264v; *Ricchezze*, cc. 164r e 199r), *indietro* e *a ritroso* (*Vocabolario*, c. 244r, *sub voce* «ritroso»); *Francesi* e *Franceschi* (*Vocabolario*, c. 135v; *Ricchezze*, c. 69v; se ne veda anche l'esempio *sub voce* «Francia») vengono dati come equivalenti ora dall'uno ora dall'altro dei tre descrittori della lingua letteraria, nel *Predicatore* si consiglia soltanto il primo termine di ogni coppia (p. 29). Altre voci incluse in questa lista non trovano riscontro nei tre repertori, ma ciò che guida la scelta del Panigarola sembra essere sempre la preferenza per l'uso più comune, come nel caso di «*cauto* e non *guardingo*», «*mescolatamente* e non *alla rinfusa*», «*bianchi* e *rossi d'uovo* e non *albumi* e *tuorla*» (p. 29), che testimonia anche l'attenzione a un registro più familiare e quotidiano.

Un esame a parte meritano i tecnicismi sconsigliati nel *Predicatore*; non a caso termini del genere sono quasi totalmente ignorati tanto dal Bembo, quanto dall'Accarisio e dall'Alunno, che per la natura stessa delle loro teorie e delle loro opere non possono prendere in considerazione i linguaggi specialistici. Il volgere della predicazione però deve affrontare qualsiasi argomento e pertanto potrebbe trovarsi di fronte al problema di «quelle voci le quali maestri delle arti e delle scienze, per potere più brevemente e più chiaramente insegnare, ciascuno nella sua professione è ito trovando, che fuori di quella professione, o neente significherebbero o non quello» (p. 25). Come si è già detto, il consiglio di Panigarola è quello di ridurre al minimo i tecnicismi, e anche in questo caso egli fornisce brevi liste dei termini da evitare, tratti soprattutto dalla fisica, dalla filosofia, dalla teologia e anche dalla grammatica. È interessante notare che alcuni dei vocaboli censurati sono presenti nei repertori dell'Accarisio e dell'Alunno, ma con il significato più generico e non con quello tecnico cui fa riferimento il Panigarola: *materia* e *forma*, per esempio, sono definiti dall'Alunno rispettivamente come «occasione, soggetto, tema» e «maniera, figura, presenza» (cc. 101r e 68r); così come per *essenza* l'Accarisio riporta un esempio dantesco e ne raccomanda l'uso solo nella prosa, ma non ne dà alcuna definizione (c. 123r).

A conclusione di consigli così dettagliati e precisi il Panigarola invita i predicatori che vogliono esporre correttamente nella lingua fiorentina a frequentare coloro i quali sanno ben esprimersi, a recarsi in Toscana, a leggere gli autori che hanno scritto meglio, e soprattutto a studiare le grammatiche, giacché si può comprendere benissimo una lingua senza averla studiata, ma non si può parlarla senza conoscerne le regole (p. 33)²⁴.

4.3. La comunicazione religiosa nelle città e nelle missioni.

I fermenti religiosi, che nella seconda metà del xv secolo erano cresciuti sia all'interno sia ai margini delle istituzioni ecclesiastiche, avevano dato vita a differenti forme di predicazione, che oscillavano tra i sermoni di tipo apocalittico dei "romiti" itineranti diffusi nella penisola, e la costruzione di un'eloquenza sacra, dotta ed elegante. In gran parte legato ai predicatori itineranti²⁵ era stato Girolamo Savonarola, che aveva intrecciato la sicurezza del proprio destino profetico alle vicende politiche di Firenze²⁶. I suoi sermoni, già innovativi rispetto alle tecniche medievali, erano tesi e compatti, senza indulgenze o quasi verso i toni familiari o la narrazione di *exempla*, e la predica sembrava assumere talvolta l'andamento della trattazione teorica, quasi priva dell'artificio retorico.

Il Savonarola tuttavia era stato ugualmente rigido nel rifiutare tanto il procedere logico di derivazione scolastica quanto le nuove ricercatezze umanistiche. Le istanze savonaroliane infatti erano state ben accolte, come è noto, nei circoli intellettuali fiorentini influenzati dal neoplatonismo ficiniano²⁷, e in conformità con i nuovi gusti culturali le tecniche e lo stile dell'oratoria sacra avevano subito alcuni cambiamenti, destinati in seguito a enfatizzarsi. Erano completamente sparite le *divisiones* e le *distinctiones* di tipo scolastico, ma la forma e la lingua adottate si erano adeguate alle tendenze contemporanee della prosa umanistica. La sintassi e il lessico si modellavano sul latino e c'era un ricorso insistente a espedienti retorici²⁸ che sarebbero divenuti piuttosto comuni nella

²⁴ Cfr., a proposito dell'invito ai predicatori a svolgere un periodo di apprendistato in Toscana, C. MARAZZINI, *Il predicatore sciacqua i panni in Arno* cit., p. 18. Un'attenzione particolare allo studio del fiorentino letterario e delle sue norme grammaticali ai fini della predicazione dimostrò anche il cardinale Federico Borromeo, che spesso nei suoi trattati prese spunto dalle teorie del Panigarola; cfr. sull'argomento S. MORGANA, *Gli studi di lingua di Federico Borromeo*, in «SLI», XIV (1988), pp. 191-216.

²⁵ Sulla diffusione della predicazione profetica e apocalittica tra Quattro e Cinquecento, cfr. O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari 1987, in particolare il cap. IV.

²⁶ Si rinvia semplicemente a D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, 1970 (trad. it. *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna 1976), e per la predicazione savonaroliana a L. BOLZONI, *Oratoria e prediche* cit., pp. 1053 sgg.

²⁷ Cfr. E. GARIN, *Girolamo Savonarola e Ricerche sugli scritti filosofici di Girolamo Savonarola. Opere inedite e smarrite*, in ID., *La cultura filosofica nel Rinascimento italiano*, Firenze 1961, pp. 183-200 e 201-12.

²⁸ Esempi efficaci di predicazione umanistica sono i sermoni di Giovanni Nesi, per i quali cfr. C. VASOLI, *Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola. Testi editi e inediti*, in «Memorie Domenicane», nuova serie, IV (1973), pp. 103-79, e O. ZORZI PUGLIESE, *Two Sermons by Giovanni Nesi and Language of Spirituality in Late Fifteenth-Century Florence*, in «Bibliothèque d'Humanisme et

predicazione controriformistica, e che si erano imposti indipendentemente dalle direttive tridentine. Nella fase successiva al Concilio di Trento si assiste, nonostante l'abbandono del ciceronianismo proclamato da Carlo Borromeo a favore della retorica agostiniana, a una grande rivalutazione dell'eloquenza²⁹. È abbastanza noto anzi che tra Cinque e Seicento la predicazione, almeno quella destinata al pubblico delle città, si affermò sempre più come genere letterario dai caratteri ben precisi.

Proprio il Panigarola, nonostante i numerosi appelli del suo trattato alla semplicità e alla chiarezza, fu tra coloro che più contribuirono nella pratica a incrementare la natura oratoria dei sermoni e a innalzarne lo stile³⁰. Egli continua del resto e forse esaspera ciò che era già stato iniziato dal francescano Cornelio Musso (1511-74), il primo tra i predicatori del Cinquecento che aveva ottenuto un riconoscimento tra i contemporanei e un successo duraturo soprattutto sul piano letterario³¹. Anche il Musso era stato seguace del Bembo, e non per nulla una raccolta delle sue prediche era stata introdotta da Bernardino Tomitano³², che giudicava la sua lingua degna delle lodi del Magnifico e dello stesso Bembo³³.

I caratteri squisitamente oratori della predicazione, la lingua e lo stile elevati hanno pertanto il sopravvento sul secondo elemento di quel binomio che aveva sempre posto la retorica a servizio di un'ineliminabile semplicità e chiarezza. Questa tendenza tra l'altro si andrà ancor più accentuando nella prima metà del Seicento, quando la predicazione diverrà un momento molto importante della vita cittadina, e le sue qualità stilistiche, il suo valore letterario diverranno oggetto di discussioni nelle accademie³⁴. L'incontro tra predicazione e letteratura è ben confermato dalle *Dicerie sacre* di un letterato secolare come il Marino, che spesso si ispira al Panigarola e costruisce delle prediche fittizie: ma il risultato più singolare sarà la funzione assunta da questo testo come modello di molti importanti predicatori del Seicento³⁵.

Una conseguenza dell'adesione alle mode letterarie dell'epoca è senz'altro la ben nota affermazione della predica a concetto, per la cui composizione si compileranno numerose «Selve» di concetti predicabili. La predicazione concettista tuttavia non trova un'esclusiva giustificazione nell'adesione alle mode letterarie: essa è anche un tentativo di risposta alla separazione in atto tra scien-

Renaissance», XLII (1980), pp. 641-56; sulla predicazione umanistica cfr. le osservazioni di C. DEL CORNO, *Dal «sermo modernus» alla retorica «borromea»* cit., pp. 480 sgg.

²⁹ Cfr. M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence* cit., pp. 136 sgg.

³⁰ Cfr. G. POZZI, *Intorno alla predicazione del Panigarola*, in AA.VV., *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960, pp. 315-22.

³¹ *Ibid.*, pp. 318 sg.

³² Cfr. sull'argomento L. BOLZONI, *Oratoria e prediche* cit., pp. 1060-62.

³³ C. MUSSO, *Il primo libro delle prediche*, Venezia 1567 (1ª ed. 1554). Le cc. della «Premessa ai lettori» del Tomitano non sono numerate.

³⁴ Cfr. sull'espansione del modello controriformista, A. ASOR ROSA, *Il Seicento. La nuova scienza e la crisi del Barocco*, in C. MUSCETTA (a cura di), *La letteratura italiana. Storia e testi*, V/1, Bari 1974, pp. 29-34.

³⁵ G. POZZI, *Intorno alla predicazione del Panigarola* cit., pp. 316-18, e ID., *Introduzione* a G. B. MARINO, *Dicerie sacre*, Torino 1960, pp. 13-65.

za dell'essere e scienza di Dio. La ricerca dell'arguzia, e soprattutto dell'allegoria che spiega e rimanda ad altro, può essere la reazione appropriata all'alterità vissuta in epoca barocca tra Dio e il mondo; nel tentativo di ricollegare sfera divina e umana³⁶.

