

dubbio uno strumento prezioso, nonché un modello per una ricerca capace di spaziare al di là dei confini disciplinari, pur senza prescindere da una solida base storica e filologica.

MICHELE LODONE

*Antonino Pierozzi OP (1389-1459). La figura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento*, Atti del Convegno internazionale di studi storici (Firenze, 25-28 novembre 2009), a cura di L. Cinelli e M.P. Paoli, Firenze, Nerbini, 2013 («Memorie Domenicane», XLIII 2012), pp. 693.

Figura quanto mai poliedrica, quella del domenicano Antonino Pierozzi, arcivescovo di Firenze dal 1446 alla morte. Discepolo di Giovanni Dominici († 1419), fu tra i protagonisti, all'interno del proprio Ordine, del movimento dell'Osservanza: di essa fu nominato Vicario nel 1437, mentre nello stesso anno gli era concesso di fondare, nel convento di San Marco a Firenze, quella comunità che tanto peso ebbe nella successiva storia della città. Asceso alla cattedra fiorentina per preciso volere di Eugenio IV, fu – nella Firenze di Cosimo de' Medici – arcivescovo energeticamente riformatore. Autore di un monumentale trattato di teologia morale (la *Summa theologiae*, spesso denominata, significativamente, *Summa moralis*) e di un *Chronicon*, pensato come complemento e illustrazione storica di essa, nonché di tre celebri confessionali e di varie opere edificanti, la sua opera andò incontro a un successo e a una diffusione enormi. A Firenze fu oggetto di profonda devozione ben prima di essere canonizzato, nel 1523; ma non è questa la sede per ripercorrere la 'fortuna' della sua figura e della sua opera fino al 1959, quando da Giovanni XXIII fu proclamato patrono di Firenze insieme a san Zanobi, e fino agli ultimi decenni, nei quali la mole di studi scientifici a lui dedicati si è fatta decisamente cospicua. Detto ciò, non è forse un caso che su Antonino non abbondino le monografie complessive, e che quella più completa e sotto vari aspetti ancora di riferimento, scritta da Raoul Morçay, risalga al 1914. Ma se l'entità del lavoro – del lavoro realizzato, di cui tener conto, e di quello ancora da svolgere – e la sua natura inevitabilmente multidisciplinare restano ostacoli non indifferenti, chi volesse cimentarsi in una sintesi potrà in futuro disporre di uno strumento prezioso: l'imponente numero monografico di «Memorie Domenicane» del 2012, che riporta quasi integralmente gli atti del Convegno internazionale tenutosi a Firenze in occasione del 550° anniversario della morte del santo. Il volume, curato da Luciano Cinelli e Maria Pia Paoli, offre infatti da prospettive diverse – dalla teologia al diritto, dalla storia politica e religiosa alla filosofia e alla storia dell'arte – un'opportuna messa a punto della recente e ancora intensa produzione storiografica su Antonino, e al contempo un significativo avanzamento di essa nonché una serie notevole di spunti per ulteriori ricerche.

Il volume si divide in tre parti. Nella prima, dedicata alla *Vita* e al *contesto storico-sociale*, si affronta anzitutto l'attività giuridica, assistenziale, pastorale e politica di Antonino

---

*Translator / Traduire au Moyen Âge*, vol. XV), pp. 85-96, i curatori segnalano la tesi di Dottorato di Justine Trombley, presso la St. Andrews University, sulla tradizione manoscritta latina; e gli auspicabili sviluppi delle ricerche di David Falvay sulle due versioni italiane – vd. intanto D. FALVAY, *Il Libro della beata Margherita. Un documento inedito del culto di Margherita d'Ungheria in Italia nei secoli XIV e XV*, «Nuova corvina», V, 1999, pp. 35-45; e ID., *Marguerite Porete az Egszeru lelkek tükre és annak magyar vonatkozásai [Marguerite Porete, lo Specchio delle anime semplici, e i suoi legami con l'Ungheria]*, «Aetas», XVII, 2002, pp. 155-162.

