

INDICE

[1] DISSERTAZIONE

Introduzione	p. 1
Storiografia della storia della predicazione e della storia della sermonistica: due metodi a confronto	p. 4
Scopo della ricerca	p. 12
Struttura della tesi	p. 15
Ringraziamenti	p. 19
Abbreviazioni	p. 21
Bibliografia	p. 23
Fonti inedite	p. 23
Fonti edite	p. 24
Studi	p. 33
SEZIONE PRIMA: Gli autori e le loro opere	
Cap. 1 Antonio di Padova e i predicatori italiani	p. 91
1) <u>Antonio di Padova</u>	p. 94
1.1) Biografia	p. 95
1.2) L'opera	p. 98
1.3) La struttura del singolo sermone	p. 108
2) <u>I frati italiani</u>	p. 116
2.1) Qualche tratto della diffusione dell'ordine dei Frati Minori nella penisola italiana	p. 116
2.2) Luca da Bitonto	p. 120
2.2.1) Vita	p. 120
2.2.2) I <i>Sermones Narraverunt</i>	p. 122

2.2.3) Il sermone	p. 125
2.2.4) Le fonti	p. 135
2.2.5) Argomenti trattati nella raccolta	p. 139
2.3) Sovramonte da Varese	p. 140
2.3.1) Biografia	p. 140
2.3.2) Opera	p. 141
2.3.4) Il sermone	p. 143
2.3.5) Una predicazione antiereticale	p. 144
2.3.6) Le similitudini	p. 147
2.3.7) Le fonti	p. 148
2.3.8) Due considerazioni per l'attribuzione	p. 149
2.4) L'Anonimo francescano BA 470	p. 150
2.4.1) <i>Status quaestionis</i>	p. 150
2.4.2) L'autore	p. 151
2.4.3) Lo studio delle fonti: datazione della raccolta	p. 154
2.4.4) Interessi	p. 158
3) <u>Conclusioni</u>	p. 160

Cap. 2 Oltralpe. I Frati francesi e Bertoldo da Ratisbona p. 162

1) In Francia	p. 163
1.2) Giovanni de la Rochelle	p. 170
1.2.1) Biografia	p. 170
1.2.2) Opere	p. 173
1.2.3) I sermoni: <i>status quaestionis</i>	p. 175
1.2.4) La raccolta: datazione e destinatari	p. 176
1.2.5) La raccolta: Le fonti	p. 178
1.2.6) La struttura dei sermoni e l' <i>ars sermocinandi</i> : un confronto tra teoria e pratica della predicazione	p. 178
1.3) Gilberto da Tournai	p. 184
1.3.1) Biografia	p. 184
1.3.2) Opere	p. 186
1.3.3) I sermoni: stato degli studi	p. 187
1.3.4) La raccolta dei sermoni <i>festivi et de tempore</i>	p. 188

1.3.5) La struttura del singolo sermone	p. 190
1.3.6) Le fonti	p. 198
1.4) Bonaventura da Bagnoregio	p. 199
1.4.1) Biografia	p. 199
1.4.2) L'opera	p. 204
1.4.3) La raccolta dei Domenicali	p. 205
1.4.4) La struttura del singolo sermone	p. 207
1.4.5) Le fonti	p. 209
2) <u>In Germania</u>	p. 210
2.1) Bertoldo di Ratisbona	p. 214
2.1.1) Biografia	p. 214
2.1.2) Opere	p. 217
2.1.3) Il <i>Rusticanus</i>	p. 218
2.1.4) La raccolta	p. 219
2.1.5) Le fonti	p. 220
2.1.6) La struttura del sermone	p. 221
3) <u>Conclusion</u>	p. 224

SEZIONE SECONDA: Spunti per la ricostruzione della *Ecclesia militans*
nei sermoni dei frati Minori

Introduzione	p. 228
--------------	--------

Cap.3 Le figure della Chiesa p. 233

1) <u><i>Erunt signa in sole, luna et stellis et in terris pressura gentium prae confusionis sonitus mairs et fluctuum. La Chiesa di fronte a Cristo giudice</i></u>	p. 236
1.1) l'interpretazione dei Frati Minori	p. 239
1.1.1) Giovanni de la Rochelle e i chierici parigini	p. 241
1.1.2) I vescovi, esempio per i laici	p. 242
1.2) Luca da Bitonto, Sovramonte da Varese e Bertoldo da Ratisbona: l'annuncio apocalittico	p. 244

1.3) Conclusione	p. 251
2) <u>Simile est regnum celorum patrifamilias qui exiit primo mane:</u> <u>la vigna del Signore</u>	p. 252
2.1) La vigna come chiesa nei sermoni dei frati Minori	p. 256
2.2) <i>Conducere operarios</i>	p. 261
2.3) Conclusione: Una vigna, molti significati	p. 264
3) <u>Exiit qui seminat seminare: l'importanza del predicatore</u>	p. 265
3.1) Antonio	p. 270
3.2) Luca da Bitonto	p. 275
3.3) Sovramonte da Varese	p. 278
3.4) Giovanni de la Rochelle	p. 279
3.5) Riassumendo: il campo della Chiesa	p. 283
4) <u>Ego sum pastor bonus: colui che si sacrifica per i fedeli</u>	p. 384
4.1) I frati Minori e il buon pastore	p. 287
4.2) Il gregge	p. 292
4.3) Il mercenario, il lupo e il ladro, ovvero i pericoli peggiori per il popolo dei fedeli	p. 294
4.4) Il prelado, i fedeli e il diavolo	p. 296
5) <u>Altre immagini all'epoca della Querelle tra maestri secolari e mendicanti nell'Universitas parigina</u>	p. 297
5.1) Bonaventura da Bagnoregio: la Chiesa come altura	p. 298
5.2) I laici nella <i>civitas Ecclesiae</i> in un sermone <i>ad status</i> di Gilberto da Tournai	p. 302
5.3) La Chiesa modellata sulle schiere angeliche	p. 303
6) Conclusione: Le figure della Chiesa secondo le similitudini contenute nei sermoni minoritici	p. 310
Cap. 4 La diffusione del primato del pontefice	p. 313
1) <u>I sermoni sul papa</u>	p. 315
1.1) Antonio di Padova	p. 315
1.2) Luca da Bitonto: Pietro e Giovanni	p. 318
1.3) I due sermoni di Giovanni de la Rochelle: il papa <i>princeps apostolorum</i> e fonte di ogni potere	p. 321

1.4) L'Anonimo 470: il papa garante dell'ordine nell' <i>Ecclesia</i>	p. 324
1.5) Bertoldo da Ratisbona: il contesto ereticale	p. 325
1.6) Gilberto da Tournai: Pietro rector della Chiesa universale	p. 327
1.7) Bonaventura e le nuove elaborazioni teologiche	p. 329
2) <u>Prima della Querelle parigina: I frati Minori e Innocenzo III</u>	p. 333
2.1) Il primato di Pietro	p. 334
2.2) Il primato per fede	p. 336
2.3) Il potere di scomunicare e assoluzione	p. 338
2.4) Il magistero	p. 340
3) <u>La querelle con i maestri secolari di Parigi</u>	p. 341
3.1) La questione nei trattati di Guglielmo di Saint'Amour e dei maestri mendicanti: sintesi	p. 341
3.2) I mendicanti	p. 342
3.3) I sermoni	p. 346
4) <u>Confronto con altri sermoni, non minoritici</u>	p. 347
5) <u>Conclusione</u>	p. 353
 Conclusione	 p. 355

[2] APPENDICI

Convenzioni di trascrizione	p. I
Segni e abbreviazioni nei testi e nelle note	p. IV
<i>Index abbreviationum librorum Biblicorum</i>	p. V
 Appendice 1: Luca da Bitonto	
Descrizione dei manoscritti	p. 1
Sermo 1	p. 4
Sermo 2	p. 12
Sermo 3	p. 22
Sermo 4	p. 29
Sermo 5	p. 38
Sermo 6	p. 45

Sermo 7	p. 53
Sermo 8	p. 59
Sermo 9	p. 67
Sermo 10	p. 71

Appendice 2: Sovramonte da Varese

Descrizione dei manoscritti	p. 1
Sermo 1	p. 5
Sermo 2	p. 10
Sermo 3	p. 18
Sermo 4	p. 24
Sermo 5	p. 30
Sermo 6	p. 38
Sermo 7	p. 43
Sermo 8	p. 48
Sermo9	p. 56

Appendice 3: Anonimo francescano

(Padova, Biblioteca Antoniana, ms. 470, f. 1r – 68r)

Descrizione del manoscritto	p. 1
Sermo 1	p. 1
Sermo2	p. 4
Sermo 3	p. 6
Sermo 4	p. 9
Sermo 5	p. 12
Sermo 6	p. 14
Sermo 7	p. 17
Sermo 8	p.19
Sermo 9	p. 21
Sermo 10	p. 22
Sermo 11	p. 26
Sermo 12	p. 28
Sermo 13	p. 32

Appendice 4: Giovanni de la Rochelle

Descrizione dei manoscritti	p. 1
Sermo 1	p. 4
Sermo 2	p. 18
Sermo 3	p. 27
Sermo 4	p. 30
Sermo 5	p. 41
Sermo 6	p. 44
Sermo 7	p. 48
Sermo 8	p. 51

Appendice 5: Gilberto da Tournai

Descrizione dei manoscritti	p. 1
Sermo 1	p. 1
Sermo 2	p. 7
Sermo 3	p. 11
Sermo 4	p. 18
Sermo 5	p. 24
Sermo 6	p. 30
Sermo 7	p. 38
Sermo 8	p. 40
Sermo 9	p. 43
Sermo 10	p. 54
Sermo 11	p. 56
Sermo 12	p. 61

Appendice 6: Bertoldo da Ratisbona

Descrizione manoscritto	p. 1
Sermo 1	p. 1
Sermo 2	p. 3
Sermo 3	p. 7
Sermo 4	p. 13
Sermo 5	p. 23
Sermo 6	p. 30

INTRODUZIONE

“ Il sacro compito del copista sembra essere più importante di quello del predicatore, poiché mentre l’esortazione di quest’ultimo si disperde rapidamente, il messaggio del primo resta nel tempo. Inoltre il predicatore può parlare solo ai presenti, mentre il copista predica anche a chi deve ancora venire. Il discorso appena udito svanisce, lo scritto, anche se letto mille volte, non si esaurisce mai. Non appena il predicatore scompare, la sua funzione è esaurita, al contrario il copista, anche dopo la morte, continua a donare attraverso i libri la propria lezione. Inoltre, a ben poco varrebbe il compito svolto dal predicatore senza l’aiuto del copista. Che cosa potrà infatti predicare se il copista non gli avrà scritto in precedenza quello che dovrà poi leggere? E’ solo grazie alla devozione del copista che il discorso del predicatore risulta efficace. Infatti, se in precedenza il primo non avesse scritto, il secondo non avrebbe di che predicare.” (Giovanni Tritemio¹)

Avvicinarsi allo studio del XIII secolo significa misurarsi con il fenomeno religioso generato dalla nascita degli ordini mendicanti, domenicano e francescano. Entrambi, nati dalle intuizioni dei propri fondatori, modificarono profondamente l’assetto della vita religiosa di quel secolo e di quelli a venire grazie alla loro capacità di interpretare le esigenze culturali e spirituali del momento e di rispondere ad esse.

I due ordini, presto assimilati tra di loro da un progetto superiore che mirava a servirsi di essi per il controllo dell’ortodossia e la difesa del primato papale, nacquero però da esigenze profondamente differenti: i domenicani, canonici regolari dotti, si votarono, secondo le intenzioni di Domenico di Guzman, alla lotta antiereticale, portandosi presto nel Sud della Francia per svolgere al meglio questo compito e dedicandosi allo studio approfondito della teologia al fine di confutare al meglio le tesi eterodosse, i Minori, invece, erano destinati, secondo le intenzioni di Francesco d’Assisi, all’osservanza di una vita povera e semplice, alla preghiera e all’annuncio penitenziale del Vangelo. Nonostante queste differenze, però, entrambi furono destinati fin dalle origini a portare a compimento i propri doveri attraverso una predicazione attiva e costante, rivolta a tutti gli strati della popolazione. Attraverso di essa ogni predicatore era in grado di avvicinarsi al pubblico riunitosi per ascoltare le sue parole ed era chiamato a rivolgersi ad esso in una lingua comprensibile, attraverso immagini, idee e paragoni che non fossero estranei a chi ascoltava², ma che invece permettessero

¹ GIOVANNI TRITEMIO, *Elogio*, p. 60 – 61.

² GUREVIČ, *Lezioni romane*, p. 34.

all'uditorio di riconoscersi nei temi toccati, che avevano, come fine ultimo, la conversione del peccatore e la sua salvezza cristiana.

Lo studio della storia della predicazione si pone come scopo l'individuazione di qualsiasi aspetto legato allo svolgimento di questo importante compito nel quale i mendicanti trovano, per la loro stessa natura, un ruolo fondamentale, sebbene non unico. Lo studioso può domandare così chi predicasse, di cosa, come, che strumenti utilizzasse, dove e a chi si rivolgesse, quale fosse lo spazio dedicato nelle società urbane allo svolgimento di quest'attività, quale l'impatto emotivo provocato, e molto altro ancora³. Egli inoltre ha a propria disposizione una quantità sterminata di fonti, ma principalmente può decidere di rivolgere la propria attenzione o alle eventuali cronache che narrano l'evento della predicazione, o alle prediche stesse, siano esse state fissate per iscritto dal predicatore, da un suo segretario o da un ascoltatore.