I caratteri più marcati in senso letterario si andranno in parte attenuando nella seconda metà del Seicento e ancor più nel secolo successivo, anche per l'influenza dei grandi predicatori francesi come Bossuet e Massillon. Ma già figure quali quelle di Daniello Bartoli e Paolo Segneri avevano tentato di ricondurre la predicazione alla sua funzione mediatrice delle dottrine religiose, riempiendola nuovamente di contenuti e piegandola a uno stile più sobrio³⁷.

In particolare il Segneri, come spiega nel suo breve trattato, *Il parroco istruito*, vede in questa forma di comunicazione con il popolo una reale fonte di istruzione e cerca di equilibrarne gli elementi, senza subordinare il *docere* al *movere*; la convinzione anzi che nelle campagne solo i religiosi possano assumersi il ruolo di insegnanti per molta parte della popolazione lo induce a consigliare i parroci a trasformarsi in maestri e ad aprire dov'è possibile «scuole di lettere» per i fanciulli³⁸. Nella pratica le prediche del Segneri si tengono lontane dagli eccessi, anche se almeno nella predicazione cittadina egli non eliminò mai lo stile elevato e non si sottrasse all'abuso di alcuni artifici, come frequenti esclamazioni, ripetizioni e anafore, chiuse a effetto e lunghe serie paratattiche; così come rimase fedele a una sintassi complessa modellata sul latino³⁹.

C'era nel Segneri l'esigenza di creare un più forte coinvolgimento emotivo, che probabilmente era alimentato dalla sua assidua attività missionaria, durante la quale era quasi d'obbligo un'oratoria enfatica e contemporaneamente un registro linguistico accessibile e popolare. Il movimento missionario era stato avviato in Italia dalla Compagnia di Gesù, ma in seguito si era esteso ad altri Ordini religiosi e si era notevolmente incrementato e consolidato. Le missioni religiose erano nate fundamentalmente per convertire alla fede cristiana popoli di religione diversa, ma si erano affermate negli stessi paesi cattolici con lo scopo di risvegliare la spiritualità e soprattutto di sollevare le popolazioni delle campagne dal loro stato di ignoranza, sostituendone le credenze superstiziose con una dottrina più autentica e disciplinata. Le verità religiose venivano trasmesse facendo leva soprattutto sull'immaginazione degli ascoltatori e lì si convinceva a tenere un buon comportamento suscitandone la commozione e la volontà di

³⁶ Cfr. D. DI CESARE, *La selva delle analogie. I canoni della predicazione nell'Italia del Seicento*, in L. FORMIGARI e D. DI CESARE (a cura di), *Lingua tradizione rivelazione* cit., pp. 132-50 e la bibliografia ivi citata; per la lingua e lo stile della predica barocca, cfr. G. POZZI, *Saggio sullo stile dell'oratoria sacra nel Seicento esemplificato sul P. Emmanuele Orchi*, Roma 1954.

³⁷ Cfr. E. RAIMONDI, *Letteratura barocca. Studi sul Seicento italiano*, Firenze 1961, pp. 249 sgg., e A. ASOR ROSA, *Daniello Bartoli e la prosa gesuitica*, in F. ANGELINI, A. ASOR ROSA e S. S. NIGRO, *Il Seicento. La nuova scienza e la crisi del Barocco*, in C. MUSCETTA (a cura di), *La letteratura italiana. Storia e testi*, V/2, Bari 1974, pp. 287-322.

³⁸ P. SEGNERI, *Il parroco istruito* cit., p. 131.

³⁹ Cfr. L. BOLZONI, *Oratoria e prediche* cit., pp. 1066-69, e R. LIBRANDI, *Alfonso Maria de Liguori e la predicazione nel Settecento*, in «SLI», XIV (1988), pp. 223 e 235 sgg.

penitenza: per ottenere tutto questo si creavano scenari suggestivi, spesso caratterizzati da tinte un po' fosche e macabre⁴⁰.

I missionari si trovavano per lo più di fronte a persone di scarsa cultura e questo imponeva senz'altro la scelta di una lingua più familiare, meno sensibile alle ricercatezze letterarie e meno rispettosa della norma toscana; la Congregazione delle Apostoliche Missioni, ad esempio, fondata a Napoli nel 1646, avverte nelle proprie *Regole* di non usare «certe voci e certe maniere troppo toscane, e nulla intese dalla moltitudine»⁴¹, anche se non invita all'adozione del dialetto. Ci sono del resto testimonianze esplicite di questo cambiamento di registro nel passaggio dalla predicazione cittadina a quella missionaria, a volte riscontrabili nello stesso predicatore: lo confermano tra l'altro gli esempi di sermoni raccolti nell'autografo del Segneri, conservato presso l'Archivio centrale dei Gesuiti a Roma e contenente i suoi *Ragionamenti per la missione*⁴². La lingua delle prediche missionarie doveva diventare al tempo stesso più incisiva e più colloquiale, e infatti il Segneri, che, come dimostra il suo autografo, non lasciava certo al caso e all'improvvisazione la propria attività missionaria, nei *Ragionamenti* sperimenta un andamento sintattico meno involuto e più diretto. Testimonianze analoghe del resto si ricavano facilmente dal confronto tra i quaresimali cittadini e le prediche di missione di molti altri predicatori, come Leonardo di Porto Maurizio (cfr. § 4.1) o il gesuita Fulvio Fontana che aveva seguito e continuato l'opera di Paolo Segneri⁴³.

Modelli utili per comunicare con i fedeli durante la missione si trovano anche nella *Selva di materie predicabili ed istruttive* (1760)⁴⁴ di sant'Alfonso de' Liguori, che si può definire senz'altro uno dei principali innovatori dell'oratoria sacra nel Settecento. Egli fondò nel 1732 la congregazione dei Padri Redentori-

⁴⁰ La bibliografia sulle missioni religiose è molto ampia, ma si veda in particolare, sulla predicazione missionaria e sulle novità introdotte dai Gesuiti, C. GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, in R. ROMANO e C. VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia*, I cit., pp. 601-76, soprattutto alle pp. 656 sgg.; G. ORLANDI, *Missioni popolari e drammatica popolare*, in «Spicilegium Historicum Congregationis SS. mi Redemptoris», XXII (1974), pp. 313-48; M. ROSA, *Strategia missionaria gesuitica*, in *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, pp. 245-72; C. RUSSO, *La religiosità popolare nell'età moderna. Problemi e prospettive*, in «Prospettive settanta», nuova serie, I (1979), pp. 367-70; M. G. RIENZO, *Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi*, in G. GALASSO e C. RUSSO (a cura di), *Per la storia sociale del Mezzogiorno d'Italia* cit., I, pp. 439-81; E. NOVI CHAVARRIA, *L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia* cit.; G. DE ROSA, *Linguaggio e vita religiosa attraverso le missioni popolari del Mezzogiorno nell'età moderna*, in *Id.*, *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Napoli 1983, pp. 195-226; R. COLOMBO, *Il linguaggio missionario nel Settecento italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», III (1984), pp. 369-428.

⁴¹ *Regole particolari per le sante missioni di fuori della Congregazione delle Apostoliche Missioni*, Napoli 1768; cfr. anche G. DE ROSA, *Linguaggio e vita religiosa* cit., pp. 199 sgg.

⁴² Cfr. V. MARUCCI, *L'autografo di un'opera ignota: le missioni rurali di Paolo Segneri*, in «FC», IV (1979), pp. 73-92.

⁴³ Cfr. [M. A. FRANCHINI], *Pratica delle missioni del padre Paolo Segneri [...] continuata dal P. Fulvio Fontana della medesima religione*, Venezia 1714; si tratta del resoconto dettagliato degli esercizi missionari così come venivano operati dal Segneri, compilato da un tale Franchini, anch'egli gesuita. Un confronto tra le varianti apportate dai predicatori missionari ai propri quaresimali cittadini, ai fini di una diversa comunicazione, si trova in un articolo di chi scrive di prossima pubblicazione in «SLI».

⁴⁴ Cfr. il precedente § 1, nota 14.

sti, che svolse una lunga, significativa opera missionaria e di catechizzazione in tutta l'Italia meridionale e che contribuì a ridurre di molto, per espressa volontà del suo fondatore, i caratteri eccessivamente teatrali e gli effetti più plateali e minacciosi nella pratica delle missioni. Sant'Alfonso aveva tra l'altro svolto non solo la funzione di catechizzatore, ma anche quella di insegnante nei confronti di giovani allievi che frequentavano le case dei redentoristi, e aveva dedicato un'attenzione particolare ai problemi della lingua. Intorno alla metà del secolo infatti aveva compilato alcuni *Brevi avvertimenti per la lingua toscana*, con lo scopo di aiutare soprattutto nell'apprendimento dell'italiano scritto i suoi alunni della casa di Deliceto (Foggia)⁴⁵. La perfetta conoscenza della norma toscana, confermata dalla prosa delle sue *Opere ascetiche*, non gli impediva tuttavia di astenersi, soprattutto nella predicazione missionaria, dalle regole più rigide, per adottare una lingua sostanzialmente aderente al modello toscano, ma aperta nel lessico alla penetrazione di regionalismi e allontanata dalla ferrea tradizione letteraria grazie a una sintassi più agevole e lineare. Senza eliminare mai i caratteri del genere oratorio egli riuscì a dare un aspetto più popolare alla lingua delle sue prediche, inserendo spesso forme più vicine al parlato, come i frequenti dativi etici, la presenza sovrabbondante dei dimostrativi con funzione deittica, l'uso ridondante del pronome, la posposizione del possessivo, che congiunge un effetto stilistico a un tratto dei dialetti meridionali. Alcuni meridionalismi, come si diceva, erano presenti anche nel lessico, sebbene consistessero dei regionalismi più comuni, tipici di una lingua meno sorvegliata, come *stare* usato con il significato di 'essere', *tenere* per 'avere', *cercare* per 'chiedere', *fatica* nel senso di 'lavoro', e talvolta l'uso di *mo* in funzione avverbiale con il significato di 'ora, adesso'⁴⁶.

4.4. La lingua della paura.

Uno dei temi che durante il ciclo della Quaresima e nel corso delle missioni i predicatori non mancavano mai di trattare era quello delle pene infernali inflitte ai dannati; l'argomento era invece meno frequente nei sermoni domenicali tenuti dai parroci⁴⁷. Questi infatti avevano con i fedeli una frequentazione quotidiana, a differenza dei missionari e dei predicatori quaresimali che nei pochi giorni a disposizione avvertivano l'urgenza di redimere gli ascoltatori e di lasciare il segno con l'aiuto di descrizioni altamente drammatiche⁴⁸. La raffigurazione dei dannati e della loro interminabile disperazione, in sintonia con il crescere della teatralità e degli effetti scenografici nella predicazione posttridentina,

⁴⁵ A. M. DE LIGUORI, *Alcuni brevi avvertimenti per la lingua toscana ricavati dal Salviani, dal Buonmattei, dal Faccioli, dal Maiello, dal Cinonio e da altri: si aggiungono infine le quattro regole dell'aritmetica*, s.n.t.; cfr. l'edizione a cura di R. Librandi, Napoli 1984.