arcivescovo di Firenze. A Gilberto Aranci (*Sant'Antonino: un vescovo legislatore e giudice. Sinodi e azioni giudiziali durante il suo episcopato*, pp. 57-75) spetta di ridimensionare la portata della legislazione sinodale promulgata dal domenicano – analizzata qualche decennio fa da Richard Trexler – e di spostare l'accento sulla sua attività giuridica. Già dalle prime biografie emerge in effetti con chiarezza la figura di un giudice, caritatevole ma fermo; di una guida spirituale che, anche qualora intervenga come legislatore, si pone in un'ottica eminentemente pastorale. E tra le varie dimensioni dell'Antonino *bonus pastor* – su cui a più riprese si è di recente soffermata Maria Pia Paoli – spicca senz'altro quella assistenziale, che vide l'arcivescovo molto probabile fondatore dei Buonuomini di San Martino. La confraternita, spiega Maria Fubini Leuzzi (*L'arcivescovo e la città: i Buonuomini di San Martino*, pp. 141-166), nacque durante una carestia col compito di assistere gli indigenti, e in particolare i “poveri vergognosi”, coloro cioè che fossero improvvisamente caduti in una situazione di bisogno, ma che, già benestanti, non osassero mendicare; rivolta inizialmente ai lavoratori delle Arti, quella dei Buonuomini divenne poi nel corso della seconda metà del Cinquecento un'istituzione di primo piano a livello cittadino. Ma nell'impegno pastorale di un vescovo rientrano anche le visite alle comunità monastiche della propria diocesi: Antonino vi si dedicò scrupolosamente, sebbene con esiti non sempre felici. In ambito femminile la sua fu un'azione capillare – attraverso costituzioni sinodali, lettere e *consilia*, visite, nuove fondazioni volte a regolare la posizione di penitenti o bizzocche – di richiamo ai valori dell'Osservanza; che tuttavia dovette fare i conti col forte controllo esercitato sui monasteri da alcune grandi famiglie fiorentine (Sylvie Duval, *Sant'Antonino e i monasteri femminili fiorentini: un riformatore?*, pp. 101-118). Ma anche più difficile fu il rapporto col mondo monastico maschile e in particolare con i Vallombrosani, come mostra l'ampio intervento di Francesco Salvestrini (*Antonino Pierozzi e il monachesimo. Le difficili relazioni con l'Ordine vallombrosano*, pp. 207-244). Pur esaltando la tradizione del monachesimo primitivo, Antonino ne denunciò nel *Chronicon* la decadenza (né risparmiò in vero le critiche al modello stesso della pura vita contemplativa, cui anteponeva la *vita mixta* propria degli Ordini mendicanti); e quando il gruppo dei rigoristi di San Salvi si divise dal resto della famiglia fondata da Giovanni Gualberto, l'arcivescovo prese posizione a favore dei primi, acuendo il contrasto con la maggioranza dell'Ordine – che già mal tollerava le sue ingerenze in ambito disciplinare. Ad ogni modo, a livello più propriamente politico il domenicano riuscì a difendere l'autonomia della chiesa fiorentina sia dalle autorità secolari – il cui pesante controllo non si era fermato dopo la Guerra degli Otto Santi (1375-1378) – che dal papato stesso. Riparleremo dell'Antonino vescovo riformatore; e tuttavia è opportuno notare che la sua fu, nella storia dell'episcopato fiorentino, un'esperienza che non ebbe seguito (David S. Peterson, *Chiesa e città nella Firenze di sant'Antonino*, pp. 185-205). Non ebbe seguito per una serie di più generali motivi storici, ma anche perché non furono molti, dopo Antonino, a poter disporre politicamente di un capitale morale pari al suo; e la *fama sanctitatis* di cui egli già godeva in vita fece sì che, subito dopo la morte, si procedesse nella stessa San Marco alla raccolta dei suoi miracoli in vista della canonizzazione (Concetta Bianca, *Le Additions di Leonardo ser Uberti alla Vita Antonini*, pp. 245-256). A illustrare infine il contesto storico in cui visse Antonino, completano la sezione tre studi sui suoi rapporti con altre grandi personalità del Quattrocento. Indiretti, e riguardanti unicamente l'assegnazione di prebende, nel caso di Alberti (Lorenz Böninger, *Antonino e Leon Battista Alberti*, pp. 77-99). Di fondamentale importanza invece, com'è noto, nel caso di Dominici. Il suo magistero spirituale nei confronti di Antonino è acutamente studiato da Isabella Gagliardi (*Giovanni Dominici e Antonino Pierozzi: dal maestro al discepolo*, pp. 167-183), in un contributo che mostra come Antonino restituisca al diritto una dimensione salvifica, trasferendo il *charisma* del maestro