Il XIII, in particolare, è un secolo ricco di informazioni per chiunque voglia affrontare lo studio dell'omiletica in quanto a partire dalla fine del secolo precedente si era sviluppato un movimento favorevole allo sviluppo di una predicazione dotta volta a coprire le mancanze di un clero parrocchiale, spesso impreparato ad affrontare tale compito. Il nucleo di questo movimento, presto diffusosi un po' ovunque in Europa, fu Parigi, dove si era radunato intorno a Pietro Cantore un vero e proprio circolo di chierici⁴. Essi si proponevano un rinnovamento della Chiesa dei propri tempi attraverso l'insegnamento dei nuovi modi di predicazione e, soprattutto, l'interpretazione della Scrittura che la nutriva, sul modello di quanto fatto dai cistercensi con Bernardo di Chiaravalle. In particolar modo questo tipo di predicazione, a cui i mendicanti presto fecero riferimento, mirava a creare una classe di predicatori specializzata che potesse supplire alle deficienze pastorali del clero in cura d'anime, spesso denunciate proprio dagli allievi diretti e indiretti del Cantore, i quali giunsero anche a finalizzare l'insegnamento teologico all'attività omiletica e alla conversione morale e intellettuale dei laici. Le denunce fatte dal circolo di Pietro Cantore e la particolare attenzione dei suoi esponenti verso il ruolo della predicazione furono accolte nei canoni del Concilio Lateranense IV (1215), cui le prime generazioni di ordini mendicanti si ispirarono per

³ cfr. DE REU, *Divers chemins*, p. 331 – 340.

⁴ Le due opere principali su quest'argomento: BÉRIOU, *L'avènement*, p. 31 – 7 e BALDWIN, *Masters, Princes*, p. 17 – 46. Si veda anche l'articolo di BUC, *Vox clamantis*, p. 10 – 15. Numerosi sono gli studi sugli allievi del Cantore, tra cui si ricordano quelli di Riccardo Quinto su Stefano Langton (*Doctor Nominatissimus; Il codice 434 di Douai; Trivium e teologia; Hugh of St.-Cher's use; The influence*) e, sullo stesso vescovo, quelli di Roberts (*Studies in the Sermons; Selected sermons*) quelli di Morenzoni su Tommaso di Chobham (*Des Ecoles aux paroisses*, le introduzioni alle edizioni della *Summa de commendatione virtutum*, ai *Sermones* ed alla *Summa de arte praedicandi* oltre a numerosi articoli).

l'organizzazione della propria vita pastorale, proponendosi dunque, nella pratica, come veri e propri continuatori del circolo parigino.

Per questo lo studioso che si voglia occupare del messaggio e della struttura dei sermoni dei frati mendicanti, e più precisamente dei frati minori, trova nel periodo compreso tra la fine del XII e la metà del XIII secolo una miniera di informazioni per la storia della Chiesa, e si trova sia a dover scegliere il metodo storiografico a cui desidera avvicinarsi, sia a dover fare una selezione preventiva delle domande da porre alle fonti.

Una volta scelto l'argomento specifico del lavoro, poi, il ricercatore dovrà necessariamente fare i conti con la natura composita del materiale studiato, in cui spesso l'esposizione della tradizione esegetica è preferita alla trattazione di nuove elaborazioni o questioni imposte dalla realtà del momento. Una volta accettato questo limite, però, il sermonista potrà procedere cautamente nello studio del proprio argomento.

E' quanto si è fatto qui a proposito del tema ecclesiologico, la cui analisi costituisce il fine ultimo di questo studio. Al fine di scoprire quale sia la Chiesa militante individuata nei sermoni dei primi frati Minore, si cercherà qui di mediare tra due principali tendenze storiografiche che distinguono gli studi che si sono concentrati sul problema della predicazione e sulle sue fonti nel tentativo di rispondere alle seguenti domande:

- 1) Come si sviluppa la sermonistica dei frati minori fino al 1260?
- 2) Essa è influenzata di più dall'ambiente in cui il singolo predicatore agiva o da delle direttive centrali provenienti dal Ministro Generale o dai Capitoli?
- 3) La struttura del sermone e il suo modo di rapportarsi all'esegesi biblica influisce sulla scelta e il modo in cui le tematiche ecclesiologiche vengono affrontate?
- 4) Cosa dicono i frati a proposito delle gerarchie ecclesiastiche in cui essi stessi si inseriscono? Come sviluppano l'argomento?
- 5) Si può provare che essi furono fin dalle prime testimonianze omiletiche portatori di una ideologia petrina?
- 6) Vi è nella storia della sermonistica minoritica un momento di svolta precisamente individuabile?

1) Storiografia della storia della predicazione e della storia della sermonistica: due metodi a confronto

Sviluppare una ricerca su un autore di sermoni significa anche e soprattutto porsi all'interno di una storiografia volta sempre più a comprendere le interrelazioni tra singoli autori di sermoni e di rapporto con gli strumenti utilizzati per la composizione del testo trasmesso. In particolar modo occuparsi di sermonistica minoritica, cioè di testi omiletici, ha significato, in questo lavoro, preoccuparsi di cercare forme e idee comuni a una serie di predicatori attivi nel periodo che intercorre tra la morte di Francesco d'Assisi (4 ottobre 1226) e il momento in cui si fissarono delle norme comuni di predicazione nell'Ordine attraverso la regolamentazione del *cursus studiorum* dei frati (Capitolo di Narbona, 1260).

Il progetto, ambizioso nella sua ultima formulazione, nacque in realtà come studio ed edizione di un sermonario, inedito, scritto da un frate lombardo di secondaria importanza nel panorama dell'Ordine, Sovramonte da Varese (attivo tra gli anni '20 e gli anni '50 del XIII secolo), ma presto la necessità di collocare questa raccolta all'interno di una prospettiva storica e di dare una valutazione di importanza della fonte trattata, ha messo in luce la scarsità di studi complessivi sulla sermonistica dell'ordine dei Frati Minori che costringe ancora lo studioso ad affidarsi alle pagine, troppo spesso ricche di errori, di Zawart⁵. Recentemente Bert Roest, nel suo importante volume sull'educazione dei frati minori⁶, ha cercato di colmare questa mancanza, dedicando molte pagine agli studi preparatori per l'esercizio di questo compito da parti dei membri dell'Ordine. Lo studioso olandese però si è basato per lo più su fonti edite e, inserendo l'argomento in una prospettiva legata all'analisi degli studi interni all'Ordine e non occupandosi della natura interna della fonte o del suo modo di rispecchiare la società. Anche il fondamentale studio di David D'Avray sulla predicazione dei Frati⁷, pur illuminando molti punti oscuri della storia della predicazione mendicante, non permette una valutazione della prima predicazione mendicante dato che l'autore non privilegia questo o quell'Ordine e, soprattutto, si concentra sulle raccolte e gli strumenti per la predicazione diffusi dalla sola università di Parigi durante tutto il XIII secolo. Lo stesso

⁵ ZAWART, *The History of Franciscan Preaching*.

⁶ ROEST, *A History*, p.

⁷ D'AVRAY, *The Preaching*, si veda soprattutto l'introduzione all'opera, p. 1 – 11.

si può dire dell'opera magistrale di Nicole Bériou⁸. La studiosa francese, infatti, pur fornendo preziosi riferimenti sulla situazione dei mendicanti, ha scelto di concentrarsi anch'essa sulla sola area parigina, privilegiando per lo più *reportationes*⁹ prodotte all'interno dell'università.

Una ricerca storiografica sulla sermonistica mendicante e, ancor più precisamente minoritica, ha così messo in luce una doppia linea seguita dagli studiosi: quella che potremmo, in modo semplicistico, definire la linea italiana, e quella che potremmo, in modo anch'esso riassuntivo, definire anglo-francese.

La prima, più diffusa tra gli autori italiani, anche se tra di essi non mancano eccezioni di primo piano¹⁰, tende a concentrare la propria attenzione sulla storia dell'Ordine o nel rapporto tra esso e un autore che ne facesse parte, preferendo generalmente affidare le proprie analisi ai dati riportati dalle cronache, dagli statuti o da altro tipo di fonte narrativa. E' questo il caso del volumetto di Delcorno sulla predicazione in età comunale¹¹ e, ancor di più, del successivo libretto, simile al precedente, di Rusconi su *La predicazione e la vita religiosa nella società italiana*¹², in cui l'autore ha riunito una serie di testimonianze sulla predicazione medievale tratte da cronache di varia provenienza. Lo stesso si può dire dell'articolo sui predicatori nell'ordine francescano scritto da Mariano d'Alatri nel 1976, in cui vengono riunite e analizzate le parole riservate dal cronista Salimbene de Adam ai predicatori dell'Ordine

⁸ BÉRIOU, *L'avènement*, in particolare p. 337 – 383.

⁹ Con *reportatio* si possono intendere sia delle note scritte o dal predicatore o da un uditore, a seguito e per memoria di una predicazione effettivamente svolta. Esse possono avere carattere ufficiale nel momento in cui venivano distribuite dalle librerie dell'università una volta autenticate dagli autori del corso o dei sermoni, sia semplicemente private. Le *reportationes* sono comunque sempre delle traduzioni, nel senso di opere di un terzo, sia egli un ascoltatore tra il pubblico o il segretario del predicatore, un laico o un chierico. Secondo Longère, esse traducono usualmente in latino ciò che si è ascoltato in volgare, ma studi come quelli di Mertens su Bertoldo di Ratisbona o, per il XV secolo, di Delcorno per Bernardino da Siena hanno dimostrato che vi sono anche *reportationes* in volgare, sempre più frequenti qualora ci si inoltri nei secoli più tardi del Medioevo. La *reportatio*, comunque, ha il vantaggio di riportare ciò che l'ascoltatore ha provato e memorizzato di un discorso orale e permette dunque di comprendere ciò che uno scriba esperto poteva trattenere e comprendere dell'insegnamento proposto durante una predica. Sulla natura delle *reportationes* si vedano: BÉRIOU, *Les sermons latins*, p. 364; EADEM, *La prédication de Ranulphe*, I, p. 59 – 60; LONGÈRE, *La prédication*, p. 159; HAMESSE, *La prédication universitaire*, p. 70 – 73. Sulle *reportationes* in volgare citate: DELCORNO, *Introduzione*; MERTENS, *Die Form*, p. 11 – 16 (si veda oltre, al cap. 2 di questo lavoro per il problematico rapporto tra le Predigten tedesche di Bertoldo da Ratisbona e i suoi sermoni latini).

¹⁰ Per esempio si ricordino l'articolo di VECCHIO, *Il decalogo*, p. 41 – 56; PELLEGRINI, *I manoscritti*, p. 15 – 24; IOZZELLI, *Il rinnovamento della predicazione*, p. . Non si fa qui riferimento al problema della sermonistica generale dell'Ordine Francescano. La bibliografia relativa alle opere studiate in questa tesi è presente nelle note presenti nelle pagine che trattano i frati studiati.

¹¹ DELCORNO, *La predicazione in età comunale*, p. 29 – 38.

¹² RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa*, in particolare la sezione terza.

dalle origini agli anni '80 del XIII secolo¹³. Degli stessi anni (1974) è il secondo volume della Storia d'Italia edita da Einaudi, in cui Giovanni Miccoli dedicò ampio spazio all'ordine francescano e alla sua integrazione all'interno della Chiesa e della società¹⁴, ma gli unici accenni a sermoni di un predicatore duecentesco sono riservati a quelli, editi già nel 1898, di Bonaventura da Bagnoregio. Anche il saggio dedicato da Rusconi negli Annali della stessa collana nel 1981 continuò a seguire questa tendenza, anche per il fatto di essere concentrato per lo più sui secoli finali dell'età di mezzo¹⁵, mentre, per il XIII secolo non si trovano riferimenti alle raccolte di sermoni.

Un parziale cambiamento di direzione è stato registrato dal Convegno di Assisi dedicato alla predicazione dei frati nel 1994¹⁶, in cui gli interventi di quasi tutti gli autori si sono concentrati sulla natura tecnica dei sermoni mendicanti e sulle loro fonti, affiancandosi agli importanti studi in materia condotti per lo più da autori francesi. Negli atti del Convegno, però, latitano i nomi di molti autori minoritici delle prime generazioni, in quanto gli interventi si sono concentrati per lo più su testi editi (come Antonio di Padova e Bonaventura da Bagnoregio) o domenicani o ancora della fine del secolo e della prima metà del Trecento.

Alcuni autori italiani, però, si sono distinti nello studio della sermonistica medievale secondo il suo significato più proprio di analisi della produzione omiletica a noi pervenuta, aprendo la strada a una serie di proficui scambi con la più consolidata scuola francese. In particolare Carlo Delcorno ha dedicato ampio spazio all'analisi tecnica delle prediche volgari di Giordano da Pisa già nel 1975¹⁷, fondando in questo modo una vera e propria scuola relativa allo studio e all'edizione di sermoni in volgare italiano. Lo stesso Delcorno ha dedicato ampia parte della propria produzione storiografica a questo tipo di studi, non disdegnando, però, di rivolgere la propria attenzione a molti autori di prediche latine, soprattutto francescani¹⁸.

¹³ MARIANO D'ALATRI, *Predicazione e predicatori* a cui si aggiunse presto l'articolo dello stesso MARIANO D'ALATRI, *Pulpito e navata*, p. 5-21

¹⁴ MICCOLI, *L'Italia*, p. 764 – 782 e 825 – 873.

¹⁵ RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, p. 976 – 985.

¹⁶ La predicazione dei frati, in particolare i saggi di DELCORNO, *La lingua dei predicatori*; di GAFFURI, *Nell'Officina del predicatore*"; PELLEGRINI, *I predicatori*; ARTIFONI, *Gli uomini dell'assemblea*; ROCCARO, *La "scrittura"*.

¹⁷ DELCORNO, *Giordano da Pisa*.

¹⁸ Basti guardare la bibliografia dei suoi scritti raccolta dai suoi allievi nel volume DELCORNO, *"Quasi quidam cantus"* (p. XI – XXII).