⁴⁶ Cfr. R. LIBRANDI, *Alfonso Maria de Liguori* cit., e la bibliografia ivi indicata.

⁴⁷ Cfr. J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura* cit., pp. 675 sgg.

⁴⁸ Cfr. E. NOVI CHAVARRIA, *La mise en scène de la faute. Justice divine et scénographies infernales dans la prédication italienne entre les XVII^e et XVIII^e siècles*, in AA. VV., *Le Jugement, le ciel et l'enfer dans l'histoire du christianisme. Actes de la douzième rencontre d'Histoire religieuse tenue à Fontevraud les 14 et 15 octobre 1988*, Angers 1989, pp. 95-107.

na, non risparmiava nulla all'immaginazione del pubblico, e c'era anzi un indugiare quasi ossessivo sui particolari più raccapriccianti delle sofferenze fisiche e soprattutto della macerazione della carne e del corpo, che contribuivano a indirizzare la paura collettiva e a concretizzarla nell'orrore del peccato e delle sofferenze eterne.

Il richiamo alla minaccia delle pene infernali era stato in realtà una costante di tutta la predicazione religiosa: non era certo mancato nei trattati medievali del Cavalca o del Passavanti o nei sermoni dei grandi predicatori medievali, e si era anzi intensificato nei toni apocalittici dei romiti tra Quattro e Cinquecento⁴⁹. Tuttavia l'insistenza e il realismo di certe immagini raggiungeva nella Controriforma livelli mai toccati in precedenza. Durante il medioevo il gusto del macabro si era piuttosto rivelato nelle arti figurative, in particolare nella rappresentazione dei supplizi inflitti ai martiri della cristianità, per i quali basterà pensare alla vittoriosa agonia di san Lorenzo bruciato sulla graticola, alla morte di san Sebastiano trafitto dalle frecce, o all'immagine di san Pietro Martire con il capo spaccato da una terribile mannaia⁵⁰: un'iconografia che talvolta emerge anche nelle parole dei predicatori⁵¹. È superfluo ricordare che gli artisti contemporanei alla Riforma cattolica furono tutt'altro che estranei alle tinte fosche e ai particolari macabri nelle loro rappresentazioni pittoriche, che talvolta venivano non solo approvate, ma incoraggiate dalla stessa Chiesa. Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-97), per esempio, nel *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* (1582)⁵² sosteneva che il pittore nel ritrarre l'inferno avrebbe potuto e dovuto dare sfogo a tutta la sua fantasia, giacché nulla sarebbe mai stato inverosimile di fronte all'enormità del male⁵³.

L'oggettivazione della paura, identificata con il peccato: e le sue conseguenze, era frutto di una strategia ben precisa della Chiesa posttridentina, che rispondeva con una propria pastorale alle angosce indistinte e a quello stato di malessere collettivo arrivato al culmine nel XVII secolo, proprio in seguito al progressivo accumularsi di aggressioni e di avvenimenti storici sfavorevoli⁵⁴. I fantasmi e le fobie non identificate portavano facilmente a uno stato di disperazione,

⁴⁹ Per la continuità del discorso sull'inferno nella predicazione tra XIV e XVI secolo cfr. M. VOYELLE, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1974, pp. 123 sgg.; cfr. inoltre H. MARTIN, *La prédication et les masses au XV^e siècle*, in J. DELUMEAU (a cura di), *Histoire vécue du peuple chrétien* cit., trad. it. *La predicazione e le masse nel XV secolo*, pp. 455-89; Z. ZAFARANA, *Per la storia religiosa di Firenze nel Quattrocento. Una raccolta privata di prediche*, in «Studi medievali», IX (1968), pp. 1023-25; MELCHIORRE DA POBLADURA, *La «Severa repressione» di fra Matteo da Bascio (1495-1552)*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», III (1962), pp. 279-310; R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana* cit., pp. 239-46; si veda infine, sul senso della morte nel Rinascimento, A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino 1977.

⁵⁰ Cfr. C. DELCORNO, *La predicazione nell'età comunale* cit., p. 22, e J. DELUMEAU, *La peur en Occident* cit., trad. it. p. 34.

⁵¹ Cfr. C. DELCORNO, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare* cit., p. 217 e note 81 e 82.

⁵² È ora pubblicato in P. BAROCCHI (a cura di), *Trattati del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma*, Bari 1961, pp. 117-509.

⁵³ Si veda P. PRODI, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», IV (1965), pp. 121-212, in particolare a p. 159.

⁵⁴ J. DELUMEAU, *La peur en Occident* cit., trad. it. pp. 35 sgg.

condannato dalle istituzioni ecclesiastiche altrettanto quanto l'indifferenza di fronte al peccato: ne sono una testimonianza i numerosi incitamenti, contenuti nei libri di pietà e negli stessi sermoni, a non sentirsi impotenti e a non scoraggiarsi di fronte all'arrivo della morte, ma a sperare negli effetti benefici della penitenza e della confessione. In sostanza la Chiesa trasformava l'angoscia in una paura reale, convincendo i propri fedeli che le sciagure naturali, le guerre, le carestie erano molto meno temibili di Satana e dei suoi emissari e che naturalmente la morte del corpo era ben poca cosa rispetto a quella dell'anima; d'altro canto indicava anche nella vita onesta, nel pentimento sincero l'apertura sull'avvenire e l'antidoto sicuro contro l'unica vera paura dell'uomo. Se smascherare Satana, i suoi agenti, le sue opere voleva dire ridurre l'infelicità terrena, paradossalmente anche il tribunale dell'Inquisizione si offriva come una via di scampo, giacché il nemico dell'umanità poteva annidarsi dovunque e in chiunque, anche in sé stessi. Questo accresceva in ognuno il senso di colpa e soprattutto rafforzava l'autorità del clero: rendendo insostituibile la figura del confessore. Sarebbe ingiusto tuttavia, come osserva Delumeau, ridurre la storia del senso di colpa a quella del potere del clero: esiste senza dubbio una connessione, ma la prima abbraccia un ambito molto più vasto. E soprattutto è giusto ribadire che soltanto una storiografia parziale può indicare in tutto questo una tattica deliberata e perversa, avente il solo scopo di tenere sotto controllo i fedeli: si trattò piuttosto di una cultura collettiva, di un diffuso terrore della giustizia divina iniziato molti secoli prima, e appartenuto anche e in prima persona alle gerarchie ecclesiastiche. Fu nel momento in cui si decise di renderne partecipi i fedeli che si adottarono le tattiche, si sfruttarono, nelle prediche e non solo, tutti i trucchi necessari per assumere una maggiore autorevolezza⁵⁵, e purtroppo si arrivò talvolta a trasformare il timore filiale e reverenziale di Dio in una sua deviazione, nella paura irrazionale che annientò pericoli e nemici inesistenti.

Nel costruire la paura dell'aldilà si continuava a rispettare la legge del contrappasso, per cui a essere colpita dalle pene più atroci era proprio la carne, fonte primaria di ogni peccato; questo comportava inevitabilmente timore e disprezzo per tutto ciò che riguardava il corpo. In realtà l'idea del corpo come carcere dell'anima, e la conseguente svalutazione di tutto ciò che era terreno, aveva origini molto antiche; si era senz'altro consolidata nell'incontro tra il dualismo platonico e il primo cristianesimo di sant'Agostino e aveva ricevuto nuovo vigore dalle cosiddette teorie medievali del *contemptus mundi*. Anche nei trattati che ne espongono i principi, la nascita e la formazione del corpo umano vengono descritte con termini crudi e realistici, tali da ottenere effetti di disgusto e disprezzo. Un volgarizzamento trecentesco dell'opera più famosa della tradizione del *contemptus mundi*, il *De miseria humane conditionis* del cardinale Lotario dei conti di Segni, futuro Innocenzo III, così descrive il primo nutrimento dell'uomo:

⁵⁵ ID., *La péché et la peur* cit., trad. it. pp. 10 sgg., 599 sgg.; e cfr. inoltre pp. 888 sgg. e 907 sgg. per un'accentuazione delle tinte fosche e degli effetti altrettanto forti nella predicazione protestante, che assumeva una funzione ancor più importante, dal momento che il servizio di culto dei protestanti era quasi interamente centrato sul sermone.

Ma attendiamo e consideriamo di che cibo el figliuolo sia conceputo, sia nutrito nel ventre. Certamente del sangue menstrico, el quale esso fatto resta alla femmina poi ch'ell'è ingravidata, acciò che el figliuolo concetto sia nutrito da quello nella femmina; el quale si dice essere sí brutto e immundo, che pel suo atto le biade non fanno frutto⁵⁶.

In questo caso tuttavia si tratta pur sempre di una descrizione della vita e non della morte, finalizzata non a suscitare la paura del dolore eterno e in particolare del dolore fisico, ma piuttosto a guardare alla morte come alla fine di tutte le miserie terrene. Per questo tipo di spiritualità medievale la verità e la bellezza della vita celeste divengono l'unica ragione dell'esistenza e la sofferenza più grave che possa tormentare il dannato è proprio la privazione eterna della visione di Dio; questo aspetto non manca nella descrizione degli inferni tridentini, ma è solo l'ennesimo male che si aggiunge a una lunga serie di inimmaginabili tormenti.