sul piano della legge positiva. Di tutt'altra natura, infine, il confronto con Savonarola. Riccardo Fubini, sulla scia degli importanti studi dedicati negli ultimi anni al profeta di San Marco (a partire da un saggio del 1998 ospitato proprio su «Memorie Domenicane»), chiarisce l'eccentricità, la consapevole eccezionalità di Savonarola all'interno della tradizione domenicana in cui Antonino lo precedette. E il netto contrasto tra la dottrina di questi e il conciliarismo del frate ferrarese – la cui esperienza richiamava esplicitamente un profetismo di matrice vetero-testamentaria, con la sua intransigente asserzione di una verità di fede («il lume della fede») tale da non lasciar spazio alle dimostrazioni e quindi alla scolastica – il netto contrasto tra le due posizioni, dicevamo, giova certamente ad una migliore comprensione storica dell'una e dell'altra (*S. Antonino e Savonarola: una comparazione*, pp. 119-140).

Se nella prima parte domina il contesto fiorentino, più ampio è l'orizzonte della seconda, dedicata alle *Opere* del santo; opere ch'ebbero una straordinaria diffusione, manoscritta e a stampa (Sandro Bertelli, *Appunti sulla tradizione manoscritta dei Confessionali di sant'Antonino*, pp. 273-286; Piero Scapecchi, *Gli incunaboli delle opere di Antonino*, pp. 403-407). I vari contributi, con una ricostruzione attenta e per molti versi stimolante, inseriscono Antonino nella storia della cultura filosofica e teologica del Quattrocento. Manca tuttavia, come nota Giulia Barone nelle *Conclusioni* al volume (pp. 649-654), uno studio specifico del rapporto tra il domenicano e il mondo umanistico. Alcune utili indicazioni forniscono Leonardo Cappelletti (*La noetica di Antonino Pierozzi tra Scolastica, Umanesimo e spiritualità*, pp. 287-297) e Ulrich G. Leinsle (*Arti e scienze nella Somma teologica di sant'Antonino*, pp. 363-380). Il primo mostra come, trattando della natura e dell'immortalità dell'anima, l'autore della *Summa* sia disposto a ricorrere all'autorità degli antichi, onde venire incontro alle esigenze del *malum vulgus* che aveva di fronte a Firenze. La cultura umanistica non è dunque ripudiata (più accentuata è semmai l'avversione verso la *via nova* nominalista), bensì confinata ad un ruolo propedeutico e ancillare – di *theologia inferior*, verrebbe da dire. Chiunque sia dotato di ragione e sia intenzionato a farne buon uso, deve necessariamente volgersi a Dio. Antonino si colloca quindi, come spiega Leinsle, su posizioni ben più aperte alla *curiositas* – purché *pia et bona* – rispetto alla tradizione domenicana a lui precedente, da Vincenzo di Beauvais a Giovanni Dominici; ferma restando la loro svalutazione rispetto alla teologia, i saperi profani vengono infatti pienamente giustificati come mezzo per avvicinare l'uomo a Dio. Con ciò, un'analisi dei rapporti tra Antonino e la cultura umanistica resta auspicabile, e porterebbe un contributo sicuramente significativo a un campo di studi quanto mai aperto, come mostra il recente R.L. Guidi, *Maestri di spirito e umanisti, ovvero una possibile collaborazione risoltasi in scontro*, «Rivista storica italiana», CXXV, 2013, pp. 7-40 – ma vd. anche le importanti considerazioni di C. Caby, *Oltre l'«Umanesimo religioso»: umanisti e Chiesa nel Quattrocento*, in *Cultura e desiderio di Dio. L'umanesimo e le clarisse dell'Osservanza*, a cura di P. Messa, A.E. Scandella, M. Sensi Assisi 2009, pp. 15-33. Manca inoltre un contributo specifico su Antonino frate Predicatore dell'Osservanza, con le annesse problematiche della necessaria comparazione con l'Osservanza francescana. Una comparazione che potrebbe partire dal terreno dell'etica economica, ben dissodato (basti pensare agli studi di Raymond de Roover e di Amleto Spicciani), e perciò forse passato in secondo piano nella recente storiografia su Antonino; e tuttavia la principale *auctoritas* che, attraverso Bernardino da Siena, influenza la visione del santo, risveglia proprio in questi anni una rinnovata attenzione – vd. l'edizione critica di Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, a cura di S. Piron, Paris 2012. Ad ogni modo, sulla dimensione osservante di Antonino fornisce alcune indicazioni di grande interesse Marco Pellegrini (*Antonino come modello di vescovo riformatore del Quattrocento*, pp. 381-401). Nelle intenzioni di Eugenio IV, Firenze avrebbe dovuto costituire un modello di riforma delle istituzioni ec-