Di diverso impianto e dedicati principalmente ai sermoni domenicali, gli scritti di Laura Gaffuri¹⁹, la quale, nell'introduzione all'edizione dei sermoni per le festività della Beata Vergine di Bartolomeo da Breganze (ca. 1260), ha dato un importante contributo alla conoscenza delle tecniche utilizzate dai frati del Duecento per la composizione delle proprie raccolte e delle fonti a cui essi facevano riferimento, continuando poi questo tipo di ricerca in numerose altre pubblicazioni.

In particolare alcuni studiosi italiani hanno dato interessanti contributi allo studio delle già ricordate *reportationes* medievali. Si ricordi, per esempio, oltre al contributo di Carlo Delcorno, il saggio di Roberto Rusconi, *La Predicazione. Parole in chiesa, parole in piazza* (edito in *Lo spazio letterario del medioevo*, I) in cui lo studioso dimostrò che *reportationes* scritte in latino registrano comunque una predicazione volgare, senza però divenire sermoni modello nel momento in cui assumono forma scritta.

Ancor più recentemente Delcorno ha pubblicato uno studio riassuntivo sulla sermonistica in Italia tra '200 e '500 nel volume dedicato dalla "Typologie des sources du Moyen Age Occidental" dedicato a *The sermon*²⁰. Questo contributo fondamentale si avvicina notevolmente alla tradizione anglo-francese, non occupandosi di individuare delle caratteristiche proprie della predicazione di un singolo ordine religioso o di un individuo, analizzando, invece, le caratteristiche strutturali del complesso dei sermoni italiani nel tentativo di individuare una tendenza comune allo sviluppo di queste fonti nell'area della penisola e arrivando a ridimensionare l'affidabilità delle *reportationes* nella ricostruzione del discorso pronunciato in quanto nei testi registrati la personalità del *reportator* appare, deforma o comunque interviene nel momento della registrazione del discorso udito²¹.

Abbiamo finora parlato di una tradizione storiografica diffusa per lo più in area francese e inglese, individuata come seconda linea di studi per la storia della sermonistica. Questo tipo di storiografia ha una data di nascita precisa, il 1867, quando messieur Albert Lecoy de la Marche vinse il concorso indetto dall'Académie des

¹⁹ Si vedano dell'autrice: la lunga introduzione a BARTOLOMEO DA BREGANZE, *I "Sermones"*; GAFFURI, *Nell'"Officina" del predicatore*, p.83-111; GAFFURI, *Introduzione*, in *In nome di Antonio*, p. 1 – 33; GAFFURI, *Paroles pour le clergé*, p.343-362; GAFFURI, *Prediche a confraternite*, p.53-82; GAFFURI, *La prédication en Italie*, p.193-237; GAFFURI, *La predicazione domenicana su Maria*, p.193-215; GAFFURI, *Verginità e modelli religiosi*, p. 29-50; GAFFURI, *Per una storia*, p. 223-255; GAFFURI, *"In diebus suis cessavit predicatio"*, p. 487-506; GAFFURI, *Tavola Rotonda*, p. 7-12; GAFFURI, *La controversia*, p. 159-169; GAFFURI, *Paroles pour le clergé*, p. 343-362; GAFFURI, *Du texte au texte*, p. 139-145.

²⁰ DELCORNIO, *Medieval Preaching*, in particolare si vedano le p. 501 – 511.

²¹ DELCORNIO, *Medieval Preaching*, p. 499 – 500.

inscriptions et belles-lettres di Parigi con un progetto su *La chaire française au moyen age. Specialement au XIII siècle d'après les manuscrits contemporains*²².

L'opera dello studioso francese, subito seguita da quella di Bourgain, per il XII secolo²³, aveva lo scopo dichiarato:

Étudier les sermons composés ou prêchés en France pendant le XIII siècle. Rechercher les noms des auteurs et les circonstances les plus importantes de leur vie. Signaler les renseignements qu'on pourra découvrir dans leurs ouvrages sur les mœurs du temps, sur l'état des esprits, sur l'emploi de la langue vulgaire, et en général sur l'histoire religieuse et civile du XIII siècle²⁴

A questo fine si divideva in tre sezioni: *Les prédicateurs*, *Les sermons*, *La société d'après les sermons*, dando così un'impostazione corrispondente a quella ancora attuale degli studi della predicazione medievale.

Le intuizioni di Lecoy de la Marche furono sorprendenti, e sebbene parzialmente corrette e rivedute, sono ancora una bussola per chi si appresti a fare storia della predicazione. *La chaire française*, soprattutto, ebbe il merito di avviare gli studi sul riflesso della società presente nei sermoni attraverso una recensione ed un'analisi, oggi parzialmente superata, degli *exempla* presenti nel materiale da lui preso in considerazione, dando quindi lo spunto a una serie di studi sulla predicazione medievale soprattutto in Francia e Germania, mentre l'Inghilterra dovrà aspettare gli anni '20 del secolo successivo, quando Owst pubblicò il proprio *Preaching in Medieval England*²⁵, negli stessi anni in cui Little studiava la presenza dei frati minori in Inghilterra dando largo spazio alla formazione culturale dei membri dell'Ordine ma non le loro opere omiletiche.

Negli ultimi 25 anni, gli studi sulla sermonistica²⁶ hanno subito una forte accelerazione grazie alla pubblicazione del basilare *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, il noto repertorio di più di 100.000 sermoni latini da cui poi lo stesso Schneyer trasse un buon numero di pubblicazioni (purtroppo non sempre affidabili nei loro contenuti e quasi illeggibili per

²² LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française*.

²³ BOURGAIN, *La chaire française au XII siècle*.

²⁴ LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française*, p. IX.

²⁵ OWST, *Preaching in medieval England*, in particolare p. IX, a cui nel 1933 lo studioso affiancò il volume *Literature and Pulpit*.

²⁶ Mi avvalgo qui degli articoli storiografici di MUESSIG, *Sermon, preacher and society*, in particolare p. 74 – 79; DE REU, *Divers chemins*, p. 331 – 340 e KIENZLE, *The typology*, soprattutto p. 83 – 90.

la complessità della scrittura di Schneyer stesso²⁷), oggi quasi del tutto superate. Negli anni '70 poi il *Repertorium* fu corretto e aggiornato da un grande studioso della predicazione, quale padre Louis Jaques Bataillon, il quale dimostrò, aprendo la strada a tutte le ricerche attuali, che prima di usare i sermoni come fonte storica, bisogna ben comprenderne la natura, la funzione all'interno di una collezione, il ruolo liturgico (studio ancora tutto da fare), le relazioni tra forma orale e registrazione scritta di un determinato discorso, e infine data, autore e pubblico. Con questi punti e una serie di indicazioni metodologiche per risolvere queste ed altre possibili questioni, si può dire che “padre Bataillon condusse la fondazione metodologica per la disciplina degli studi sui sermoni”²⁸.

Una risposta e un ulteriore rimaneggiamento della metodologia per lo studio dei testi omiletici è avvenuto in epoca recente (2000), grazie all'introduzione di Beverly Mayne Kienzle al già ricordato volume: *The sermon*. La studiosa americana, infatti, intitolando il proprio contributo “*What is a sermon*”, dichiarava che “the sermon is an oral discourse based on sacred text spoken by a preacher to an audience; the sermon si meant to instruct the audience on faith and morals”²⁹, ma dimostrava contemporaneamente che la semplice parola sermone costituisce di per sé un problema.

Sulla base di quanto proposto dalla Kienzle, un volume successivo, *De l'homélie au sermon*, si propose di investigare le differenze fondamentali tra omelia e sermone, mettendo in luce così le caratteristiche dell'una e dell'altro³⁰.

Bataillon però è anche stato ispiratore di molti lavori che usano i sermoni come effettivo strumento per l'indagine storica³¹, come fa, nei propri lavori David L. D'Avray, sia nel fondamentale *The preaching of the Friars*, del 1985, nel quale lo studioso inglese formulò la cosiddetta teoria del 95%, secondo la quale per lo studio della mentalità medievale risulta più importante la massa di sermoni priva di innovazione piuttosto che la minoranza di testi contenenti delle idee isolate di un geniale predicatore, e sollevò il problema del rapporto tra la lingua di predicazione e

²⁷ Basti vedere il volume SCHNEYER, *Geschichte der Prediger*.

²⁸ MUESSIG, *Sermon, preacher and society*, p. 75.

²⁹ KIENZLE, *Introduction*, p. 151.

³⁰ Si vedano in particolare i saggi di AMOS, *Early medieval sermons*, p. 114; KIENZLE, *The typology*, p. 83 – 101; DE REU, *Divers chemins*, p. 331 – 340; FALMAGNE, *Les instruments*, p. 183 – 237.

³¹ Si pensi ai lavori di Morenzoni, *Des écoles aux paroisses*; DE REU, *La Parole du Seigneur*, per ricordare due ricerche condotte direttamente sotto la sapiente guida di Bataillon.

quella di registrazione, sia nei volumi dedicati al matrimonio nei sermoni³² o nella tesi sulla predicazione memorialistica³³.

La questione linguistica messa in campo dal D'Avray, mise in discussione la tesi già formulata da Hauréau e comunemente accettata, secondo la quale nel caso i predicatori fossero chierici essi predicassero anche ad un pubblico laico in latino³⁴, attirando l'attenzione di altri ricercatori sull'argomento. La tesi di Jean Claude Schmitt³⁵, secondo cui la predicazione nel Duecento era ormai in lingua volgare, fu ridimensionata da Gill Constable nel 1994³⁶, il quale in particolare si occupò dei sermoni maccaronici, cioè predicati in entrambe le lingue -volgare e latino- trovandosi così d'accordo con quanto studiato per l'area inglese e per un periodo successivo da Siegfried Wenzel³⁷, mentre altri specialisti ritennero invece che nel XIII secolo il sermone si tenesse ormai definitivamente in volgare, come dimostrato anche dalle *reportationes*, sebbene quelle studiate da Nicole Bériou sia nella propria tesi di laurea, dedicata ai sermoni di Ranulphe de la Houblonnière, sia in quella di dottorato, dal titolo *L'Avènement des maitres de la Parole* e pubblicata nel 1993, siano ancora in latino.

Altri sono poi gli studi condotti da studiosi francesi importanti per poter comprendere e analizzare un sermone. Citiamo qui due esempi: Jean Longère, il quale ha pubblicato con due importanti studi sulla struttura medievale: il primo del 1973³⁸, costituisce un dizionario per chiunque voglia avvicinarsi alla materia, mentre il secondo è costituito da due volumi (l'ultimo solo di note), sulla predicazione dei maestri parigini del XII secolo³⁹; Hervé Martin, che ha ricotruito l'identità del predicatore incrociando i dati che forniti da più fonti: cronache, conti municipali e di parrocchia, archivi municipali e di confraternite e, ovviamente, sermoni⁴⁰.

Per quel che riguarda gli studiosi anglofoni, ricordiamo Gloria Cigman, specialista sulla predicazione dei Lollardi⁴¹, la stessa Beverly Mayne Kienzle per la predicazione ereticale e delle donne⁴²; Marian Michèle Mulchahey per quel che concerne la prima

³² D'AVRAY, *Medieval Marriage*; D'AVRAY, *Medieval Marraige sermons*.

³³ D'AVRAY, *Death and the Prince*.

³⁴ HAUREAU, *Notices et extraits*, vol. 4, p. 359.

³⁵ SCHMITT, *Du bon usage*, p. 360.

³⁶ CONSTABLE, *The language of preaching*.

³⁷ WENZEL, *Macaronic sermons*.

³⁸ LONGÈRE, *La prédication*.

³⁹ LONGÈRE, *Oeuvres oratoires*.

⁴⁰ MARTIN, *Le metier*.

⁴¹ CIGMAN, *Lollard sermon*.

⁴² KIENZLE, *Preaching as touchstone*.

formazione alla predicazione dei frati predicatori⁴³; Mary O' Carroll⁴⁴, la quale ha dato alle stampe un mirabile studio su un anonimo manuale per predicatori e Bird⁴⁵, che hanno giustamente ancorato la predicazione del XII secolo e dei primi mendicanti al clima nato dalla riforma ecclesiastica parigina; Augustine Thompson⁴⁶, il quale ha cercato di ricostruire la predicazione durante l'Alleluia e Carolyne Muessig, specialista dei sermoni di Jacopo da Vitry⁴⁷.

Il confronto con la storiografia italiana mette in evidenza come la ricerca transalpina si sia concentrata sullo studio delle strutture della predicazione, dei problemi connessi all'atto del predicare e della registrazione dell'oralità, senza particolari divisioni dovute all'appartenenza ad un ordine religioso piuttosto che a un altro, preferendo l'analisi parallela di sermoni di autori mendicanti e secolari. Qualora però si sia voluto dare un limite non solamente cronologico alle ricerche, esse si sono concentrate su aree geografiche definite, con particolare preferenza per Parigi, o un particolare tipo di pubblico⁴⁸. Questi studi, inoltre, hanno esaltato il rapporto tra esegesi biblica e predicazione, individuando e approfondendo il rapporto tra sermoni e strumenti per la predicazione.

In conclusione dobbiamo ammettere che né la storiografia italiana né quella straniera hanno fino ad ora risolto il problema dell'identificazione di un tipo di produzione sermonistica, con proprie forme e contenuti, propria di questo o quell'ordine mendicante, non permettendo dunque di avere prove sufficienti per approvare o scartare l'ipotesi sull'esistenza di uno stile e di temi propriamente francescani. Anche la scarsità di edizioni di complessi di raccolte minoritiche⁴⁹ non favorisce la valutazione critica del ruolo attribuibile ad una raccolta di sermoni nel complesso panorama di una produzione che comunque risulta vasta.