Le prediche sull'inferno si incrementano pertanto tra Cinque e Seicento e non diminuiscono neppure in pieno XVIII secolo, quando le nuove tendenze del pensiero laico suscitano dubbi e perplessità anche in molti religiosi; hanno anzi la caratteristica di mantenere sempre lo stesso andamento, di conservarsi uguali nella forma e nei contenuti. Tra le costanti che ritornano più frequentemente, non possono passare inosservati gli artifici attraverso i quali si cerca di inculcare il senso implacabile dell'eternità, e la convinzione che qualsiasi dolore terreno, per quanto inflitto con gli strumenti di tortura più elaborati, sia nettamente inferiore a quello subito nell'inferno. Per far questo si dà fondo a tutte le tecniche oratorie; sono i momenti in cui i predicatori si esibiscono in veri e propri pezzi di bravura, e spesso sfruttano tutte le possibilità offerte dal lessico dell'italiano molto più di quanto la lingua letteraria dell'epoca potesse concedere. Per quanto riguarda il concetto di eternità, il predicatore deve far capire al suo pubblico che le pene infernali non hanno mai fine, e spesso arriva al paradosso del desiderio della morte dopo la morte; desiderio impossibile, perché solo le sofferenze della vita trovano sollievo nella morte:

Sono ivi, è vero, sommamente moleste le scottature, ma non v'è unguento che le impiacevolisca; ardente la sete, ma non v'è acqua che la refrigeri; canina la fame, ma non v'è cibo che la ristori; profonda la malinconia, ma non v'è sonno che la sopisca; insoffribile la vergogna, ma non v'è velo che la ricuopra. Vi fosse dunque per lo meno una morte, la qual ponesse termine a tanti guai, una morte, una morte! ma questo è il peggio, dice l'alto scrittore della Sapienza, ch'ivi né meno potrà mai sperarsi per grazia un rimedio per altro così funesto, così ferale, qual seria quello di essere estermato⁵⁷.

che sarà del dannato che in carne viva starà tutto nel fuoco abbrugiando *senza poter morire* un'ora, un giorno, un mese, un anno, dieci anni, cent'anni, mille anni, un'eternità, finché Dio sarà Dio, un non finisce mai, mai, mai⁵⁸.

Si noterà che un artificio spesso ricorrente in questi casi è quello della ripetizione quasi ossessiva di formule ed espressioni relative al tempo, che ne rappre-

⁵⁶ In A. LEVASTI (a cura di), *Mistici del Duecento e del Trecento* cit., p. 85.

⁵⁷ P. SEGNERI, *Quaresimale*, Firenze 1679, pp. 239-40.

⁵⁸ E. ORCHI, *Prediche quaresimali*, Venezia 1656 (1ª ed. 1650), p. 149.

sentino lo scorrere infinito; in particolare si gioca sulla negatività dell'avverbio *mai*, che non solo viene iterato più volte, ma anche personificato:

Spaventevole mai; terribilissimo mai. O mai gigante d'infinita statura, oceano d'immenso golfo, labirinto d'immumerabili giri. Chi ti misura, se non è il braccio dell'eternità? [...] Gigante mai [...]. Mai oceano [...]. Mai, mai inimmaginabile mai [...]. O mai martirio della nostra mente, o mai carnefice del nostro cuore⁵⁹.

Vi si scorgono alcune parole scritte a lettere di fuoco. — Leggetele! [...] Inferno e mai! inferno e mai! — Ah non leggete solamente, ma imprimatevele profondamente nel cuore: Inferno e mai! Inferno e mai [...]. Oh inferno e mai a quanti e quanti hai cavato i capricci dal capo e le bizzarrie dal cuore! Oh inferno e mai, quanti giovani nobili hai staccati dalle corti [...]. Oh inferno e mai, quanti peccatoracci hai strappati dalle mani del diavolo [...]. Quanti gran santi gettarono per fondamento della loro santità queste due sole parole: Inferno e mai! Inferno e mai!⁶⁰

La personificazione del *mai* avviene non solo perché i due predicatori gli rivolgono direttamente la parola, interrogandolo o appellandolo, ma anche perché è identificato con un «gigante» o un «carnefice» e gli viene attribuita capacità d'azione («a quanti e quanti hai cavato i capricci», ecc.). Non a caso, tra l'altro, si sceglie la figura della prosopopea che in retorica rientra nell'ambito dell'*evidentia*, utile ad aprire ulteriormente le proprie parole all'interlocutore⁶¹. È singolare però che in questo caso si personifichi una parte del discorso, e si crei così una sorta di metafigura. Il procedimento è abbastanza evidente nell'esempio di san Leonardo, dove all'inizio e alla fine del passo si dice chiaramente di riferirsi a parole, anzi a «parole scritte», che vengono a un certo punto unificate e identificate in una sola entità, come dimostra chiaramente l'uso del verbo al singolare nonostante il doppio soggetto («Oh inferno e mai a quanti e quanti hai cavato... hai staccati», ecc.).

Sul piano delle sofferenze fisiche la fantasia dei predicatori aveva ancor più modo di sbizzarrirsi, anche perché l'amplificazione poteva avvenire prendendo in considerazione tutti e cinque i sensi, che erano singolarmente colpiti da pene specifiche: i sermoni e i pulpiti si riempiono così senza alcun ritegno di urla e stridori di catene che straziano l'udito, di «laidissime puzzure e schifozze», d'«immondezze» e «fetori»⁶² che tormentano l'odorato, di liquami e carni putride che offendono la gola e così via⁶³:

veggo, dico, la loro *vista* accecata da pianti disperati, da densissimo fuoco, da tenebre palpabili, da visaggi di demoni e di larve [...] veggo, dico, il loro *odorato* ammorbato dal fetore di tutte le cloache del mondo, che vanno laggù a colare, e dalla puzza de'

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 149-50.

⁶⁰ LEONARDO DI PORTO MAURIZIO, *Prediche delle Missioni* cit., p. 162.

⁶¹ Cfr. H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, Madrid 1967, II, pp. 234, 242-45.

⁶² A. BIANCHETTI, *Quaresimale secondo distinto in discorsi cinquantatré*, Milano 1672, I, p. 406; LEONARDO DI PORTO MAURIZIO, *Prediche delle Missioni* cit., p. 165.

⁶³ Per un'attenta descrizione dell'inferno barocco, in cui molto si insisteva sulle pene olfattive e sull'oppressione della carne, cfr. P. CAMPORESI, *La casa dell'eternità*, Milano 1987; e si veda, sulle pene che colpiscono i cinque sensi, E. NOVI CHAVARRIA, *La mise en scène de la faute* cit., p. 102.

cadaveri di tanti dannati, ognuno de' quali basterebbe ad appestare il mondo [...] veggo, dico, che il loro *gusto* si pasce di solfo e di lezzo, si abbevera di fiele e di assenzio [...] veggo, dico, che il loro *udito* si assorda con gli urli, colle maledizioni, colle bestemmie di tanti condannati. Veggo, finalmente, il *tatto* di tanti delicati sensuali martirizzato in tutte le membra arrostitite, scorticcate, trinciate, sconquassate con fiamme, con pugnali, con ruote e con catene⁶⁴.

Gli effetti più forti si raggiungono descrivendo i tormenti della carne, che danno la possibilità, o forse impongono la necessità, di nominare il più gran numero possibile di parti del corpo umano, in una misura difficilmente rintracciabile in un testo letterario:

Arriva un condannato all'inferno [...] squarcialo, trincialo, cacciagli il ferro in *gola*, tiragli la *pelle in capo* [...]. Hor tu contempla gli stracci di quella *pelle*, gli squarci di quelle *carni*, che stracciati i *nervi*, che lacerate le *viscere* [...]⁶⁵.

chi lo prende pel *collo*, chi gli divora gli *occhi*, chi gli straccia le *viscere*, che gli rode il *cuore*, chi gode di calpestarlo co' piedi facendogli soffrire mille morti ad ogni colpo, senza però morire⁶⁶.

entra [il fuoco] tra *pelle e carne*, tra carne ed *ossa*, anzi in ogni *poro della sua pelle*, in ogni fibra della sua carne, in ogni punto dell'*ossa*; scorre per le *arterie* col *sangue*, si mescola co' gli altri *umori* del corpo, riempie ogni *vaso*, ogni *ventricolo*⁶⁷.

E il punto più alto viene forse raggiunto laddove si narra delle torture inflitte realmente in vita ad alcuni condannati, per poter poi concludere che si tratta di ben poca cosa rispetto all'inferno:

Dunque rispetto all'inferno sarà una burla quella crudele invenzione praticata nell'Inghilterra, ove s'applica sul nudo *ventre* del misero condannato un esercito di rospi e altri simili animali, sopra i quali, coperti con una gran conca di rame, si accende fuoco sì cocente, che quelle bestie inferocite stracciano il *corpo* del reo per fuggire dal fuoco [...]. Sarà una burla quel supplicio dato in Francia all'uccisore di Enrico Quarto, supplicio tanto inaudito, poiché il reo fu posto sopra d'un palco nella gran piazza, e ivi lentamente con forbici roventi attanagliato nelle *gambe*, *coscie*, *braccia* e *petto*: indi nelle pieghe fatte dalle tanaglie si buttasse oglio, piombo e zolfo bollentissimo: la *mano* poi infame, tenendo il cortello proditorio, sopra un fuoco sulfureo fu fatta lambiccare, fino a rimanere le *ossa* sole ignude: il *corpo* poi da quattro cavalli squarciato fu consumato nelle fiamme [...]. Burla dunque altresì sarà quel macello, che nell'Olanda fu fatto di chi ferì con archibugiata Guglielmo principe d'Oranges. Vedesi sospeso il reo da' *nodi de' pollici* delle *mani* con cento libbre di piombo appese a' *pollici de' piedi*, e con orrore rimiravasi da manigoldi spietatamente flagellato piovèr *sangue*. Indi deposto dal doloroso eucolo, sottentrò ad esser martirizzato con acute cannette sotto le *ugne*. Legato poi ad un palo diè la *mano* tra due lamine di ferro infocate ad arrostitire con le *ossa* medesime, sì che il fetore ammorbava tutta la piazza, e per ultimo squarciati a pezzetti la *carne* con tanaglie acute, apertoli con un coltello il *petto*, cavate col *cuore* le *viscere*, fu quell'avanzo di cadavero in quattro pezzi spaccato⁶⁸.

⁶⁴ L. SINISCALCHI, *Quaresimale*, Venezia 1773⁵, p. 114.

⁶⁵ E. ORCHI, *Prediche quaresimali* cit., p. 149.

⁶⁶ LEONARDO DI PORTO MAURIZIO, *Prediche delle Missioni* cit., p. 166.

⁶⁷ A. I. SAGRAMOSO, *Quaresimale. Opera postuma*, Venezia 1764, p. 120.

⁶⁸ [M. A. FRANCHINI], *Pratica delle missioni del padre Paolo Segneri* cit., p. 68.