clesiastiche; perciò egli vi inviò Antonino, quasi in veste di «commissario papale». E questi fu pronto a recepire gli ideali riformatori dell'ambiente veneto (da Lorenzo Giustiniani a Ludovico Barbo, fino allo stesso Eugenio IV) e ad applicarli al contesto toscano; integrandoli peraltro con il contributo che l'Osservanza domenicana stava apportando alla riedificazione della *societas christiana* e della sua struttura di governo, che risentiva ancora della crisi dello Scisma. In questa prospettiva, Pellegrini inserisce quindi giustamente il domenicano fiorentino – sia per il suo concreto operare che per la teorizzazione della figura del vescovo come *princeps* della sua diocesi e come *vicarius Christi* – nel quadro europeo dell'episcopalismo riformatore, comparandone l'azione con quella del fronte conciliarista (dalle cui posizioni in tema di autorità papale egli si tenne comunque ben lontano).

Tutta l'opera dell'arcivescovo fiorentino è volta in effetti alla (ri)edificazione di una società cristiana, ove le virtù private del principe rappresentano l'indispensabile presupposto di un buon governo (Fausto Arici, «*Felices si juste imperant*». *Il De dominis temporalibus di Antonino Pierozzi*, pp. 259-272). Una spiccata tensione al concreto che diviene evidente ad es. nelle modifiche che egli progressivamente apporta alla sua teologia della penitenza, attento alla cura pastorale più che all'astratto schema dei vizi e delle virtù (Kerstin Schlögel-Flierl, *Liberation and reconciliation. Superbia in the confessionals and in the Summa theologia of St. Antoninus of Florence and its role in his theology of penance*, pp. 409-426); ma che emerge anche dall'insistenza sulle concrete esplicazioni giuridiche dell'etica cristiana (e alla storiografia sul Pierozzi giurista, nonché alla concreta analisi del suo apporto in tema di usura e in materia matrimoniale, dedica il suo intervento Enrico Spagnesi, *Sant'Antonino e il diritto*, pp. 427-448). Proprio sul nesso tra teoria e pratica s'innesta il dissenso, forse non insanabile, tra Peter Howard (*Antonino e la predicazione nella Firenze rinascimentale*, pp. 333-345) e Amos Edelheit (*On conscience, action, and some related terms in Antoninus' moral psychology. Between cognition and will*, pp. 299-331); giacché il primo interpreta la *Summa* anzitutto come un «derivato della cultura della predicazione»: di primaria importanza, dunque, non risulta tanto la qualità del sistema filosofico e teologico di Antonino, quanto la sua perizia nel divulgarlo fino a renderlo «teologia pubblica». Al contrario Edelheit – attraverso un'attenta analisi del lessico filosofico della *Summa* – definisce quella di Antonino come una «teologia per non teologi»: non eccessivamente tecnica, continuamente tesa a chiarire i propri risvolti pratici, ma pur sempre una teologia (dove vediamo recuperata la rivendicazione da parte di Eugenio Garin, contro l'impostazione gentiliana, del valore filosofico della “filosofia per non filosofi” degli umanisti).

In conclusione, quale fu la posizione di Antonino nella sua epoca, ossia nel passaggio tra medioevo e prima età moderna? Naturalmente bisogna distinguere. In relazione alle pratiche magiche, ad es., il suo ridimensionamento dell'azione demoniaca non ebbe seguito tra i teologi successivi, anche dello stesso Ordine, che scrissero sulla stregoneria nel periodo della sua più dura repressione (Thomas M. Izbicki, *Antoninus of Florence and the Dominican witch theorists*, pp. 347-361). E tuttavia, se anche dal punto di vista giuridico la sua sistemazione fu presto modificata o corretta in più punti, sotto altri aspetti Antonino fu certo un innovatore. Non tanto come vescovo riformatore e precursore della Riforma cattolica, come spesso si è scritto, con categorie inutilizzabili a livello storiografico. Quanto piuttosto, ad es., per l'attenzione – in vista di una più efficace attività pastorale – alla dimensione pedagogica del teatro, o alla strutturazione degli spazi sacri (Paola Ventrone, *Sant'Antonino e l'uso del teatro nella formazione del cittadino devoto*, pp. 549-567; Nirit Ben Aryeh-Debby, *Theatre, preaching and art: Antonino and the pulpit*, pp. 475-484; ma sono da tenere presenti al riguardo anche gli studi di Howard).