⁴³ MULCHAHEY, *First the Bow*.

⁴⁴ O'CARROLL, *A Thirteenth Century*.

⁴⁵ BIRD, *The religious's role*.

⁴⁶ THOMPSON, *Predicatori e politica*.

⁴⁷ MUESSIG, *Jacques de Vitry's Sermones*; EADEM, *Audience and sources*.

⁴⁸ Basti pensare a BÉRIOU, *La prédication synodale* (a cui va ora affiancato l'articolo di IOZZELLI, *Cardinali, legati e cura animarum*) o ai numerosi studi di Hamesse sulla predicazione universitaria.

⁴⁹ Per le prime generazioni di frati minori risultano fornite di edizione critica nel loro insieme solamente le raccolte di Antonio da Padova e Bonaventura da Bagnoregio. Si possono affiancare ad esse, in quanto di facile lettura e reperibilità, l'edizione parziale edita da Schönbach dei *Rusticani* di Bertoldo da Ratisbona e dei *Sermones de Sanctis* del più tardo Servasanto da Faenza, editi peraltro con il nome di Bonaventura nel IX volume dell'*Opera Omnia* edita da Quaracchi. A queste si affiancano solo pochi sermoni isolati di Luca da Bitonto, Giovanni de la Rochelle e Gilberto da Tournai.

2) Scopo della ricerca

Nel caso specifico dello studio dei sermoni *per circulum anni* di Sovramonte da Varese è risultato subito necessario un confronto con l'insieme delle raccolte, dapprima solamente italiane e poi, visti i risultati ottenuti, anche straniere, redatte da frati minori precedenti e contemporanei al milanese. Il problema nato dalla lettura della singola fonte, infatti, era originariamente quello di convalidare la sensazione di una popolarità della raccolta del da Varese, ma la domanda si è presto ampliata al rapporto tra lo stile dei sermoni minoritici italiani della prima metà del XIII secolo e quello delle raccolte degli altri frati minori attivi in Europa, nel tentativo di identificare anche un possibile punto di convergenza di tradizioni che in un primo momento sembrano profondamente differenti tra loro.

Non è dunque interesse precipuo di questo studio fissare una peculiarità della sermonistica minoritica, peraltro ancora tutta da dimostrare e certamente non esistente per gli anni qui analizzati, bensì comprendere ciò che i frati, nei primi decenni dell'Ordine, scrissero a proposito di un tema che poi diventò loro peculiare e come lo trasmisero.

Per cogliere lo sviluppo del genere sermone nell'ordine dei Frati Minori, ho scelto di studiare autori che non entrarono nell'Ordine “fanciulli inesperti di se stessi, del mondo, delle lingue sapienziali, il greco e l'ebraico, necessarie allo studio”⁵⁰, bensì personaggi che aderirono al programma francescano già adulti e quindi forieri ognuno di un proprio bagaglio culturale, dettato sia dall'ambiente di formazione sia da quello di azione in cui vissero, trovandosi in questo modo nella necessità di declinare ciò che si era appreso all'esterno dell'*Ordo* al fine di adattarlo e renderlo utile ai predicatori presenti tra i seguaci dell'Assisi.

Ognuno delle opere presentate dunque, si può studiare come un tentativo personale di assolvere a questo compito. Inoltre, la scelta tematica, basata sull'evoluzione delle immagini riguardanti le gerarchie ecclesiastiche e legata ad un tema che coinvolse fin dalle origini l'Ordine dei Frati Minori e legato alla sua diffusione e al ruolo pastorale rivendicato dai suoi membri proprio attraverso la predicazione, è strettamente collegato alla formazione di ogni singolo frate, al contesto in cui egli agì e soprattutto al suo modo di vedere la realtà in cui egli e i suoi confratelli si proponevano di intervenire.

⁵⁰ ROGERUS BACON, *Compendium*, p.425. Si è usata la traduzione fornita da VIAN, *Le letture dei maestri francescani*, p. 37-38.

Solo due, tra gli otto autori presentati, Gilberto da Tournai e Bonaventura da Bagnoregio, furono certamente educati all'interno di uno *studium* minoritico, e proprio in essi si trovano esplicitate le caratteristiche che stabilizzeranno, nella seconda metà del XIII secolo, la produzione sermonistica francescana, sia a livello formale che contenutistico, chiudendo, quasi, la fase di elaborazione di cui i nostri predicatori furono protagonisti. Proprio questi due autori, inoltre, contribuirono in modo decisivo alla diffusione di una nuova teologia sul modello della struttura ecclesiastica, basato su una nuova lettura del *De Hierarchia caeleste* dello Pseudo Dionigi l'Areopagita, in cui i frati trovarono esplicitato le proprie funzioni all'interno del corpo ecclesiastico.

La tesi inoltre è basata sulle sole raccolte di sermoni-modello, cioè su quella categoria particolare di testi, a metà tra predicato e predicabile, che raccolgono o la predicazione effettivamente svolta da un personaggio, poi rielaborata a tavolino al fine di divenire utile per chi, successivamente, cercasse materiale o forme per elaborare il proprio discorso, oppure discorsi mai pronunciati, ma scritti come fossero vere e proprie prediche, affinché un possibile lettore potesse trovare in essi uno spunto o del materiale di riflessione⁵¹. Non ho ritenuto utile allo studio dell'ecclesiologia trasmessa dall'Ordine l'utilizzo dei numerosi sermoni sciolti o non autografi il carattere dell'occasionalità di quei testi, che non garantiscono in tal modo la presentazione di un contenuto e una forma coerenti con ciò che il predicatore riteneva utile all'apprendimento della predicazione da parte dei propri confratelli.

La scelta di collezioni di *sermones* concepiti per lo studio ancor più che per la predicazione diretta, ha determinato l'impostazione di questo lavoro, in quanto essa finisce per riflettere non tanto ciò che i frati declamarono nelle piazze e nei pulpiti di tutta Europa, bensì ciò che essi ritenevano giovevole per l'apprendimento e la diffusione di un messaggio universalmente valido.

È per questo che, in riferimento alla Chiesa militante⁵², non si trovano in questi testi, giustamente definiti "letteratura grigia" per i loro contenuti tradizionali, accenni espliciti a realtà contingenti o a persone, ma il modello di *Ecclesia militans* presentato in alcuni di questi testi, è utile per comprendere la visione complessiva della società ecclesiastica trasmesso dai frati, attraverso i sermoni. Tramandare ai propri confratelli un modello di Chiesa basato sul ruolo dei contemplativi piuttosto che su quello degli attivi, assegnare

⁵¹ cfr. BÉRIOU, *L'avènement*, p. 187.

⁵² Sull'elaborazione del sintagma e il suo significato all'interno della teologia del XII e XIII secolo si veda CONGAR, *L'Eglise*, p. 164 – 169.

più o meno importanza alla predicazione nei confronti della confessione o ancora inserire all'interno di immagini tradizionali nuove figure, tra le quali il pontefice romano, indica certamente una presa di posizione da parte dei frati abbastanza forte da poter essere messa per iscritto e studiata anche dalle generazioni più giovani e giustificata sulla base di un utilizzo personale e qualche volta innovativo dell'esegesi biblica elaborata dalle scuole del secolo precedente⁵³.

La lettura di più di quattrocento sermoni, poi, ha influito notevolmente sulla necessità di isolare dei momenti comuni in cui il maggior numero possibile di predicatori studiati trattasse il tema preso in esame. Si è dunque proceduto in modo decisamente antitetico rispetto a quanto fatto in un primo momento da Giorgio Cracco e Luigi Sartori per i sermoni di Antonio di Padova⁵⁴, procedendo non a isolare tutti i passaggi in cui i frati considerati parlassero della Chiesa nel suo complesso o del ruolo di una singola categoria agente in essa bensì a cogliere degli interi sermoni che permettessero di cogliere il più dettagliatamente possibile la tematica scelta.

La sovrabbondanza di informazioni, spesso non originali, offerte dal materiale sermonistico, costringe lo studioso a scegliere non solo un argomento, ma anche la prospettiva con cui lo si vuole analizzare, in modo da evitare la duplice trappola: fornire una descrizione indiscriminata di tutto ciò che si trova su un problema importante, senza riconoscere né le dipendenze né le variazioni degli spunti offerti, oppure dover necessariamente rinunciare alle grandi questioni indagando solamente le "eccezionalità" della sermonistica.

Uno sguardo anche superficiale alla materia di studio, mette in evidenza come ogni sermone sia strutturato, per lo più, sulla base di una sovrapposizione e decomposizione di una serie di immagini emblematiche, usualmente non collegate a qualcosa di immediatamente disponibile agli occhi del pubblico sebbene ad esso ben note⁵⁵, utilizzate spesso al fine di spiegare in modo mnemonicamente efficace i concetti più astratti dell'esegesi, soprattutto allegorica.

⁵³ cfr. SMALLEY, *La Bibbia*, in particolare p. 373 - 476; SMALLEY, *I vangeli*, in particolare p. 113 - 201; POTESTÀ, *Maestri e dottrine*, p. 307 - 316.

⁵⁴ CRACCO, *Chiesa e antichiesa*, p. 413 - 428; SARTORI, *Appunti*, p. 429 - 444.

⁵⁵ BERIOU, *De la lecture aux épousailles*, p. 549-565. L'autrice, nel rilevare la discrezione dell'utilizzo di ricche descrizioni di immagini nella predicazione soprattutto duecentesca, nota come vi sia una vistosa eccezione a quest'uso, data dalla presentazione dettagliata e lancinante del crocifisso (p. 545-549).

Proprio queste immagini costituiscono il centro dell'analisi proposta nella tesi. In essa si cerca di prendere in esame solamente quei testi che hanno come *themata*⁵⁶ pericopi la cui narrazione complessiva permetteva ai predicatori di individuare sia i ruoli assegnati alle singole componenti della Chiesa dai frati sia la posizione che questi ultimi attribuivano a se stessi⁵⁷, mentre lo studio dei sermoni in cui è presente il ruolo del pontefice è stato ritenuto utile per inserire anche questo tipo di fonte all'interno della complessa problematica relativa alla diffusione dell'ideologia romano-centrica da parte dell'ordine dei frati minori.

3) Struttura della tesi

La tesi si propone dunque di riempire gli spazi lasciati scoperti dalla tradizionale interpretazione evolutiva che vede interessate solamente le figure di Francesco d'Assisi, Antonio di Padova e Bonaventura da Bagnoregio, nel loro ruolo di fondatore, divulgatore e organizzatore della parola francescana⁵⁸.

A questo scopo sono qui proposti e studiati otto autori francescani che scrissero le proprie opere entro il 1260⁵⁹, scelto come anno in cui far finire lo studio in quanto durante il suo corso il Capitolo di Narbona, presieduto dall'allora Ministro generale Bonaventura da Bagnoregio, fissò il curriculum degli studi dei frati che ambissero a ricoprire l'incarico di predicatore. Questo fatto, insieme con l'irrigidimento dell'esame a cui i frati dovevano sottoporsi per poter intraprendere la carriera di predicatori, contribuì, mi sembra, in modo decisivo alla diffusione di un modello unico di sermonistica minoritica appresa da quei frati sulla base di schemi compositivi in uso da più di un cinquantennio a Parigi.

⁵⁶ Con *thema* si intende il versetto biblico da cui prende le mosse il predicatore. Il commento di tale passo generalmente costituisce il sermone.

⁵⁷ L'esigenza di autogiustificazione da parte dei frati minori, fin dalle primissime generazioni, è nota alla storiografia. Basti vedere, a titolo esemplificativo: DESBONNETS, *De l'intuition*, p. 154 e MICCOLI, *Francesco d'Assisi*, p. 107.

⁵⁸ Questa linea è utilizzata ancora nel 2006 da DI MAIO, *Espliciti richiami*, e costituisce la base tradizionale per l'interpretazione di una storia della predicazione minoritica.

⁵⁹ Si è compreso nello studio anche Bonaventura da Bagnoregio, nonostante i suoi sermones dominicales siano stati certamente rielaborati tra il 1267 e il 1268 in quanto essi riflettono un momento precedente della vita del Dottore Serafico, essendo essi nient'altro che la sistemazione delle note prese dal suo segretario personale, Marco di Montefeltro, durante gli anni '50 e '60. Anche da punto di vista tematico non era possibile escludere l'opera del Bagnoregio dalla tesi, in quanto ritenuta emblematica del passaggio essenziale compiuto dall'Ordine alla metà degli anni '50. Sulla datazione dei *Sermons de Diversis* si veda BONAVENTURA, *Sermons*, p. 29 – 30.

La presente tesi ha dunque analizzato le raccolte di sermoni scritte da Antonio di Padova, Luca da Bitonto, Giovanni de la Rochelle, Sovramonte da Varese, Gilberto da Tournai, Bertoldo da Ratisbona, Bonaventura da Bagnoregio e un anonimo frate minore la cui raccolta di sermoni *de sanctis* è conservata presso la Biblioteca Antoniana di Padova con la segnatura 470.

Il lavoro è diviso in due sezioni principali. La prima presenta gli autori e ne analizza da un punto di vista strutturale l'opera, al fine di permettere di cogliere le differenze tra i diversi testi e comprendere in tal modo la portata del loro contenuto. Inoltre vi si illustra la formazione culturale di ogni autore, la quale viene di necessità a influire sulla sua visione della Chiesa.