La terminologia adoperata per il corpo umano non è certo inusuale; il *petto*, le *braccia*, le *mani* ricorrono normalmente, sia pure in contesti differenti, anche in testi di diversa natura, e numerosi sono gli esempi letterari che ne autorizzano l'uso. Alcuni termini però, come *nervi*, *pollice*, *poro*, e ancor più *arteria*, *vaso*, *ventricolo* sembrano attinti direttamente dal linguaggio scientifico⁶⁹, anche se è soprattutto l'accumulo ostentato di un certo lessico, più che la rarità del suo uso, a ottenere l'effetto.

Anche la scelta dei verbi è molto attenta e, tranne nel caso di *lambiccare*, ancora una volta attinta dal linguaggio scientifico⁷⁰, sembra attingere ai lessici apparentemente più innocui della cucina e dei mestieri (*trinciare*, *squarciare*, *scorticare*, *stracciare*, *attanagliare*, *spaccare*). Tutti però denotano azioni violente, e non per nulla *attanagliare* è attestato per la prima volta in Domenico Cavalca, dove già compare con il significato di 'mettere al supplizio i rei stringendo le loro carni con tenaglie'⁷¹.

C'è da osservare inoltre che i predicati riferiscono sempre azioni inflitte ai dannati, e non esprimono mai direttamente le loro sensazioni; mancano cioè, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, i *verba sentiendi*, come *vedere* o *sentire*, che sono utilizzati invece per aprire queste descrizioni: «*Sentite* che gridi»; «*Hor tu contempla*»; «*Mirate* che chaos». La vista era per sant'Ignazio di Loyola il senso più importante e privilegiato per poter percepire gli errori umani, e allo stesso tempo cogliere il trionfo di Dio⁷². I verbi che le si riferiscono sono infatti rivolti all'ascoltatore, perché senta e provi con la sua immaginazione ciò di cui il dannato non può più liberarsi.

Molte di queste raffigurazioni, che talvolta rasentano l'esercizio di bravura, rispecchiano il gusto letterario dell'epoca, ma esse si protraggono a lungo nel Settecento e sono parte integrante delle prediche di missione rivolte al popolo. Rimane innegabile che in questi casi la lingua della predicazione riusciva a raggiungere effetti di grande espressività senza dover ricorrere al dialetto, ma semplicemente con l'enfatizzare e ampliare una certa parte del lessico in modo autonomo rispetto ai modelli letterari. La lingua non è certamente stravolta nelle sue strutture; resta sostanzialmente aderente al toscano letterario, ma viene in qualche modo potenziata, perché sia in grado di trasmettere, tra l'altro, anche la paura.

⁶⁹ Nel GDLI per *nervo*, *pollice* e *poro* (XI, pp. 377-78; XIII, pp. 782-83 e 914-16) si forniscono nella gran parte esempi tratti da testi specialistici, e ancor più gli esempi riportati per *arteria* (I, p. 709) provengono esclusivamente da testi scientifici, con una sola eccezione rappresentata dal Marino, del quale però si cita un passo dalle *Dicerie sacre* (cfr. § 4.4).

⁷⁰ GDLI, VIII, pp. 705-6.

⁷¹ DELI, I, p. 86.

⁷² Cf. J. A. MARAVALL, *La cultura del Barocco. Análisis de una estructura histórica*, 1975 (trad. it. *La cultura del Barocco. Análisis di una struttura storica*, a cura di A. Battistini, Bologna 1985, pp. 413-32).

5. La religiosità femminile tra il silenzio e la parola.

5.1. La mediazione del volgare.

La Chiesa ha avuto spesso un atteggiamento ambivalente verso lo sviluppo della religiosità femminile: per alcuni aspetti sembrerebbe aver ostacolato o almeno non aver favorito la formazione di una cultura teologica tra le donne e anzi parrebbe avere scoraggiato apertamente una qualsiasi attività intellettuale del pubblico femminile. Domenico Cavalca, rivolgendosi idealmente a una donna nella premessa al volgarizzamento dell'*Epistola di san Girolamo ad Eustochio*, la esorta a non lasciar mai trasparire tracce del proprio sapere: «pregoti ancora, che tu non vogli parere, né mostrarti troppo savia, né letterata, massimamente de' libri poetici, e filosofici, né studj di parlar composto, e per ritmi, e motti»¹; e ancora molti secoli dopo Leonardo di Porto Maurizio, in una raccolta di preghiere compilata per le religiose, indica nel totale silenzio l'unica fonte di virtù: «Che disordini non nascono dalla loquacità? [...] se farete l'esame la sera, troverete che quasi tutti i difetti di quel giorno sono provenuti dalla lingua»².

Nello stesso tempo però, laddove per secoli la mentalità collettiva occidentale aveva ritenuto giusto amministrare con grande parsimonia la lettura delle donne, la Chiesa ha rappresentato spesso per loro l'unica spinta verso la parola scritta; lo stesso Cavalca a conclusione del suo discorso nell'*Epistola di san Girolamo ad Eustochio* restringe la condanna allo studio dei libri profani, e spinge piuttosto la sua lettrice verso la profondità dei testi devoti³. Ma anche Leonardo di Porto Maurizio, nella stessa raccolta di preghiere, pone come corrispettivo al silenzio, per una vita virtuosa, l'ascolto delle prediche e la lettura di opere edificanti, dal momento che come la parola anche l'ignoranza potrebbe essere fonte di peccato⁴. Del resto, se è vero che il divieto per i frati domenicani di farsi ricopiare libri religiosi dalle suore denota la volontà di limitare la conoscenza di contenuti troppo elevati⁵, è anche vero che proprio dai Domenicani proviene una delle più alte figure della religiosità femminile, quella di santa Caterina da Siena.

D'altra parte la Chiesa ha spesso affidato proprio alla religiosità femminile la cura vigile della salvezza spirituale nella famiglia. Una prova significativa emerge dai tre processi di santificazione (1440, 1443, 1451) di Francesca Romana,

¹ D. CAVALCA, *Volgarizzamento del dialogo di san Gregorio e dell'epistola di san Girolamo ad Eustochio* cit., pp. 411-12.

² LEONARDO DI PORTO MAURIZIO, *Manuale sacro ovvero raccolta di varie divozioni proprie d'una religiosa che aspira alla perfezione*, Lucca 1752¹, pp. 18-19; cfr. inoltre per la condanna dei gruppi ereticali che avevano consentito alle donne sia la predicazione sia il commento alle Scritture, v. COLETTI, *Parole dal pulpito* cit., pp. 29 sgg. e la bibliografia ivi citata; si veda infine sull'argomento C. CASAGRANDE (a cura di), *Prediche alle donne del secolo XIII. Testi di Umberto da Romans, Gilberto da Tournai, Stefano di Borbone*, Milano 1978.

³ D. CAVALCA, *Volgarizzamento del dialogo di san Gregorio e dell'epistola di san Girolamo ad Eustochio* cit., p. 412.

⁴ LEONARDO DI PORTO MAURIZIO, *Manuale sacro ovvero raccolta di varie divozioni* cit., pp. 7 e 17.

⁵ Cf. H. GRUNDMANN, *Religiose Bewegungen im Mittelalter* cit., trad. it. p. 298, e v. COLETTI, *Parole dal pulpito* cit., p. 30.

i cui testimoni sono rappresentati per due terzi da donne; esse si dimostrano attive custodi della salute e dell'anima degli uomini, che al contrario compaiono nei processi solo in veste di miracolati e di persone di poca fede⁶.

Proprio la vicenda di santa Francesca Romana (1384-1440) conferma l'adesione alla parola scritta anche da parte di donne meno colte, e in particolare fornisce un'importante testimonianza sulla mediazione esercitata dal volgare tra cultura della Chiesa e cultura popolare. Francesca Romana visse e svolse la sua attività a Roma, dove fondò una comunità di donne laiche, riunite presso la casa di Tor de' Specchi. La sua esperienza religiosa si legò all'ordine monastico riformato dei Benedettini olivetani, ma vi furono anche contatti con il movimento dell'Osservanza francescana⁷. È al risveglio religioso promosso dall'Osservanza, come già accennato (cfr. § 3.2), e alle comunità legate a questo movimento che si deve una grande fioritura di letteratura devota in volgare, dove sono centrali i contenuti di tipo mistico, ma sono scarse, per il loro carattere popolare, le cure per l'aspetto retorico e linguistico dei testi. È significativa infatti la scelta di adottare per lo più i volgari locali; queste comunità erano spesso geograficamente distanti tra loro, ma aperte a modelli che provenivano da lontano. «Il canale dell'osservanza permette dunque l'avvio di un processo di diffusione di testi marcati localmente dal punto di vista linguistico, che riscuotono l'interesse di lettori lontani; ne risulta una compenetrazione di dialetti diversi»⁸.

In particolare sono scritte in romanesco le *Visioni di santa Francesca Romana*, compilate dalla sua guida spirituale, Giovanni Mattiotti, che raccoglie così i miracoli e le visioni della santa. La religiosità di Francesca è certamente di tipo popolare, permeata di credenze ingenuie sull'aldilà, ma i suoi accenti mistici sono legati alla nuova sensibilità del secolo. Non era dotata di grande cultura, anche se era in grado di leggere testi sacri in volgare; l'estrema difficoltà della scrittura non le permise di comporre il diario della sua esperienza interiore, che venne pertanto affidato al sacerdote Mattiotti⁹.

In una lingua molto vicina alla *coìnè* padana, ma più sbilanciata verso il polo dialettale, scrive invece Caterina Vegri (1413-63), che pure ebbe con il movimento dell'Osservanza diversi contatti. Caterina, a differenza di Francesca Romana, aveva ricevuto una buona istruzione; era nata a Bologna e la sua famiglia era divenuta ricca e influente a Ferrara, presso la cui corte le era stato consentito di formarsi un'educazione letteraria. A tredici anni entrò a far parte della comunità laica del Corpus Domini, e dopo qualche tempo scelse come confessore un frate osservante, probabilmente per la devozione portata a san Bernardino

⁶ Cfr. A. ESCH, *Tre sante ed il loro ambiente sociale a Roma; santa Francesca Romana, santa Brigida di Svezia e santa Caterina da Siena*, in D. MAFFEI e P. NARDI (a cura di), *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano* cit., pp. 89-172, in particolare a p. 92.

⁷ Cfr. F. BRUNI, *Appunti sui movimenti religiosi* cit., pp. 14 sgg., e ID., *L'italiano. Elementi di storia della lingua e della cultura*, Torino 1984, pp. 55 sg.

⁸ ID., *Appunti sui movimenti religiosi* cit., p. 4.