Siamo quindi alla terza ed ultima sezione del volume, dedicata a *Culto ed arte*; ovvero al suo rapporto con l'arte fiorentina del suo tempo, e al suo culto attraverso l'arte. Riguardo al

primo aspetto è da sottolineare la svolta costituita dall'episcopato di Antonino nella storia di Santa Maria del Fiore, che uscì allora dalla sua prolungata fase di gestazione, rifunzionalizzata sul piano liturgico e investita, a livello cittadino, di un rinnovato valore morale (Lorenzo Fabbri, *Culmen templi. Antonino Pierozzi e Santa Maria del Fiore*, pp. 494-508); mentre resta su un piano solo ipotetico l'eventuale influenza degli affreschi di Santa Maria Novella sulle immagini utilizzate dal santo nella sua predicazione (Timothy Verdon, *Sant'Antonino e l'arte*, pp. 569-574). Per quanto riguarda il culto, esso nacque subito dopo la morte dell'arcivescovo, e fu quindi vivo in città ben prima della canonizzazione (1523) – fu solo dopo di essa che si diffuse al di fuori di Firenze (un'attenta rassegna delle diverse testimonianze iconografiche offre Vittoria Camelliti, *Antonino Pierozzi: "patrono" tra i "patroni" di Firenze. Devozione e iconografia tra Quattrocento e Cinquecento*, pp. 451-473). Tra il secondo e il terzo decennio del Cinquecento, negli anni del processo di canonizzazione, San Marco fu poi oggetto di un grandioso progetto di risistemazione (di cui restano i disegni) da parte di Antonio da Sangallo: un'iniziativa presa dai Medici nell'ambito della promozione del culto di Antonino, che avrebbe dovuto riabilitare il convento cancellando i tutt'altro che sopiti fermenti savonaroliani (Mauro Mussolin, *La promozione del culto di Sant'Antonino al tempo di Leone X e Clemente VII e i progetti di Antonio da Sangallo il giovane per la chiesa di San Marco*, pp. 509-532). Ma solo negli anni '80 del Cinquecento fu eretta, su committenza della famiglia Salviati, una vera e propria cappella dedicata al santo; ed è interessante notare come, tra i bassorilievi bronzei del Giambologna, il grandioso *Ingresso di Antonino a Firenze* corrisponda più all'insediamento in città dell'allora arcivescovo Alessandro de' Medici (futuro Leone XI) che alla realtà volutamente dimessa dell'entrata del domenicano a Firenze, nel 1446, a piedi e vestito di una semplice tonaca (Sally J. Cornelison, *Testo e contesto rituale: L'ingresso di Sant'Antonino a Firenze di Giambologna*, pp. 485-494). Infine, due contributi rivolti all'attualità degli spazi dedicati alla memoria del santo arcivescovo, studiano la storia degli affreschi del Chiostro di San Marco (Magnolia Scudieri, *Alla riscoperta del Chiostro di Sant'Antonino*, pp. 533-542), e la pianificazione di un completo restauro della cappella del santo (Brunella Teodori, *Proposte per il recupero della cappella di Sant'Antonino nella chiesa di San Marco*, pp. 543-548).

Completa il volume l'introduzione di Maria Pia Paoli (*Per una biografia "europea" di Sant'Antonino OP*, pp. 33-53). In essa è ripercorsa l'intera storia degli studi su Antonino, dalle biografie scritte nel Quattrocento e, particolarmente fitte, nel Cinquecento (dove già sul finire del secolo si legge di un Antonino «precursore» della Riforma cattolica, in esplicito confronto con Carlo Borromeo) al calo d'interesse del secolo successivo, prima della rinnovata attenzione settecentesca, che vide la *Summa* ristampata nel 1741; dalla scarsa considerazione rivolta al santo nell'Ottocento (quando furono per lo più editi, come testi di lingua, trattati ascetici e lettere) e per buona parte del Novecento, fino alla vivace stagione storiografica ancora in atto. Quello che la curatrice propone, coerentemente con lo spirito dei contributi raccolti, è una ricostruzione della figura di Antonino in una prospettiva «europea» – ossia globale, comparativa e di lunga durata. A questo proposito, quindi, sono infine opportunamente segnalate alcune piste di ricerca ancora aperte, dallo studio del *Chronicon* (sul quale l'unica monografia disponibile, quella di J.B. Walker, risale al 1933), a quello del movimentato periodo giovanile, tra Cortona, Fiesole e Foligno. Già si è detto, poi, dell'opportunità di un'analisi dei rapporti col mondo umanistico, o della dimensione osservante di Antonino; e, ancora, si potrebbero approfondire le relazioni con i Medici – e con Cosimo in particolare – o l'impegno nel perseguire le deviazioni dall'ortodossia (si può aggiungere intanto al dossier sulla stregoneria che si legge nel volume, e ai numerosi cenni sulla vicenda del medico Giovanni Cani da Montecatini – condannato al