Nel primo dei due capitoli in cui è divisa questa sezione si tratta l'azione dei frati in Italia e si traccia un quadro sintetico della biografia e dell'opera di Antonio di Padova, Luca da Bitonto, Sovramonte da Varese e dell'anonimo frate minore antoniano del ms. 470. Ho scelto di collocare Antonio di Padova in questo capitolo nonostante egli fosse di origine portoghese e la sua azione pastorale non si sia dispiegata solamente in Italia in quanto i *Sermones* da lui composti trovarono una diffusione solamente italiana ed influirono a lungo sulla predicazione nella penisola, mentre furono sostanzialmente assenti dal panorama culturale transalpino. Il secondo capitolo invece raccoglie, oltre ad un prospetto riassuntivo della diffusione dei frati nelle aree di Francia e Germania, gli studi sulla vita e sulle opere di Giovanni de la Rochelle, Gilberto da Tournai, Bonaventura da Bagnoregio, considerato tra i francesi per la sua formazione parigina, e, in ultimo Bertoldo da Ratisbona, testimone unico della sermonistica minoritica tedesca.

Manca in questo studio una presentazione della situazione inglese, sebbene sia noto che i frati minori, giunti in Inghilterra già nel 1224, furono particolarmente attivi sia nel campo pastorale sia in quello degli studi⁶⁰. Essi però preferirono, almeno in origine, inviare i propri migliori esponenti nelle scuole e nella facoltà teologica parigina⁶¹. Nella

⁶⁰ Sull'arrivo dei frati minori in Inghilterra si vedano le opere generali di MERLO, *Nel nome*, p. 83 – 85, di GRATIEN DE PARIS, *Histoire*, p. 132 - 135 ; il saggio di BROOKE, *La prima espansione*, p. 125 – 150; PELLEGRINI, *I quadri*, p. 188 - 191; ROBSON, *The Franciscans*, p. 30 – 36; MAPELLI, *L'amministrazione*. Studi riservati ai frati in Inghilterra sono: BURNS, *Arrivo e insediamento*, p. 47 – 64; LITTLE, *The Gray Friars*, in particolare p. 1 – 18; HUTTON, *The Franciscans in England*, p. 1 – 96.

⁶¹ Emblematica la lettera scritta da Roberto Grossatesta, arcivescovo di Lincoln, al ministro provinciale Guglielmo di Nottingham, in cui il primo manifesta il proprio timore per un possibile invio da parte dell'Ordine di Adamo di Marsch a Parigi in qualità di *magister regens* della cattedra da poco rimasta scoperta per la morte quasi simultanea di Alessandro di Hales e Giovanni de la Rochelle. cfr. *Monumenta Franciscana*, p. 628.

città francese, effettivamente, furono presenti gli inglesi Alessandro di Hales, Aimone di Faversham, Riccardo di Cornovaglia e più tardi il prolifico Giovanni di Galles⁶².

Forse per questa tendenza o per la mancanza di interesse nella compilazione di raccolte omiletiche⁶³, laddove invece i frati furono piuttosto solerti nella creazione di strumenti per la predicazione di diversa natura (primi fra tutti i florilegi e le raccolte di distinzioni) la più antica raccolta sicuramente minoritica finora nota di un frate che svolse la propria attività omiletica nell'isola risale agli anni '80 del XIII secolo. Si tratta di Robertus de Ware, autore di un sermonario dedicato alla Vergine Maria noto con il nome di *Rosarium Beate Virginis*⁶⁴. La datazione dell'opera, oltre che da elementi interni, è ricavabile anche dal prologo, in cui egli dichiara di essere entrato nell'ordine giovanissimo, contro il parere del fratello maggiore, in un periodo compreso tra il 1265 e il 1267, di aver compiuto gli studi nello *studium* del convento e di aver poi intrapreso la carriera di predicatore prima di dedicarsi alla stesura della sua opera. Non avendo dunque raccolte attribuibili a frati minori presenti in Inghilterra prima del 1260, l'isola britannica non è presa in considerazione in questa tesi.

La seconda sezione del volume, dedicata più propriamente all'ecclesiologia nei sermoni dei frati minori, comprende anch'esso due capitoli nei quali si cerca di superare

⁶² Sull'opera di Giovanni di Galles si veda SWANSON, *John of Wales*, in particolare p. 4 – 14.

⁶³ Sono attribuiti ad Adamo di Marsh e Guglielmo di Nottingham due sermoni contenuti rispettivamente in Cambridge, Corpus Christi College, 459, f. 132v – 132r e Cambridge, Pembroke College, 265, ff. 192r – 195r. Il primo è un breve testo non attribuito dal copista, ma da una tardiva mano (fine XV secolo) sul margine del manoscritto. La brevità e generalità della trattazione, costruita sul tema *Simon Onie filius quasi arcus relatus inter nebulas*, non permette l'identificazione certa dell'autore e la struttura del sermone sembra indicare una composizione più tarda. Il secondo, invece, identificato già in età contemporanea alla stesura del manoscritto, crea più difficoltà nell'accettazione o nel rifiuto dell'attribuzione. Smalley (*Which William of Nottingham*, p. 249 – 252) aveva accettato il nome di Guglielmo di Nottingham come autore di questo sermone semplicemente per distinguere questo Guglielmo con l'autore della Summa del XIV secolo attribuita a un frate omonimo, ma non si era poi occupata di accertare la correttezza dell'attribuzione relativamente al solo sermone. Mi ripropongo di studiare al più presto la questione.

⁶⁴ La scoperta di questo manoscritto si deve a OWT, *Some Franciscan Memorials*, p. 281-284, il quale però sbagliò la datazione dell'opera, ritenendo il 1267, anno presunto dell'ingresso di Robertus de Ware nel convento dei frati minori di Chest, come l'anno di composizione dell'opera. Il manoscritto, un miscelaneo di fine XIII secolo molto rovinato, che contiene il *Rosarium Beate Virginis* è conservato nell'esiguo fondo di manoscritti presente alla Gray's Inn Court di Londra con la segnatura Ms. 7. Esso comprende, oltre alla raccolta di sermoni, contenuta ai fogli 62a – 138b, un florilegio delle Epistole di Pietro di Blois (ff. 1a – 154a); una versione del *Daretes Phrygii De excidio Troiae Historia*, la Vera storia de morte Arthuri (f. 60a – 61a); Il *De contemptu mundi* di Innocenzo III; *Il Testamentum duodecim Patriarcharum* nella traduzione approntata da Roberto Grossatesta nella seconda metà degli anni '40 del secolo; un'*Apologia Anselmi* (ff. 159a – 170b); le *Collationes* di Bertrand de la Tour (ff. 171a – 1009b e 1013a – 1031b); quelle di Tommaso di Braundestone (ff. 1031b – 1034b); dei sermoni anonimi per le quattro domeniche per l'Avvento e infine il prologo e una parte di una traduzione latina di alcuni brani tratti dalle *Historiae Philippicae* di Pompeo Trogo. Una descrizione del manoscritto piuttosto sommaria nei suoi elementi codicologici si trova in HORWOOD, *A catalogue of the ancient manuscripts*, p. 5 – 7 e in KER, *Medieval Manuscripts*, s. v. Si ringrazia il dottor Michael Robson, del Saint Edmund's College di Cambridge per la segnalazione e per aver favorito la possibilità di prendere visione del manoscritto.

le differenze strutturali delle singole opere a favore di una visione complessiva della tematica.

Il primo si propone di comprendere come i frati raccontavano la Chiesa attraverso il rapporto tra le persone che ne formano l'insieme. A questo scopo sono messi in luce alcuni dei temi che permettono ai predicatori di presentare la gerarchia e i diritti e doveri dei suoi componenti, in particolare l'attenzione è posta sui sermoni basati su *Exiit qui seminat seminare* (Lc. 8, 5 e Mtt. 13, 3), *Simile est regnum caelorum patrifamilias* (Mtt. 20, 1), *Bonus pastor* (Lc. 10, 11), *Erunt signa in sole, luna et stellis* (Lc. 21, 25). Queste pericopi permettono tradizionalmente ai predicatori e ai teologi di illustrare la realtà della Chiesa secondo le immagini del campo, della vigna, del buon pastore e del rapporto tra gli astri, e, pur non esaurendo il ricco patrimonio di similitudini relative all'*Ecclesia militans*⁶⁵, sono quelle che in modo più compatto delineano un profilo complessivo della Chiesa.

Il secondo capitolo della sezione, invece, si è centrato sulla diffusione dell'ideologia del primato di Pietro e del ruolo del pontefice, sulla base di un'analisi delle fonti alle quali i frati attingevano.

Entrambi i capitoli pongono l'accento sui cambiamenti avvenuti nell'ecclesiologia dell'Ordine durante le prime fasi della querelle che coinvolse i maestri secolari di Parigi e i maestri di entrambi gli ordini mendicanti, ma soprattutto i frati minori, che vedevano minacciata anche la propria scelta pauperistica, ritenuta dai magistri secolari parigini pericolosa per l'esistenza stessa della Chiesa. Per questo sono messi in particolare rilievo i sermoni di Gilberto da Tournai e di Bonaventura da Bagnoregio, i due autori più coinvolti nella disputa tra quelli qui studiati.

Sei appendici – una per ogni autore la cui opera risulti ancora inedita completano la tesi.

RINGRAZIAMENTI

Questo lavoro ha fatto sì che dovessi scomodare un numero molto elevato di persone. Nell'impossibilità di ricordarle tutte, ma tenendole nel cuore, voglio ricordare qui solo alcuni nomi.

⁶⁵ Si pensi al ruolo dell'immagine della *navis Ecclesiae*, studiata per i Padri della Chiesa da Rahner (*Simboli della Chiesa*); all'importanza della Chiesa *domus et templum* nei sermoni di Antonio di Padova o, più in generale, alla concezione di Chiesa come corpo la cui importanza già a partire dal XII secolo in DE LUBAC, *Corpus mysticum*, e poi da BÉRIOU, *L'avènement*, p. 342.

Innanzitutto ringrazio il mio tutor e maestro Antonio Rigon per la paziente guida che mi ha offerto in tutti questi anni, Donato Gallo per l'ascolto, le preziose indicazioni e la puntuale correzione dei capitoli, Nicoletta Giové per avermi seguita dove mi portavano i manoscritti, Laura Gaffuri attenta critica e guida nella lettura delle fonti, padre Luciano Bertazzo, che con il suo ascolto mi ha spesso offerto l'occasione per cogliere la direzione di ciò che stavo facendo, Riccardo Quinto, senza il quale molti spunti non sarebbero stati da me colti.

Ringrazio inoltre calorosamente Mme Nicole Bériou, che mi ha guidata nella scoperta della sermonistica medievale accogliendomi, con la cordialità e l'entusiasmo che le sono propri, prima a Lione durante la tesi di laurea magistrale e poi a Parigi durante il dottorato. Un riconoscimento va anche alle sue due allieve Sophie Delmas e Marjorie Burghart: confrontandomi e parlando con loro continuo ad imparare, a padre Michael Robson, squisito ospite durante il mio soggiorno a Cambridge, Carlo Delcorno, Roberto Lambertini, Mariaclara Rossi, Valeria de Fraja, Jacques Dalarun, David D'Avray, Carolyn Muessig e tutti i membri della International Medieval Sermon Studies Society e della Società Internazionale di Studi Francescani di Assisi, ai cui consigli devo molto.

Tra le istituzioni, e con esse tutte le persone al loro interno, ringrazio la Biblioteca Antoniana, la Biblioteca di Santa Giustina e quella dell'Istituto teologico Sant'Antonio Dottore. Ringrazio inoltre l'IRHT di Parigi, la Cambridge University Library, la Bibliothèque Nationale de France, La Bibliothèque Mazarine, la British Library, la Biblioteca del Sacro Convento di Assisi, la Biblioteca Universitaria di Pavia, la Bibliothèque des Capucins di Parigi. Un ringraziamento particolare alle bibliotecarie della Biblioteca del Dipartimento di Storia dell'Università di Padova, sempre attente e pazienti nei confronti delle esigenze dei giovani studiosi che a loro si rivolgono.

Ringrazio anche i miei colleghi e amici, che tanta pazienza hanno portato nei miei confronti, Giulia Foladore, René Hernandez, Elena Bacchin, Francesca Rigoni, Mara Ioriatti, Michele Spadaccini, Nelly Mahmoud Helmy, Anna Pegoretti.

Infine la mia riconoscenza va ai miei cari: ai miei genitori, a Tullia e a mio marito Silvio.

ABBREVIAZIONI

AF: *Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia*, edidit a PATRIBUS COLLEGII S. BONAVENTURAE, 15 voll., Ad Claras Aquas, Firenze 1885 – 2005.

AFH: «Archivum Franciscanum Historicum»

AFP: «Archivum Fratrum Praedicatorum»

AHDLMA: «Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age»

BF: *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, Epistolas ac Diplomata tribus ordinibus S. P.N. Francisci concessa*, I – III, edidit SBARALEA JOHANNES HYACINTHUS, Roma, 1759 – 1768.

Chart.: DENIFLE HENRIQUE, *Chartularium Universitatis Parisiensis sub auspiciis consilii generalis Facultatum Parisiensium*, vol.I: *ab anno MCC usque ad annum MCCXXVI*, Ex typis fratrum Delalain, Parisiis 1889.

Cr St.: «Cristianesimo nella Storia. Ricerche storiche esegetiche teologiche/ Studies in history exegesis and theology»

DBI: *Dizionario Biografico degli Italiani*, 72 voll., Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960 -

DHGE: *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, publié sous la direction de BAUDRILLART ALFRED, VOGT ALBERT, ROUZIÈS VOGT avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, 175 voll., Letouzay et Ané, Paris 1912 –

DS: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, publié sous la direction de VILLER MARCEL, voll. 17, Beauchesne, Paris 1937- 1995.

DThC: *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique. Leurs preuves et leur histoire*, voll. XVI, Librairie Letouzey et Anê, Paris 1947.

EFRMA: «Melanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age».

FF: *Fontes Franciscani*, a cura di MENESTÒ ENRICO, BRUFANI STEFANO ET ALII, ed. Porziuncola, Assisi 1995 (Medioevo francescano, 2).