⁹ *Ibid.*, p. 15, e pp. 9-14 per la figura di Smeralda Calafato (1434-86), appartenuta all'Osservanza siciliana, la cui vita, per invito del monastero di Santa Lucia in Foligno, venne narrata da alcune sue compagne siciliane nella *Leggenda della beata Eustochia*. Questo testo, anche per varie vicende redazionali, presenta caratteristiche interregionali più decise.

da Siena, che ella aveva forse ascoltato a Ferrara¹⁰. Dopo molte pressioni esterne da parte delle istituzioni ecclesiastiche la comunità venne regolarizzata e inserita nell'Ordine delle Clarisse; la trasformazione però non fu indolore e sembrò risentire delle dispute che in quegli anni travagliavano conventuali e osservanti. Caterina divenne un punto di riferimento per le sue compagne, e soprattutto ricoprì per molto tempo il ruolo di maestra delle novizie. Il travaglio vissuto nella difficile regolarizzazione della comunità e la responsabilità profonda e sofferta nei confronti delle altre consorelle si rispecchiano nella sua opera principale, le *Sette armi spirituali*, scritta nel 1438, e riveduta tra il 1450 e il 1456. Caterina vi illustra, con un tono didascalico da attribuire al suo compito di maestra, le armi indispensabili della battaglia spirituale, ma, come nella gran parte degli scritti religiosi femminili, dedica una parte cospicua al racconto autobiografico. Da qui deriva uno dei motivi più ripetuti nelle *Sette armi*, quello dell'obbedienza, per la vittoria della quale ella stessa ha affrontato ardue battaglie interiori:

Ma tornando al nostro proponimento, passato ancora alquanto tempo, senpre li creseva questa bataglia, e mai non ristete però de portare amore e reverenzia e anche de obedire la sua mazore in tute cose; né anche se ritrovò esser pertinace né ostinata nel suo parere; anzi, per non consentire a quello, senpre era in grande bataglia e amaritudine; in tanto che per la multitudine delle lacrime, le quale abundava in tanta copia, che se Dio per grazia non li avesse conservata la vista, a essa pareva impossibile che li occhi non li fosse discolati nel capo...¹¹.

La prosa delle *Sette armi*, di cui si conserva l'autografo, è caratterizzata da una sintassi piuttosto chiara, talvolta un po' dura, ma mai contorta; la fonomorfologia invece è spesso contraddistinta, come si diceva, dai fenomeni del dialetto bolognese. Anche nel brano riportato si può notare la frequente omissione delle doppie (*bataglia, ristete, tute, ecc.*), l'uso della sibilante al posto della palatale (*creseva*), il passaggio di *g a z* in *mazore*, e il plurale in *-e di le quale* (non esclusivamente attribuibile all'area settentrionale). Tuttavia sono presenti nell'autografo numerose correzioni, quasi tutte di tipo linguistico¹², che vanno sempre in direzione del toscano e ancor più del latino. Nello stesso passo infatti si possono osservare alcuni latinismi, come *reverenzia, amaritudine, copia, abundava* e *obedire* (dove la conservazione della scempia presenta un punto di confluenza tra latino e dialetto). Il volgare di Caterina pertanto tende a superare la realtà locale e si pone nella stessa direzione percorsa in quegli anni dagli scrittori della corte ferrarese.

5.2. L'imposizione della scrittura e il piacere di leggere.

La partecipazione femminile alla vita religiosa non venne certo meno con il rinnovamento della Chiesa avviato dalla Riforma tridentina; si può dire anzi che gli scritti di donne legate all'istituzione ecclesiastica da vincoli di voti o da una

¹⁰ Cfr. S. SPANO, *Per uno studio su Caterina da Bologna*, in «Studi medievali», XII (1971), pp. 713-759; e G. POZZI e C. LEONARDI (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova 1988, pp. 261 sgg.

¹¹ C. VEGRI, *Sette armi spirituali, ibid.*, p. 268.

¹² *Ibid.*, p. 694.

semplice adesione formale si vadano da questo momento in poi intensificando. In tutti i loro testi però, siano essi prodotti da donne dotate di una certa cultura, come Teresa d'Ávila, o quasi analfabete come Angela Mellini (1664 ca. - 1707 ca.), si riscontra un motivo comune: tutte affermano l'incapacità di scrivere, e soprattutto assicurano che solo per volontà d'altri si sono assoggettate a un compito così alto. Già Francesca Romana dichiarava che l'esortazione a narrare la propria vicenda era venuta dalla visione del demonio che sotto le sembianze del Mattiotti l'aveva incitata a scrivere; ma ancora dopo secoli, nell'autobiografia di una grande santa non italiana, Teresa d'Ávila, ritornerà la stessa affermazione. Teresa rivela che la relazione della sua vita le era stata ordinata dai confessori e da tempo chiesta da Dio, ma aggiunge anche: «io non avevo il coraggio di scriverla»¹⁵. È ancora, nelle *Meditazioni sul Cantico dei Cantici*, dice di voler esporre quanto Dio le ha rivelato sul significato di alcune parole di Salomone, solo per seguire «il parere di persone» cui deve «obbedienza», e raccomanda alle proprie consorelle di non arrovellarsi troppo la mente, giacché «molte cose non sono fatte per le donne, e neppure per gli uomini»¹⁶. Non c'è uno solo degli scritti religiosi femminili in cui non si faccia questa precisazione, giustificata peraltro da un dato storico: era prassi che direttori e prelati imponessero alle donne da loro seguite, e protagoniste di una particolare esperienza mistica, la stesura di un'autobiografia. Il racconto della propria vita o dei propri sentimenti interiori non era pertanto frutto di una libera scelta, e spesso ne venivano condizionate anche le modalità: le parti su cui soffermarsi erano quelle relative ai fenomeni fisici, psichici e spirituali, di cui meglio si doveva seguire l'evoluzione¹⁷. In questa prospettiva è facile capire come gli scritti religiosi femminili siano rappresentati per lo più da lettere e autobiografie, generi meno frequenti nell'ambito del misticismo maschile, tranne nel caso in cui si trattasse di uomini dotati di non grande cultura. Sono generi infatti dove è possibile tralasciare gli argomenti speculativi e affidarsi completamente all'ondata dei propri sentimenti: nei testi religiosi femminili cioè è ancor più circoscrivibile quel dato comune agli scritti dei mistici e dei santi di un annullamento totale dell'io¹⁸ e anche dell'io narrante, che è in grado di parlare solo per opera di altri. Del resto soltanto un'imposizione sentita come superiore poteva oltrepassare le barriere che storicamente separavano le donne dalla parola scritta, e l'aperta denuncia nei testi femminili di una scrittura per volontà d'altri non è solo un gesto d'obbedienza e di umiltà, ma anche l'ammissione di quanto sia difficile scrivere per propria scelta, soprattutto quando non si è ricevuta un'istruzione adeguata per farlo.

¹⁵ TERESA D'ÁVILA, *Libro de su vida*, 1562 (trad. it. di I. A. Chiusano, *Vita*, Milano 1990², p. 9).

¹⁶ EAD., *Meditaciones sobre los Cantores* (trad. it. di A. Morino, *Meditazioni sul Cantico dei Cantici*, Palermo 1990, pp. 10 e 11); è giusto osservare però che ella indica come rimedio a uno scarso intelletto il «darsi molto alla lettura», cosa che nella *Vita* dichiara essere stata la sua occupazione preferita (*Libro de su vida* cit., trad. it. p. 28).

¹⁷ Cfr. G. POZZI, *L'alfabeto delle sante*, introduzione a G. POZZI e C. LEONARDI (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane* cit., pp. 21-42, in particolare a p. 35.

¹⁸ Cfr. G. POZZI, *Patire e non potere nel discorso dei santi*, in «Studi medievali», XXVI (1985), pp. 1-52.

È questo il caso di Caterina Paluzzi (1573-1645), le cui difficoltà nella scrittura vengono sottolineate dal cardinale Federico Borromeo nelle lettere indirizzate. Caterina era nata a Morlupo, presso Roma; non aveva frequentato alcuna scuola, e aveva invece appreso l'arte della tessitura. Entrò nelle Terziarie domenicane e nel 1620 fondò nel suo paese d'origine un monastero appartenente a quest'ordine¹⁹. Fu ispirata dal modello di santa Caterina da Siena, e il racconto del suo primo incontro con la santa è particolarmente interessante per studiare l'accostarsi di un'analfabeta al mondo della cultura religiosa. Ella riferisce di averne sentito parlare da un giovane che aveva studiato a Siena, e la sua ingenua ignoranza la porta a credere che santa Caterina sia ancora viva. L'incontro con il suo nuovo padre confessore le svela la realtà dei fatti, ma il desiderio di conoscere la vita di una così grande santa le dà la spinta necessaria per imparare a leggere, anche se con grande sforzo e sacrificio:

et da lui in tese che s. Caterina era morta et persa di speranza di poterli parlare me vende voglia dimparare di legere la sua vita, ma per li mei peccati non sebbe mai chi me imparassi et me metteva con la santacroce [l'alfabeto] in mano la nocte che il giorno non haveva tempo a piangere et chiamare lei che meimparassi et così cominciai a chiamare li ragazzi che me imparassino a cognoscere le lettere²⁰.

La lingua di Caterina ha i caratteri tipici riscontrabili nei testi dei semicolti: lo dimostrano le difficoltà nella grafia, i relativamente pochi tratti dialettali (come l'ipercorretto *vende* o il pronome atono *me* e il possessivo *mei*), le incertezze morfologiche delle uscite verbali (*in tese* 'intesi'; *chi me imparassi* 'chi mi insegnasse'), la sintassi elementare e lo stile contrassegnato da numerose ripetizioni: si noterà, nel brano riportato, il ritorno frequente del verbo *imparare*, usato anche con il significato di 'insegnare'.

Questa scarsa abilità nell'adoperare la lingua italiana viene notata e rimproverata, come si accennava, dal cardinale Borromeo che Caterina conobbe in occasione di una sua visita a Roma nel 1610. Egli tenne con lei un'assidua corrispondenza, e in una sua osservazione sulla lingua della Paluzzi si può cogliere quale incitamento alla lettura e alla scrittura venisse alle classi popolari dalla frequentazione delle gerarchie ecclesiastiche:

Però parla chiaro. Vedo che non sai scrivere: non dico quanto al carattere, ma dico quanto alle parole che male sai proferire, né comporre insieme; però io voglio che tu legga per un mese, ogni dì, un poco del Granata, ovvero altro libro spirituale, et osserva, in quelli come scrivono le parole. Vedi, se hai da filare conviene che habbi la cocchia; se hai da cucire devi avere il filo. Se hai da scrivere almeno devi tanto sapere, che possi farti intendere, et scrivere tutte le lettere che vanno in una parola, acciò si intenda [...]. Ricordati di scrivere un poco più spesso: et quando ricevi lettere mie, rispondi presto et siano lunghe²¹.