rogo nel 1450 – l’invito, rivolto a Diodata degli Adimari intorno alla metà del secolo, a rifuggire «uno libretto intitolato dell’*Anima Semplice* [il *Miroir des simples âmes* di Marguerite Porete], il quale sogliono avere persone repute spirituali: ten’ guarda di leggerlo; perocch’è pericoloso, e molti n’ha fatto rovinare» – cit. da R. Guarnieri, *Il movimento del Libero spirito. Testi e documenti*, «Archivio italiano per la storia della pietà», IV, 1965, pp. 353-708: 477). Ma, come si è detto, chiunque voglia intraprendere queste o altre ulteriori ricerche, potrà ora contare sul volume che si è troppo brevemente presentato come su uno strumento davvero fondamentale.

MICHELE LODONE

EMILY MICHELSON, *The Pulpit and the Press in Reformation Italy*, I Tatti Studies in Italian Renaissance History, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London (England), 2013, 262 pp.

Emily Michelson (oggi Lecturer in History alla St. Andrews University) ha all’attivo una serie di importanti studi precedenti su esponenti del Cinquecento religioso italiano come Gabriele Fiamma (nel 2006), Luigi Lippomano e la predicazione nella riforma tridentina (nel 2009), Cornelio Musso e Franceschino Visdomini (nel 2013), tutti studi di cui il presente volume tira in qualche modo le fila. Ora, la “Riforma” di cui tratta il libro non è da intendersi nel senso della riforma protestante; è da interpretarsi piuttosto in accezione vasta, a comprendere globalmente un complesso di movimenti e attività di rinnovamento che animarono il Cinquecento italiano segnatamente sul fronte “cattolico” o – per meglio dire – “romano”. E l’autrice nell’introduzione, reinterpretando in un certo senso tesi ben note come quelle di Hubert Jedin o di Massimo Marcocchi, afferma di aver scelto consapevolmente questa denominazione-categoria (*Reformation*) proprio perché la ritiene, rispetto ad altre possibili usate dalla storiografia anglosassone (come *Early Modern* o *High Renaissance*), più rappresentativa delle aspirazioni e delle intenzioni che caratterizzano i protagonisti e le questioni di cui la ricerca si occupa.

In effetti, il primo capitolo (*Where Sermons Mattered*, pp. 15-53) verte sui contesti e i luoghi in cui si realizza la predicazione cattolica in età tridentina (ma già a partire dalla prima parte del XVI secolo): le messe festive e i cicli liturgici, soprattutto in Quaresima, quando la predicazione assunse la dimensione di vero e proprio spettacolo pubblico sovente all’aperto; le prediche a stampa, intese come testi di devozione per il fedele colto o manuali esemplari per i predicatori, nel momento in cui le novità stimolate dai nuovi dibattiti dottrinali e dalle nuove esigenze riformatrici nell’età del concilio di Trento non rendevano più sufficiente il pur ricco e sempre utilizzato repertorio manualistico tradizionale per predicatori ereditato dal basso Medioevo. L’attenzione passa poi alle diverse tipologie di autori-predicatori: i vescovi, i preti diocesani, gli appartenenti ad ordini religiosi (predicatori, questi ultimi, di maggior grido e spesso reclutati dagli stessi vescovi e dalle autorità cittadine per i grandi cicli di predicazione pubblica quaresimale).

Giusto ai predicatori degli ordini mendicanti è dedicato il secondo capitolo: *Mendicant Preachers* (pp. 54-86). Spazio prevalente è riservato a predicatori francescani quali Cornelio Musso o Franceschino Visdomini. Dei due si analizza il ruolo centrale rivestito in seno al Concilio di Trento, nonché nella diffusione delle tesi tridentine attraverso la loro attività