RHTAM: «Revue d'histoire de théologie Ancienne et Médiévale».

SCHO : SCHÖNBACH ANTON E., *Studien zur Geschichte der Altdeutschen Predigt*, 7 voll., Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1968.

Sermones : ANTONIUS PATAVINUS, *Sermones dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti*, curantibus Costa Beniamino, Frasson Leonardo, Luisetto Ioanne, coadiuvante Marangon Paulo, voll. 3, Ed. Messaggero, Padova 1979.

BIBLIOGRAFIA

1) Fonti manoscritte

Opere inedite

Arras, Bibl. Mun. 691 (759)

Assisi, Bibl. Com. 436

Assisi, Bibl. Com. 508

Assisi, Bibl. Com. 486

Cambridge, Peterhouse, ms. 135

Cambridge, Peterhouse, ms. 200

Cambridge, Pembroke, 265

London, British Library, Arundel 206

London, British Library, Harley 3215

London, British Library, Royal Collection, 7 D XV

London, Gray's Inn, ms. 7

Padova, Bibl. Antoniana, ms. 417

Padova, Bibl. Antoniana, ms. 418

Padova, Bibl. Antoniana, ms. 419

Padova, Bibl. Antoniana, ms. 470

Padova, Bibl. Antoniana, ms. 472

Padova, Bibl. Antoniana, ms. 445 – 447

Padova, Bibl. Antoniana, ms. 449

Paris, BNF, lat 3285

Paris, BNF, lat. 15940

Paris BNF, Nouv. Acq. 1470

Paris, BNF, Lat. 455

Paris, Bibl. Maz. 1043

Pavia, Bibl. Univ., Aldini 173

Troyes, Bibl. Mun. 816

2) **Fonti edite**

ALANUS AB INSULIS, *Liber in distinctionibus theologialium, sive Summa quot modis*, PL 210, col. 714 – 980.

ALEXANDER MINORITA, *Expositio in Apocalypsim*, a cura di WACHTEL ALOIS, HERMANN BÖHLAUS NACHFOLGER, Weimar 1955 (MGH. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 1).

ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor Libros sententiarum Petri Lombardi*, T. I, , Ad Claras Aquas, Firenze 1951 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, XII).

ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, t. I – IV: t. IV: *Liber Tertius* (prolegomena), Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1948.

AMBROSIUS MEDIOLANESIS, *Opera, IV: Expositio Evangelii Secundum Lucam. Fragmenta in Esaiam*, Brepols, Turnhout 1957 (CCL 14).

ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Opera secunda ascetica et paraenetica*, Brepols, Turnhout 1975 (PL 158), col.585 – 674.

ANSELMUS LEODIENSIS, *Enarrationes in Evangelium Matthaei*, in IDEM, *Opera*, Brepols, Turnhout 1957 (PL 162), col. 1227 – 1550.

ANTONIUS PATAVINUS, *Sermones dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti*, curantibus COSTA BENIAMINO, FRASSON LEONARDO, LUISETTO GIOVANNI, COADIUVANTE MARANGON PAOLO, voll. 3, Ed. Messaggero, Padova 1979.

ANTONIUS PATAVINUS, *Sermons des dimanches et des fetes*, voll. 3, introduction, traduction et notes par STRAPPAZZON VALENTIN, CERF, Paris 2005.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermones ad populum*, Brepols, Turnhout 1950 (PL 38).

BARTOLOMEO DA BREGANZE, *I Sermones de Beata Virgine (1266)*, introduzione ed edizione critica di GAFFURI LAURA, Ed. Antenore, Padova 1993 (Fonti per la storia della Terraferma veneta, 7).

BARTOLOMEO DA TRENTO, *Liber Epilogorum in gesta sanctorum*, ed. critica a cura di PAOLI EMORE, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Certosa del Galluzzo, 2001.

BEATI IORDANIS DE SAXONIA, *Sermones*, edidit HODEL BERNARD, Institutum Historicum Ordinis Fratrum Praedicatorum, Roma 2005.

BEDA, *Opera exegetica. In Lucae evangelio expositio. In Marci evangelio expositio*, cura et studio HURST DAVID, Brepols, Turnhout 1960 (CCSL 120).

BEDA, *Opera homiletica, Opera rhythmica*, Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 122).

BERNARDUS DE BESSA, *Liber de laudibus beati Francisci*, c. 7, AF, III (1897).

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione ad Eugenium Papam*, a cura di LECLERQ JACQUES, ROCHAIS HENRI MARIE, in *Sancti Bernardi Opera*, vol. 3: *Tractatus et Opuscula*, a cura di LECLERQ JACQUES, Editiones Cistercienses,

Roma 1963, p. 379 - 493.

BERTHOLD VON REGENSBURG, *Sermones ad religiosos XX ex Erlagensi codice: unacum sermone in honorem S. Francisci e duobus codicibus Monacensibus in centenarium septimum familiae Franciscanae*, edidit HOETZL PETRUS DE ALCANTARA, Monaco, ed. Huttler, 1882

BERTHOLD VON REGENSBURG, *Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkerungen und Wörterbuch*, a cura di PFEIFFER FRANZ, 2 voll., Wilhelm Braumüller, Wien 1862 (rist. anast. Mit einem Vorwort von RUH KURT, Walter de Gruyter & co., Berlin 1965).

Biblia Latina cum glossa ordinaria, introduction to the facsimile reprint of the editio princeps Adolf Rusch of Strassburg (1480- 1481), ed. FROELICH KARL, GIBSON MARGARETH T., voll.4, Brepols, Turnhout 1992.

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, Collegio San Bonaventura, Quaracchi 1934.

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commento al Vangelo di san Giovanni /I*, trad. di MARIANI ELIODORO, Città Nuova Editrice, Roma 1990 (Sancti Bonaventura Opera, VII/1).

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Legenda Maior*, in FF, p. 755 - 962.

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Legenda Minor*, in FF, p. 963 - 1014.

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Praelocutio*, in IDEM, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, t. II: *in secundum librum Sententiarum*, Ex typographia collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1885 (S. Bonaventurae Opera Omnia, II).

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, PS., *Quare fratres minores praedicent et*

confessiones audiant, in IDEM, *Opuscula ad Ordinem spectantia*, ex. typographia Collegii Sancti Bonaventurae, Ad Claras aquas 1946 (opera omnia, 8), p. 375 – 385.

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Sermones Dominicales. Ad fidem codicum nunc denuo editi*, studio et cura BOUGEROL JACQUES – GUY, Collegio s. Bonaventura, Grottaferrata 1977 (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, XXVII).

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Sermons de diversis. Ad fidem codicum denuo editi*, studio et cura BOUGEROL JACQUES- GUY, 2 voll., Editions Franciscaines, Paris 1993.

BRUNO ASTENSIS, *Commentaria in Matthaeum*, in IDEM, *Opera Omnia*, Brepols, Turnhout 1969, col. 71 - 314 (PL 165).

BRUNO ASTENSIS, *Homiliae et sermones*, in IDEM, *Opera Omnia*, Brepols, Turnhout 1969, col. 747 - 864 (PL 165).

Decretum Magistri Gratiani, in *Corpus iuris canonici. Editio lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem*, recognovit et adnotatione critica instruxit FRIEDBERG AEMILIUS, vol. 1, The Lawbook Exchange, Union 2000.

DENIFLE HENRIQUE, *Chartularium Universitatis Parisiensis sub auspiciis consilii generalis Facultatum Parisiensium*, vol.I: ab anno MCC usque ad annum MCCXXVI, Ex typis fratrum Delalain, Parisiis 1889.

Elogio di S. Antonio di Tommaso di S. Vittore, in *Testimonianze minori su S. Antonio*, a cura di GAMBOSO VERGILIO, Ed. Messaggero, Padova 2001 (Fonti agiografiche antoniane, 6), p. 301 - 325.

Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum (1241 – 1242). Accedit eiusdem Regulae textus cum fontibus et locis parallelis, edidit OLIGER

OLIVARIUS, Ed. di “Storia e Letteratura”, Roma 1950.

Fontes Franciscani, a cura di MENESTÒ ENRICO, BRUFANI STEFANO E CREMASCOLI GIUSEPPE, Ed. Porziuncola, Assisi 1995.

GIOVANNI TRITEMIO, *Elogio degli amanuensi*, Ed. Sellerio, Palermo 1997.

GODEFRIDUS ADMONTENSIS, *Homiliae Dominicales*, Brepols, Turnhout 1974 (PL 174).

GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, cura et studio ADRIAEN MARCUS, voll. 3, Brepols, Turnhout 1979 - 1985 (CCSL 143 - 143B).

GREGORIUS MAGNUS, *XL Homiliarum in Evangelia libri duo (Omellie sui Vangeli)*, A cura di CREMASCOLI GIUSEPPE, Città Nuova Editrice, Roma 1994 (Gregorii Magni Opera, 2).

GREGORIUS MAGNUS, *XL Homiliarum in Evangelia libri duo*, Curante HURTER HUGO, Adalbert, Innsbruck 1892. (Collectio Sanctorum Patrum Opera Selecta, II, ser. 6).

GUIBERTUS TORNACENSIS, *De modo addiscendi*, a cura di BONIFACIO ENRICO, SEI, Torino 1953 (Pubblicazioni del pontificio ateneo salesiano I. Testi e studi sul pensiero medioevale).

GUILLELMUS DE SANCTO AMORE, *De periculis novissimorum temporum*, edition, translation and introduction by GELTNER GUY, Peeters, Parigi 2008.

HAIMO HALBERSTATENSIS, *Homiliae de Tempore*, Brepols, Turnhout 1970 (PL 118).

HINCMARUS REMENSIS, *De praedestinatione Dei et libero arbitrio*, in IDEM, *Opera omnia*, Brepls, Turnhout 1968, col. 55 - 474 (PL 125).

HRABANUS MAURUS, *Commentarium in Libro Macchabeorum*, in HRABANUS MAURUS, *Opera Omnia*, Brepols, Turnhout 1979, col. 1129 - 1256 (PL 109).

HRABANUS MAURUS, *De universo*, in IDEM, *Opera Omnia*, vol. III, Brepols, Turnhout 1969, col.9 - 614 (PL 111).

HRABANUS MAURUS, *Expositio in Matthaëum*, cura et studio LOFSTEDT BENGT, 2 voll., Turnhout, Brepols 2000 (CCCM, CLXXIV).

HRABANUS MAURUS, *Homiliae in Evangelia*, Brepols, Turnhout 1969 (*Opera Omnia*, PL 110).

HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe. Libellus de formatione Arche*, cura et studio Sicard Patrice, Turnhout, Brepols 2001.

IACOPO DA VARAZZE, *Sermones quadragesimales*, edizione critica a cura di MAGGIONI GIOVANNI PAOLO, ed. SISMEL – Il Galluzzo, Firenze 2005

IACOPO DA VARAZZE, *Legenda Aurea*, edizione critica a CURA DI MAGGIONI GIOVANNI PAOLO, 2 voll, Ed. SISMEL- Il Galluzzo, Firenze 1998.

INNOCENTIUS III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, col. 778 - 779.

INNOCENTIUS III, *Opera Omnia Tomis quattuor distributa*, vol. 4, Brepols, Turnhout 1970 (PL 217).

IORDANUS DE SAXONIA, *Cronica Fratris Iordani*, a cura di BOEHMER HEINRICH, CED, VI, Paris 1908.

ISAAC DE STELLA, *Sermons*, ed. HOSTE ANSELM, introduction et notes SALET GASTON, 2 voll., Editions du CERF, Paris 1974 (*Sources chrétiennes*, 207).

ISIDORUS HISPALENSIS, *De natura rerum liber*, in IDEM, *Opera Omnia*, col. 963 - 1018, Brepols, Turnhout 1977 (PL 83).

JEAN DE LA ROCHELLE, OFM, *Eleven Marian Sermons*, Edited by LYNCH KILIAN F., The Franciscan Institute, St. Bonaventure N. Y., 1961 (Franciscan Institute Publications, Text Series 12).

JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, texte critique avec introduction, notes et tables, publié par BOUGEROL JACQUES GUY, Vrin, Paris 1995.

JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. Texte critique avec introduction, notes et tables publié par MICHAUD – QUANTIN PIERRE, Vrin, Paris 1964.

Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253 - 1277), sous la direction de BÉRIOU NICOLE, Ecole Française de Rome, Roma 2001.

MANSI JOANNES DOMINICUS, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima collectio*, vol. 23, Paris 1903 (Rist. Anast. Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, Graz 1961).

Monumenta Franciscana, scilicet I – Thomas de Eccleston de Adventu fratrum Minorum in Angliam. II – Adae de Marisco Epistolae, III- Registrum fratrum minorum Londoniae, Edited by BREWER JOHN. SHERREN, London 1858 (ed. anast. Kraus Reprint LTD, London 1965 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, 4. 1).

PASCHASIUS RADBERTUS, *Expositio in Mattheo libri 12*, cura et studio BEDA PAOLO, Brepols, Turnhout 1984 (CCCM 56 - 56B).

PETRUS COMESTOR, *Historia Scholastica*, Brepols, Turnhout 1976 (PL 198).

PETRUS DAMIANI, *Sermones ad fidem antiquiorum codicum restituti*, cura et studio LUCCHESI GIOVANNI, Brepols, Turnhout 1983 (CCCM 57).

PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in Quatuor Libri distinctae editio ad fidem codicum antiquiorum restituta*, 3 voll., Ex Typographia Collegii Sancti Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1971 – 1981.

RADULPHUS ARDENS PICTAVIUS, *In epistolas et evangelia sanctorum homiliae duobus tomis distributae*, in GODEFRIDUS BULLONIUS, *Epistolae et diplomata ; accedunt appendices amplissimae monumenta perplurima de bello sacro complectentes ; sequuntur Radulphi Ardentis homiliae duobus tomis distributae; intermiscuntur Lupi protospatrii chronicon necnon Anselmi Mediolanensis ... opuscula, diplomata, epistolae*, Brepols, Turnhout 1975 (Pl. 155) col. 1301 - 1626.

RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Mysticae adnotationes in Psalmos*, PL 196.

ROBERTUS GROSSATESTA, *Epistolae*, edited by LUARD HENRY RICHARD, Kraus Reprint, Millwood 1969.

ROBERTUS GROSSATESTA, *Templum Dei. Edited from ms. 27 of Emmanuel College*, Cambridge, ed. GOERING JOSEPH - MANTELLO FRANK ANTHONY CARL, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984.

ROGERUS BACON, *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. BREWER JOHN SHERREN, London 1859.

ROLANDINO, *Vita e morte di Ezzelino da Romano (Cronaca)*, a cura di FIORESE FLAVIO, Mondadori, Milano 2004.

SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, 2 voll., edidit SCALIA GIUSEPPE, Brepols, Turnhout 1999 (CCCM, 125 - 125 A).

SMARAGDUS DE SANCTO MICHIELE, *Collectiones in evangelia et epistolas*, Brepols, Turnhout 1967, col. 14 - 594 (PL 102).

Summa theologica seu sic ab origine dicta "Summa Fratris Alexandri", 4 voll., Collegii typographici Sancti Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1948.

THOMAS DE CHOBHAM, *Sermones*, cura et studio MORENZONI FRANCO, Brepols, Turnhout 1993 (CCCM, 82/A).

THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi*, cura et studio MORENZONI FRANCO, Brepols, Turnhout 1988 (CCCM, 82).

THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum*, cura et studio MORENZONI FRANCO, Brepols, Turnhout 1997 (CCCM, 82/B).

THOMAS DE ECCLESTON, *Tractatus de Adventu Fratrum Minorum in Angliam*, a cura di LITTLE ANDREW G., Libraire Fichbacher, Paris 1909.

THOMAS DE ECCLESTON, *L'approdo dei frati minori in Inghilterra*, introduzione di STICCO MARIA, versione e note a cura di BERTAGNA MARTINO e SOVERCHIA LIVI R., Edizioni O.R., Milano 1979.

THOMAS DE ECCLESTON, *De adventu fratrum minorum in Angliam*, in *Monumenta franciscana*, edited by BREWER JOHN SHERREN. Brewer Lessing- Druckerie Wiesbaden, Kraus Reprint LTD 1965 ,I, p. 3-72.

THOMAS DE PAPIA, *Dialogus de gestis sanctorum fratrum minorum*, ex integro edidit DELORME FERDINAND, ex. Typographia Collegii Sancti Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1923.

TOMMASO D'AQUINO, *I sermoni (Sermones) e le due lezioni inaugurali (Principia)*, a cura di PANDOLFI CARMELO E CARBONE GIORGIO MARIA, Ed.

Studio Domenicano, Bologna 2003.

THOMAS EBORACENSIS, Manus quae contra Omnipotentem tenditur, in BIERBAUM MAX, Bettelorden und Welgesteilichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum Literarischen Armuts- und Exetionsstreit des 13. Jahrhunderts (1225 – 1272), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1920 (Franziskanische Studien, 2), p. 37 – 168.

TRAVER ANDREW G., *The Opuscula of William of Saint-Amour*, Aschendorff Verlag, Münster 2003 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 63).

ZACHARIAS CHRYSOPOLITANUS, *In unum ex quatuor sive de concordia evangelistarum libri quatuor*, Brepols, Turnhout col. 11 - 620.(PL 186).

3) Studi

A Catalogue of the Harleian Manuscripts in the British Museum, I, sv. (London: The British Museum, 1808-12).

ABATE GIOVANNI, *Il primitivo Breviario francescano (1224-1227)*, *Miscellanea francescana*, 60 (1960), p. 63-73.

ABATE GIUSEPPE- LUISETTO GIOVANNI, *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana*, 2 voll, Neri Pozza, Vicenza 1975.

ABATE GIUSEPPE, *Il "Liber Epilogorum" di fra Bartolomeo da Trento O.P. in due codici rintracciati nella Biblioteca Antoniana di Padova*, in *Miscellanea Pio Paschini. Studi di storia Ecclesiastica*, I, Lateranum, Roma 1948, p. 269-292.

Alain de Lille, Le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIe siècle. Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23 - 25 octobre 2003), éd. par SOLÈRE JEAN-LUC, VASILIN ANCA, GALONNIER ALAIN, Brepols, Turnhout 2005.

Alain de Lille. Règles de théologie suivie de Sermon sur la sphère intelligible, introduction, traduction et notes par HUDRY FRANÇOISE, CERF, Paris 1995.

ALANO DI LILLA, *Viaggio della Sapienza, Anticlaudianus. Discorso sulla sfera intelligibile*. Testo latino a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di CHIURCO CARLO, Bompiani, Milano 2004.

ALBERZONI MARIA PIA, *Francescanesimo a Milano nel Duecento*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1991 (Fonti e ricerche, 1).

ALBERZONI MARIA PIA, *I Francescani milanesi e gli studi di teologia tra Due e Trecento*, in *Medioevo e latinità. In memoria di Ezio Franceschini*, a cura di AMBROSIONI ANNAMARIA, FERRARI MIRELLA, LEONARDI CLAUDIO ET ALII, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 3-34.

ALBERZONI MARIA PIA, *Leone da Perego: strategie parentali e diffusione della presenza francescana nel Milanese*, «Franciscana», 8 (2006), p. 31-62.

AMOS THOMAS L., *Early medieval sermons and their audience*, in *De l'homelie au sermon : histoire de la predication medievale : actes du colloque internationale de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, edités par HAMESSE JACQUELINE, HERMAND XAVIER, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1993 (Publications de l'Institut d'études médiévales, 14), p.1 - 14.

ANDENNA GIANCARLO, *I primi vescovi mendicanti*, in *Dal pulpito alla cattedra. I vescovi degli ordini mendicanti nel '200 e nel primo '300. Atti del XXVII Convegno Internazionale (Assisi, 14 - 16 ottobre 1999)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2000, p. 43 - 90.

ANTON ANGEL, *El misterio de la Iglesia. Evolucion Historica de las ideas eclesiológicas*, vol. I: *En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*,

Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1986.

ARNALDI GIROLAMO, *Studi sui cronisti della Marca Trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Istituto storico per il Medio Evo, Roma 1998 (rist. anast. 1963).

BALDUINUS AB AMSTERDAM, *Guibert de Tournai*, DS, VI/1, col. 1139-1146.

BALDWIN JOHN WILLIAM, *Masters, princes and merchants. The social view of Peter the Chanter and his circle*, voll. 2, Princeton University Press, Princeton 1970.

BANTA FRANK, *Berthold von Regensburg. Investigations Past and Present*, «Traditio», XXV (1969), p. 472 – 479.

BARONE GIULIA, *Da Frate Elia agli Spirituali*, EFR, Milano 1999.

BARZON ANTONIO, *Saggio dei sermoni di frate Luca*, «Il Santo», 1 (1930), 348-357.

BATAILLON LOUIS-JACQUES, *Approaches to the study of medieval sermons*, «Leeds Studies in English», n.s. 11, Leeds 1980, ora in IDEM, *La prédication au XIIIe siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Variorum, Aldershot- Brookfield 1993, I (p. 19-35).

BATAILLON LOUIS - JACQUES, *Les problèmes de l'édition des sermons et des ouvrages pour prédicateurs qu XIIIe siècle*, in *The editing of theological and philosophical texts from the Middle Ages. Acts of conference arranged by the Departmens of Classical Languages (University of Stockholm, 29- 31 August 1984)*, ed. MONIKA ASZTALOS, Almavist and Wiksell International, Stockhom 1986, ora in IDEM, *La prédication au XIIIe siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Variorum, Aldershot- Brookfield 1993, II (p. 105- 120).

BATAILLON LOUIS - JACQUES, *Status quaestionis sur les instruments et techniques de travail de saint Thomas et saint Bonaventure, in 1274: Année charnière. Mutations et continuités (Lyon- Paris 30 septembre- 5 octobre 1974)*, ed. CNR, Paris 1977

(Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique, 558), p. 667-657.

BATAILLON LOUIS JACQUES, *Similitudines et exempla dans les sermons du XIII^e siècle*, in *The Bible in the medieval world. Essays in memory of Beryl Smalley*, ed. WALSH KATHERINE and WOOD DIANA, Basil Blackwell, Oxford 1985 (Studies in Church History, Subsidia 4), p. 191 – 205, ora in IDEM, *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Variorum, Leeds 1993, X.

BATAILLON LOUIS-JACQUES, *De la lectio à la prædicatio : Commentaires bibliques et sermons au XIII^e siècle*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 70 (1986), ora in IDEM, *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Variorum, Aldershot- Brookfield 1993, V (p. 559-574).

BATAILLON LOUIS-JACQUES, *Early Scholastic and mendicant Preaching as Exegesis of Scripture*, in *Ad litteram. Authoritative Texts and their Medieval Readers*, ed. JORDAN MARK, EMERY KENT JR., University of Notre dame Press, Notre Dame- London 1994.

BATAILLON LOUIS-JACQUES, *Intérmédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons: les distinctioes bibliques alphabétiques*, in *Le genre littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Actes du Colloques internationale de Louvain-la-Neuve (25-28 mai 1981)*, Louvain-la- Neuve 1982, ora in IDEM, *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Variorum, Aldershot- Brookfield 1993, VI (213-226).

BATAILLON LOUIS-JACQUES, *L'agir humain d'après les distinctions bibliques du XIII^e siècle*, in *L'homme et son univers au moyen âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982)*, ed. WENIN CHRISTIAN, Louvain-la-Neuve (Philosophes médiévaux, 27), ora in IDEM, *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Variorum, Aldershot- Brookfield 1993, VII (p. 776-790).

BATAILLON LOUIS-JACQUES, *La Bible au XIIIe siècle. Un incitation aux recherches de demain*, in *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi. Convegno della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL) (Firenze, 1 - 2 giugno 2001)*, a cura di CREMASCOLI GIUSEPPE, SANTI FRANCESCO, SISMEL, Firenze 2004, p. 3 - 11.

BATAILLON LOUIS-JACQUES, *Les instruments de travail des prédicateurs au XIIIe siècle*, in *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Éditions du CNRS, Paris 1981, ora in IDEM, *La prédication au XIIIe siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Variorum, Aldershot- Brookfield 1993, IV (p. 197-209).

BATAILLON LOUIS-JACQUES, *Sermon rédigés, sermons réportés (XIIIe siècle)*, «Medioevo e Rinascimento», III (1989), p. 69 – 86, ora in IDEM, *La prédication au XIIIe siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Variorum, Aldershot 1993, III.

BAUDRY, *Wibert de Tournai*, «Revue d'histoire franciscaine», 5 (1928), p. 20 - 25.

BELVEDERI ROBERTO, *Di una interpretazione dei sermones di s. Antonio di Padova*, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, a cura di POPPI ANTONINO, ed. Il Messaggero, Padova 1982, p. 37-51.

BERG DIETER, *Die Franziskaner in Westfalen*, in *Monastisches Westfalen*, a cura di JÁZAI GEZA, Münster 1982, p. 143 – 163.

BÉRIOU NICOLE - TOUATI FRANÇOIS-OLIVIER, *Voluntate Dei leprosus. Les lépreux entre conversion et exclusion aux XII et XIII siècles*, Centro Italiano di Studi per l'Alto Medioevo, Spoleto 1991.

BÉRIOU NICOLE, *Les sermons latins après 1200*, in *The sermon*, directed by KIENZLE BEVERLY MAYNE, Brepols, Turnhout 2000 (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 82 – 83), p. 363-448.

BÉRIOU NICOLE, *Conclusion. La parole du prédicateur, objet d'histoire*, in *La parole du prédicateur (Ve- XVe siècle)*, études reunies par DESSI ROSA – LAUWERS MICHEL,

L'éditions, Nice 1997, p. 479-488.

BÉRIOU NICOLE, *De la lecture aux épousailles. Le rôle des images dans la communication de la Parole de Dieu au XIIIe siècle*, Cr St, 14 (1993), p. 535-568.

BÉRIOU NICOLE, *De la lecture aux épousailles. Le rôle des images dans la communication de la Parole de Dieu au XIIIe siècle*, Cr St, 14 (1993), p. 535-568.

BÉRIOU NICOLE, *Entre sottises et blasphèmes. Échos de la dénonciation du Talmud dans quelques sermons du XIIIe siècle*, in *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, sous la direction de DAHAN GILBERT, Paris, Cerf 1999 (Nouvelle Gallia Judaica), p. 212-237.

BÉRIOU NICOLE, *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière. Sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIIIe siècle*, 2 voll. Etudes Augustiniennes, Paris 1987.

BÉRIOU NICOLE, *La prédication synodale au XIIIe siècle d'après l'exemple cambrésien*, in *Le clerc au Moyen Age. XXII Congrès de la SHMES (Amiens, Juin 1991)*, Publications de la Sorbonne, Paris 1993, p. 229 - 247.

BÉRIOU NICOLE, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle*, 2 voll., Institut d'études Augustiniennes, Paris 1998.

BÉRIOU NICOLE, *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière. Sermons aux clercs et aux simple gens à Paris au XIIIe siècle*, 2 voll, Etudes Augustiniennes, Paris 1987.

BÉRIOU NICOLE, *Les sermons latins après 1200*, in *The sermon*, directed by KIENZLE BEVERLY MAYNE, Brepols, Turnhout 2000 (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 81- 83), p. 363 - 448.