¹⁹ Cfr. G. ANTONAZZI, *Caterina Paluzzi e la sua autobiografia (1573-1645). Una mistica tra san Filippo Neri e Federico Borromeo*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», VIII (1980), volume unico.

²⁰ *Ibid.*, p. 172.

²¹ *Ibid.*, p. 276.

Ancor piú efficace come esempio di questa spinta alla scrittura oltre ogni ostacolo è il caso di Angela Mellini, una veggente bolognese vissuta nella seconda metà del XVII secolo²⁰. Imparò i primi rudimenti della scrittura dal suo confessore Evangelista Biffi, ma le sue competenze linguistiche rimasero sempre molto lacunose, al punto che talvolta i suoi testi presentano i caratteri dell'agrammaticalità e dell'asintatticità: gli ostacoli incontrati dalla Mellini superano cioè i limiti della dialettofonia e rendono talvolta oscuro il dettato²¹.

Accanto alle donne introdotte alla cultura scritta e alla lingua piú elevata dalla spinta religiosa sarebbe ingiusto tacere di altre figure femminili, vittime questa volta di quell'atteggiamento diffidente che la Chiesa aveva contemporaneamente nutrito²², o forse, meglio ancora, vittime della pastorale della paura. È ben noto infatti che tra gli emissari di Satana da stanare e sconfiggere erano spesso annoverate le streghe, condannate il piú delle volte, anche dalla mentalità collettiva, soltanto per aver male amministrato il proprio sapere popolare. Non ci sono pervenute testimonianze scritte delle presunte rappresentanti del demonio, ma almeno in un caso fortunato e singolare ci è stato tramandato da un verbale giudiziario un breve testo in cui la strega Bellezze Ursini da Collevocchio confessa i propri misfatti. Il processo contro di lei si tenne prima del Concilio di Trento, e con tutta probabilità intorno al 1527-28; Bellezze venne sottoposta alla tortura, in seguito alla quale decise di rivelare tutto quanto potesse evitarle ulteriori sofferenze, stando secondo il consiglio del suo «pricuratore» una confessione scritta²³. Il tenore del racconto, i fatti del tutto immaginari e i particolari fantasiosi delle sue pratiche col diavolo lasciano ben intendere come anche in questo caso la scrittura scaturisca da un'imposizione, ma da un'imposizione ben piú drammatica che vedeva come contropartita la fine dell'esistenza.

La lingua di Bellezze, rispetto alle altre testimonianze, è molto piú caratterizzata in senso locale; questo lascia supporre l'assenza di qualsiasi aspirazione verso un livello piú alto. Eppure nelle sue confessioni Bellezze fa un suggestivo paragone tra l'apprendimento della stregoneria e quello della lettura e della scrittura, secondo il quale «chi impara la lettera se dà el principio delo leiere e delo scrivere», ma poi desidera imparare sempre di piú, fino al punto che non ne vedrà mai «lu fonno»²⁴. Fu forse proprio quest'ansia di sapere non sorvegliata, non incanalata che condannò la povera donna al destino di una strega.

D'altro canto, come si è visto, la Chiesa incoraggiava la lettura delle donne, e talvolta destinava loro un'apposita letteratura edificante, che raggiungesse at-

²⁰ L. CIAMMITTI, *Una santa di meno. Storia di Angela Mellini, cucitrice bolognese (1667-17...)*, in «Quaderni storici», XIV (1979), 41 (*Religioni delle classi popolari*), pp. 603-39 e A. PETRUCCI, *Nota sulla scrittura di Angela Mellini, ibid.*, pp. 640-43.

²¹ Cfr. G. POZZI e C. LEONARDI (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane* cit., pp. 542 sgg.

²² Sulla figura della donna così come emerge nei predicatori posttridentini, cfr. E. NOVI CHAVARRIA, *Ideologia e comportamenti familiari nei predicatori tra Cinque e Settecento. Tematiche e modelli*, in «Rivista storica italiana», C (1988), pp. 679-723.

²³ Cfr. P. TRIFONE, *La confessione di Bellezze Ursini «strega» nella campagna romana del Cinquecento*, in «Contributi di filologia dell'Italia mediana», II (1988), pp. 79-182, alle pp. 79-87.

²⁴ *Ibid.*, p. 148.

traverso il piacere di leggere lo scopo di guidare i loro principî morali. Le donne rappresentavano probabilmente una grossa fetta del pubblico di lettori cui si indirizzava, all'interno dell'ampio panorama del romanzo barocco, il sottogenere del romanzo spirituale. Gli autori di questi testi attingevano a diverse fonti, prima di tutto alla Scrittura, ma anche alle agiografie e ai martirologi, che venivano riscritti con moduli piú marcatamente narrativi²⁵. Il romanzo spirituale si presentava come un *exemplum* dilatato; si sceglieva infatti nella totalità dei casi un personaggio la cui vita e i cui pensieri potessero essere esemplari per il lettore, al fine di ottemperare al triplice scopo di *delectare, docere, suadere*, dimostrando che la virtù era la vera protagonista di queste vite memorabili.

Una delle costanti di questo genere letterario, tuttavia, era l'atteggiamento tendenzialmente misogino, in base al quale le donne erano spesso la causa dei peccati maschili, e anche le figure femminili migliori erano in qualche modo vittime della loro intrinseca debolezza. Una posizione diversa sembra registrarsi in un'opera del Settecento espressamente destinata alle donne, quella di Eriprando Giuliani (1748-1805), *Le donne piú celebri della santa nazione*, che potrebbe ascrivere, piú che all'oratoria, al genere della narrativa sacra²⁶. Il Giuliani infatti espone una versione romanzata degli episodi biblici relativi alle piú importanti «eroine» delle Scritture e sceglie per il proprio racconto uno dei piú usuali modelli adottati per le novelle: immagina cioè di trovarsi in conversazione con alcune signore, dalle cui parole prende di volta in volta spunto, durante la conversazione, per una nuova storia.

Anche qui, come nel romanzo spirituale, il pretesto per questo genere di narrazione proviene dalla constatazione che la letteratura profana è vana e pericolosa soprattutto per le donne, perché diletta ed eccita la fantasia senza insegnare nulla; e ancora, come nel sottogenere del romanzo barocco, l'esposizione degli avvenimenti si interrompe di frequente per dare spazio a lunghe considerazioni di tipo morale e all'illustrazione delle regole sociali che il buon comportamento femminile deve rispettare. Qui però l'atteggiamento dell'autore verso le protagoniste femminili è senz'altro piú benevolo, anche se spesso il suo tono è esageratamente accondiscendente; egli per esempio include tra le sue storie quella di Eva, che da sempre era stata il simbolo del peccato femminile, osservando che se molto in lei meritava biasimo, molto ancora era degno di lode²⁷.

Il Giuliani si propone di rendere piú avvincente la lettura, e carica pertanto gli episodi biblici di particolari romanzati, ricorrendo spesso a un dialogato immaginario. Inventava tra l'altro le possibili parole che Eva avrebbe pronunciato ad Adamo subito dopo la sua creazione, privandole di tutta la gravità che ci si aspetterebbe da un testo sacro e trasformandole quasi in un dialogato galante:

La maestà della vostra fronte m'annunzia, è vero, un signore, ma la dolcezza de' vostri occhi promettemi insieme un amico; apresi la bocca vostra al comando, ma scher-

²⁵ Cfr. M. MUSCARIELLO, *La società del romanzo. Il romanzo spirituale barocco*, Palermo 1979.

²⁶ Ma cfr. L. BOLZONI, *Oratoria e prediche* cit., p. 1070.

²⁷ Cfr. E. GIULIARI, *Le donne piú celebri della santa nazione. Conversazioni storico-sacro-morali*, Verona 1797, pp. 105-6.

za nell'atto medesimo sulle vostre labbra il sorriso; se l'una mano si stende ad accennarmi il cammino, piegasi l'altra a reggere il debil passo; se la sublimità dell'animo vostro, che spira dalla persona, mi dice sono il padrone del mondo, la soavità dello stesso spira non meno a soggiungermi sono il tuo sposo²⁸.

Si passa pertanto dalle osservazioni sulla virtù delle protagoniste femminili alla narrazione dettagliata dei loro sentimenti amorosi, dai reali riferimenti biblici alle descrizioni immaginarie di particolari del tutto irrilevanti ai fini dell'azione. Queste sembrano quasi anticipare le descrizioni minuziose e superflue, che servivano a dilatare il tessuto narrativo, dei futuri romanzi d'appendice, con i quali il Giuliani condivide l'intento di favorire la lettura delle donne.

6. *Lingua pura, dialetto, lingua di comunicazione.*

Il dibattito linguistico così come riproposto dal purismo coinvolge anche la lingua della predicazione: l'abate Cesari se ne occupò esplicitamente in tre brevi scritti premessi rispettivamente alle *Lezioni storico-morali* (1815), alle *Odi di Q. Orazio Flacco messe in rime toscane* (1817) e al tomo V della *Vita di Gesù Cristo e la sua religione* (1817-19)¹. Nel primo, in particolare, il Cesari, dilungandosi a difendere il proprio genere di oratoria, dice di approvare in pieno le teorie del latinista e filologo Natale Dalle Laste (1707-92) e di aderire alle idee da lui espresse a proposito dell'oratoria sacra.

Il Dalle Laste sembra in realtà anticipare alcune delle posizioni puristiche, giacché egli invita il predicatore a uno studio serio e assiduo delle lingue e in particolare dell'italiano, che tra «tante maniere lombarde» e francesi, va purtroppo perdendo «l'antico stile degli aurei scrittori»². Per ottenere i risultati più efficaci il sacerdote dovrà prima di tutto dotarsi di strumenti grammaticali e quindi apprendere le regole esposte dal Buommattei, dal Salviati, dal Cinonio e dal Bartoli, e subito dopo dovrà scegliere i classici su cui esercitarsi, che non potranno non essere tratti dagli antichi toscani del Trecento e del Quattrocento. L'eloquenza sacra infatti ha bisogno di una lingua semplice e «schietta», così come solo gli scrittori di questi secoli possono offrirgliela, laddove nel Cinquecento il Bembo, il Casa, lo Speroni erano stati spesso «troppo ricchi» e «artificiosi»³.

Il Cesari riprende queste posizioni e, coerentemente con le proprie teorie, propone di adottare anche per la predicazione la lingua del secolo d'oro e di ricorrere soprattutto all'esempio del Passavanti. Contro chi sostiene che la lingua del Trecento è assolutamente inadeguata per esporre con chiarezza la dottrina al popolo, egli rammenta di aver sempre evitato le voci più arcaiche e ormai

²⁸ *Ibid.*, p. 108.

¹ Sono ora raccolti, sotto il titolo di *Autodifesa linguistico-oratoria*, in A. CESARI, *Maria, i santi e benefattori insigni. Sermoni inediti o sparsi*, a cura di G. Guidetti, Reggio d'Emilia 1930, pp. 473-81.

² *Ammaestramenti per giovani ecclesiastici che si dedicano alla sacra eloquenza. Lettera del prof. ab. Natale Lastestio*, *ibid.*, pp. 503-13, a p. 510.

³ *Ibid.*, pp. 511-12.

oscuire, e sostiene che la mancanza di chiarezza non è certo un difetto da imputare a un idioma così puro; anzi «nell'esercizio del parlare al popolo (il che non feci così di rado), quantunque mi potessero essere apposti altri difetti, quello non mi fu mai dell'oscurità per conto della lingua; comeché io non usassi altra mai che quella di quel secolo, nella quale lungamente e di vero studio sonomi esercitato»⁴.

In realtà la lingua delle sue prediche si presenta particolarmente aulica e pletorica, ricca di arcaismi, caratterizzata da una sintassi involuta e da ricercatezze letterarie, tale da ignorare completamente anche le innovazioni avvenute nel Settecento. Non possiamo stabilire fino a che punto l'esempio del Cesari fosse seguito, ma si sa che la magistratura municipale di Verona, in occasione degli esercizi spirituali agli allievi delle scuole pubbliche, si rivolgeva al Cesari perché predicasse nella chiesa comunale di San Sebastiano, e che dal 1794 i vescovi della città lo preferirono agli altri per la predicazione degli esercizi spirituali nel seminario vescovile o in altri conventi⁵. Tuttavia molte cose stavano cambiando in quella prima metà di secolo nel rapporto tra la Chiesa e i propri fedeli, tali da richiedere nuovi approcci comunicativi. Importanti fattori storici stavano compromettendo la centralità delle strutture ecclesiastiche nella vita sociale, e contemporaneamente imponevano nuovi e più stretti legami con le classi popolari.

Il decennio napoleonico aveva conosciuto profondi mutamenti, che non necessariamente avevano visto una Chiesa ostile e contraria a ogni innovazione⁶. Con i decreti napoleonici, in seguito alla soppressione degli ordini religiosi e al decadere delle confraternite, si ebbe una rivalutazione e un consolidarsi della struttura parrocchiale: soprattutto nelle campagne, dove giungevano sempre nuovi e oscuri ordini amministrativi e fiscali dalla città, il parroco divenne un punto di riferimento. La campagna diventò tra l'altro il principale serbatoio per il reclutamento di nuovi sacerdoti, che ormai provenivano in gran parte dalle parrocchie di provincia; nelle città infatti la Chiesa era sempre meno considerata una possibilità di collocamento per i figli minori⁷. Le istituzioni ecclesiastiche trovarono nuove vie per rinsaldare i legami con la popolazione: in particolare si assecondò l'idea sempre più diffusa tra i ceti popolari che una sia pur minima forma di istruzione fosse indispensabile per aprirsi una strada nella società. Sorsero numerosissimi istituti religiosi, che avevano per lo più lo scopo di garantire l'istruzione giovanile popolare e che, in quanto risposta a un'esigenza diffusa, ebbero un successo immediato e duraturo.

Questo contributo diretto all'opera di alfabetizzazione comportò evidentemente anche una spinta alla diffusione della lingua; eppure ancora una volta la ricerca di una comunicazione totale fece oscillare la scelta dello strumento lin-

⁴ A. CESARI, *Autodifesa linguistico-oratoria* cit., p. 477.

⁵ *Ibid.*, p. 474.

⁶ Cfr. P. STELLA, *Religiosità vissuta in Italia nell'800*, in F. BOLGIANI (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano* cit., pp. 753-71; R. DE FELICE, *Paura e religiosità popolare nello Stato della Chiesa alla fine del XVIII secolo*, in *Id.*, *Italia giacobina*, Napoli 1965, pp. 289-316.

⁷ P. STELLA, *Religiosità vissuta in Italia* cit., pp. 755-59.

guistico tra italiano e dialetto. Certamente in più di un'occasione si sentì il bisogno di ricorrere a una predicazione in dialetto (se ne hanno infatti testimonianze sicure per il Friuli⁸, e soprattutto per il Piemonte⁹); eppure in un articolo apparso nel 1821 sul «Ricoglitore» si afferma che «da Torino a Napoli, da Genova a Milano», nelle chiese non si sente mai predicare in vernacolo¹⁰. Evidentemente, come sempre, si seguirono vie molteplici, adeguandosi di volta in volta alla situazione; lo dimostra efficacemente la figura di don Giovanni Bosco, che più di ogni altra esemplifica in questo periodo la nuova ricerca di una religiosità popolare e l'alternarsi fra strumenti linguistici diversi.

Nelle *Memorie dell'oratorio* egli racconta un episodio significativo della sua prima attività di sacerdote, in seguito al quale riuscì a capire quanto fosse inutile predicare al popolo in una lingua troppo elevata e fece per sempre tesoro delle parole di un parroco che gli consigliò di «parlare in volgare [...] od anche in lingua italiana, ma popolarmente, popolarmente, popolarmente»¹¹. Da quel momento egli seppe amministrare nella giusta dose il dialetto piemontese e una «lingua popolare ma pulita»¹². È infatti noto che il dialetto veniva usato tra i giovani e i sacerdoti dell'Oratorio, soprattutto nei suoi primi anni di vita¹³, ma è anche vero che lo stesso don Bosco vi introdusse l'uso dell'italiano subito dopo il 1860¹⁴, adeguandosi alle nuove esigenze linguistiche e culturali portate dall'unificazione italiana.

Del resto subito dopo la fondazione dell'Oratorio di Valdocco (1846), egli migliorò e intensificò, in linea con quanto la Chiesa stava svolgendo, l'opera di istruzione rivolta alla gioventù più povera: allo stesso Oratorio affiancò le scuole serali per quei giovani artigiani che durante la giornata adoperavano il dialetto, e istituì sempre negli stessi locali l'intero corso ginnasiale per gli studenti più bisognosi¹⁵. Scrisse per queste scuole libri di testo che ebbero un'ampia diffusione, come la *Storia d'Italia*, e vi adoperò un italiano attento e corretto, al punto di meritare l'apprezzamento di autorità scolastiche toscane¹⁶. Avviò infine nel 1853 un'iniziativa editoriale che doveva costituire un importante invito alla lettura: fece pubblicare degli opuscoli mensili contenenti racconti piacevoli o

⁸ V. PERL, *Note sulla formazione dell'identità culturale friulana: il ruolo del clero autoctono e della catechesi popolare*, in «Studi goriziani», LXIII (1986), pp. 3-39.

⁹ MIGLIORINI, p. 534, nota 14; N. CERRATO, *Car ij mè fieuj - miei cari figlioli. Il dialetto piemontese nella vita e negli scritti di don Bosco*, Roma 1982, pp. 139-176; C. MARAZZINI, *Piemonte e Italia. Storia di un confronto linguistico*, Torino 1984, p. 195.

¹⁰ S. DE STEFANIS CICCONE, *La questione della lingua nei periodici letterari del primo '800*, Firenze 1971, p. 260.

¹¹ G. BOSCO, *Memorie dell'oratorio di San Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, Torino 1946, p. 97; e cfr. P. ZOLLI, *San Giovanni Bosco e la lingua italiana*, in F. TRANIELLO (a cura di), *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, Torino 1988², pp. 113-41.

¹² G. BOSCO, *Memorie dell'oratorio* cit., p. 117.

¹³ Cfr. N. CERRATO, *Car ij mè fieuj* cit., pp. 19-22.

¹⁴ Cfr. P. ZOLLI, *San Giovanni Bosco e la lingua italiana* cit., pp. 121 sg.

¹⁵ Cfr. P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, I. *Vita e opere*, Roma 1981²; L. PAZZAGLIA, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco (1846-1886)*, e G. PROVERBIO, *La scuola di don Bosco e l'insegnamento del latino (1850-1900)*, in F. TRANIELLO (a cura di), *Don Bosco* cit., pp. 13-80 e 143-85.

¹⁶ P. ZOLLI, *San Giovanni Bosco e la lingua italiana* cit., p. 125.

storie edificanti, tutti attinenti alla dottrina cattolica e scritti in «stile semplice e dicitura popolare»¹⁷. Ebbe tra l'altro ben chiara l'idea che la lingua doveva diventare uno strumento agile e moderno; lo dimostra, come osserva Zolli¹⁸, il fatto che il *Nuovo Dizionario della lingua italiana* da lui promosso, e compilato da Francesco Cerruti, che lo pubblicava per la prima volta nel 1879, offrisse, insolitamente per l'epoca, un ampio spazio alla terminologia tecnica; è il segno evidente che, al di là dell'uso strumentale del dialetto, egli aveva ben chiaro il problema dell'italiano come lingua di reale comunicazione.

Con l'unificazione politica dell'Italia e con l'affermarsi della nuova economia industriale, si ridurrà progressivamente la funzione educatrice della Chiesa e diminuirà il suo peso nella diffusione dell'italiano. In particolare i cambiamenti politico-sociali agiranno più profondamente sulla mentalità cittadina, avviando l'atteggiamento laico e anticlericale di tanta borghesia ottocentesca. Pian piano la Chiesa non sarà più intesa dalla coscienza comune come compagine dei fedeli e si identificherà sempre più con l'insieme del clero, mentre il problema della comunicazione col popolo, che era stato dominante per secoli, apparirà ridimensionato.

¹⁷ La citazione è in S. PIVATO, *Don Bosco e la «cultura popolare»*, in F. TRANIELLO (a cura di), *Don Bosco* cit., pp. 253-87, a p. 268.

¹⁸ P. ZOLLI, *San Giovanni Bosco e la lingua italiana* cit., pp. 128-30.