BÉRIOU NICOLE, *Les sermons sur sainte Claire dans l'espace français (1255 – vers 1350)*, in *Sainte Claire d'Assise et sa postérité*, Paris – Nantes 1995, p. 119 – 153.

BÉRIOU NICOLE, *Saint François, premier prophète de son ordre, dans les sermons du XIII^e siècle*, in BÉRIOU NICOLE - D'AVRAY DAVID L, *Modern Questions about medieval sermons. Essays on marriage, death, history and sanctity*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1994, p. 285 - 308.

BÉRIOU NICOLE, *Saint François, premier prophète de son ordre, dans les sermons du XIII^e siècle*, in *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIII^e- XVI^e siècle). Actes de la table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre e recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XII^e-XVIII^e siècle» de l'Université de Paris X- Nanterre (Chantilly, 30- 31 mai 1988)*, sous la direction de VAUCHEZ ANDRÉ, Ecole française de Rome- Palais Franese, Rome 1990, p. 245- 266.

BÉRIOU NICOLE, *Saint Pierre, patron spécial de Pise au XIII^e siècle, par la volonté de son archevêque Federico Visconti*, dans *La figura di san Pietro nelle fonti del Medioevo (Colloque international, Viterbe, septembre 2000)*, a cura di LAZZARI LOREDANA e VALENTE BACCI ANNA MARIA, Louvain-la-Neuve, 2001, p. 228-247 (Fédération Internationale des Instituts d'Etudes médiévales. - Textes et Etudes du Moyen Âge,17).

BERLIOZ JACQUES – COLLOMB PASCAL- POLO DE BANLIEU MARIE ANNE, *La face cachée de Thomas de Cantimpré. Compléments à une traduction française récente du Bonum universale de apibus*, AHDLMMA, 68 (2001), p. 73 – 94.

BERTAZZO LUCIANO, *Saggio di bibliografia antoniana (1994-1997). VIII centenario della nascita (1195-1995). 50° anniversario del titolo di dottore della Chiesa (1946-1996)*, «Il Santo», 38 (1998), p. 99-146.

BEUMER JOHANNES, *Die literarischen Beziehungen zwischen dem Sermo VI de Assumptione BMV (Pseudo - Bonaventura) und dem Mariale oder Laus Virginis (Pseudo - Albertus)*, «Franziskanische Studien», 44 (1962), p. 455 - 460.

BEUMER JOHANNES, *Die Predigten des heiligen Bonaventura. Ihre Authentizität und ihr theologischer Gehalt*, in *S. Bonaventura 1274 - 1974*, II, Grottaferrata 1973, p. 447 – 467.

BEUMER JOHANNES, *Eine dem hl. Bonaventura zu Unrecht zugeschriebene Marienpredigt? Lierakritische Untersuchung des Sermo VI De Assumptione B. Virginis Mariae* (ed. Quaracchi, IX, 700b - 706b), «Franziskanische Studien», 42 (1960), p. 1 - 26.

Bibliotheca Manuscripta ad Sacrum Conventum Assisiensem, a cura di CENCI CESARE, 2 voll., Casa Editrice Franciscana, Perugia 1981.

BIERBAUM MAX, *Traktat eines Franziskaners zur Verteidigung der Mendikanten gegen Wilhelm von St. Amour vom Jahre 1256/57*, in IDEM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum Literalischen armuts- und exemptionstreit des 13. Jahrhunderts (1255 – 1272)*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1920, p. 37 – 168.

BIHL MICHAEL, *Statuta generalia ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292 (editio critica et synoptica)*, AFH, 34 (194I), p. 13 – 95, 284 – 359.

BIRD JESSALYNN LEA, *The religious's role in a post-Fourth-Lateran world: Jacques de Vitry's Sermones ad status and Historia occidentalis*, in *Medieval monastic preaching*, edited by MUESSIG CAROLYNE, Brill, Leiden - Boston - Köln 1998.

BONAVENTURA A MEHR, *Notae quaedam de S. Bonaventura praedicatore*, «Collectanea Franciscana», 13 (1943), p. 3 – 22.

BORROMEO PASQUALE, *L'Eglise de ces temps dans la prédication de saint Augustin*, Etudes augustiniennes, Paris 1972.

BOUGEROL JACQUES GUY, *Introduzione a S. Bonaventura*, versione italiana di CALUFETTI ABELE, ed. L.I.E.F., Vicenza 1988.

BOUGEROL JACQUES GUY, *Introduzione generale*, Città Nuova edizioni, Roma 1990

(Opere di San Bonaventura).

BOUGEROL JACQUES GUY, *Introduzione*, in Bonaventura de Balneoregio, *Sermoni de Tempore*, introd. e note di BOUGEROL JACQUES GUY, trad. di PROFUMO DAVIDE, a cura di SILEO LEONARDO, Città Nuova Editrice, Roma 2003 (Sancti Bonaventurae Opera, XI).

BOUGEROL JACQUES GUY, *La Glose sur les Sentences du Manuscrit Vat. Lat. 691, «Antonianum»*, 55 (1980), p. 108 – 173.

BOUGEROL JACQUES GUY, *La Papauté dans les sermons médiévaux français et italiens*, in *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities, 1150-1300*, edited by RYAN CHRISTOPHER, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1989 (Papers in Mediaeval Studies, 8), p. 247-275.

BOUGEROL JACQUES GUY, *La struttura del "sermo" antoniano*, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani. Atti del Convegno Internazionale sui Sermones di s. Antonio di Padova (Padova, 5 - 10 ottobre 1981)*, a cura di POPPI ANTONINO, Ed. Messaggero, Padova 1982, p. 93-108.

BOUGEROL JACQUES GUY, *Saint Bonaventure et saint Bernard*, «Antonianum», XLVI (1971), p. 3 - 79.

BOUGEROL JACQUES GUY, *San Tommaso d'Aquino e san Bonaventura da Bagnoregio uomini del Medio evo*, in *San Bonaventura e san Tommaso d'Aquino. Atti del Convegno di studi promosso dalla Collegiata di S. Biagio nel VII centenario della morte (1274 - 1974) (Cento, 17 - 18 maggio 1975)*, a cura di CECHELLI MARCO, Centro studi "G. Baruffaldi", Cento 1978, p. 121 – 134.

BOURGAIN LOUIS, *La chaire française au XII siècle d'après les manuscrits*, Paris 1879.

BOURGAIN PASCALE, *Analyse linguistique et stylistique des sermons de Saint Antoine*, in Universidade Católica portuguesa, Família franciscana portuguesa, *Congresso*

internacional Pensamento e testemunho. 8º centenario do nascimento de santo Antonio. Actas, 2 voll., Braga 1996, vol. I, p. 125 - 146.

BOYER JEAN-PAUL, *Reges sunt vassali Ecclesie. Le pouvoir temporel selon Thomas d'Aquin*, «Rives nord-méditerranéennes», 19 (2004), p. 11 - 25.

BRADY IGNACE, *Jean de la Rochelle*, DS, VII (Jacob – Kyspenning), col. 599 – 602.

BRADY IGNACE, *La teologia della Imitazione di Cristo secondo S. Bonaventura*, «Incontri bonaventuriani», 3 (1967), p. 39 – 62

BRADY IGNACE, *The writings of saint Bonaventure regarding the Franciscan Order*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19 – 26 settembre 1974)*, a cura di POMPEI ALFONSO, Pontificia facoltà teologica “San Bonaventura”, Roma 1976,vo. I, p. 89 – 112: 91 – 92.

BRISCOE MARIANNE G., *Artes praedicandi*, in *Artes praedicandi. Artes orandi*, a cura di BRISCOE MARIANNE G. - JAYE BARBARA H., Brepols, Turnhout 1992, p. 11- 78 (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 61).

BRLEK MICHELE, *S. Bonaventura e gli studi nell'ordine francescano*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19 - 26 settembre 1974)*, a cura di POMPEI ALFONSO, Pontificia facoltà teologica "San Bonaventura", Roma 1976, vol. I, p. 211- 225.

BROOKE ROSALIND B., *La prima espansione francescana in Europa*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI Convegno internazionale*, Porziuncola, Assisi 1979, p. 123 – 150.

BROOKE ROSALIND B., *Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure*, Cambridge University Press, Cambridge 1960.

BUC PHILIPPE, *Vox clamantis in deserto? Pierre le Chantre et la prédication laïque*, «Revue Mabillon», n. s., t. 4 (=t. 65) (1993), p. 5 - 47.

BURNS CHARLES, *Arrivo e insediamento dei frati minori nelle Isole Britanniche*, in *Francesco, Il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, a cura di BALDELLI IGNAZIO e ROMANINI ANGIOLA MARIA, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1986, p. 47 – 64.

CADDERI ATTILIO, *Il beato Giovanni da Parma (1208 – 1289): Settimo ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori dopo san Francesco*, P. G. Pazzini, Villa Verrucchio 2004.

CAEIRO FRANCISCO DA GAMA, *Ensino e pregação teológica em Portugal na Idade Média: algumas observações*, «Revista espanola de teologia», 44 (1984), p. 113-135.

CAEIRO FRANCISCO DA GAMA, *Santo António de Lisboa*, voll.2, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisbona 1995.

CALLEBAUT ANDRÉ, *Les provinciaux de la Province de France au XIII siècle. Notes, Documents et études*, AFH X (1917), p.289 – 356.

CALLEBAUT ANDRÉ, *Saint Antoine de Padoue. Recherches sur ses trente premières années*, AFH, XXIV (1931), p. 449-494.

CALLEBAUT ANDRE, *Essai sur l'origine du premier couvent des Mineurs à Paris et sur l'influence de frère Grégoire de Naples*, «La France Franciscaine», 11 (1928), p. 5 - 30, 179 - 209.

CALLEBAUT ANDRÉ, *Essai sur l'origine du premier couvent des Mineurs à Paris et sur l'influence de Gregoire de Naples*, «La France Franciscaine», 11 (1928), p. 5 - 30; 179 - 206.

CALLEBAUT ANDRE, *Lettres franciscaines concernantes la Belgique et la France aux XIII- XV siècles*, AFH, 7 (1914), p. 247- 263.

CANTINI GUSTAVO, *La tecnica e l'indole del Sermone medievale ed i Sermoni di S. Antonio da Padova*, «Studi Francescani», s.III, VI (1934), p. 60-80; 195-224.

CANTINI GUSTAVO, *S. Bonaventura da Bagnoregio "Magnus Verbi Dei sator"*, «Antonianum», 15 (1940), pp. 29-74, 155-88, 245-74.

CANTINI GUSTAVO, *Processus negociandi themata sermonum di Giovanni della Rochelle, o.f.m.*, «Antonianum», 26 (1951), p. 247-270.

CAPLAN HARRY, *Classical Rhetoric and the Medieval Theory of Preaching*, «Classical Philology», 28/2 (1933), p. 73 - 96.

CAPLAN HARRY, *The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Medieval Theory of Preaching*, «Speculum», IV (1929), p. 282 - 290.

CARGNONI COSTANZO, *Vita e cronologia di san Bonaventura da Bagnoregio*, in *Dizionario bonaventuriano. Filosofia- Teologia - Spiritualità*, a cura di CAROLI ERNESTO, EFR, Milano 2008, p. 67 – 87.

CARGNONI COSTANZO, *Vita e cronologia di san Bonaventura da Bagnoregio*, in *Dizionario bonaventuriano. Filosofia- Teologia - Spiritualità*, a cura di CAROLI ERNESTO, EFR, Milano 2008, p. 67 – 87.

CARVALHO EUSÉBIO PAULO SÉRGIO, *A quadriga litúrgica no sermão dominica in octava Paschae: Cum esset die illo*, «Estudos Franciscanos», 101 (2000), p. 73 - 116.

CASAGRANDE CARLA, *Prediche alle donne del secolo XIII. Testi di Umberto da Romans, Gilberto da Tournai, Stefano di Borbone*, Bompiani, Milano 1978.

CASAGRANDE CARLA, *Iacopo da Varazze*, in DBI, vol. 62, Ist. dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 2004, pp. 92-102.

CASUTT LAURENTIUS, *Die Handschriften mit lateinischen Predigten Bertholds von Regensburg O. Min., ca. 1210–1272. Katalog*, Freiburg (Schweiz) 1961.

CENCI CESARE, *Sermoni del comune dei santi, dei morti e della Madonna composti dal francescano fr. Albertino da Verona (sec. XIII)*, «Antonianum», 69 (1994), p. 273 - 314.

CHARLAND THOMAS-MARIE, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Age*, Vrin, Paris- Ottawa, 1936 (Publication de l'institut d'Etudes médiévales d'Ottawa, VII).

CHATILLÓN JEAN, *Saint Antoine de Padoue et les victorins*, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, a cura di Poppi Antonino, Ed. Messaggero, Padova 1982, p. 171-202.

CHIURCO CARLO, *Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi, Vita e Pensiero*, Milano 2005.

CIGMAN GLORIA, *Lollard sermons*, Oxford University Press, London 1989 (Early English text society, 294).

CLASEN SOPHONIUS, *Der hl. Bonaventura als Prediger*, «Wissenschaft und Weisheit», 26 (1961), p. 86 – 103.

CLOB EUSÈBE, *Saint François et la liturgie de la chapelle papale*, AFH, XIX (1926), p. 753-802.

CONGAR YVES, *Cephas - Céphalè - Caput*, "Revue du moyen âge latin", 8 (1952), ora in IDEM, *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, Variorum Reprints, London 1983, I.

CONGAR YVES, *L'ecclésiologie de S. Bernard*, "Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis", 9 (1953), p. 136 - 190, ora in Idem, *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, Variorum Reprints, London 1983, VII.

CONGAR YVES, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne*, ed. du CERF, Paris 1970.

CONGAR YVES, *Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident de Grégoire VII (1073 - 1085) à Innocent III (1198)*, in *Etudes de civilisation médiévale (IXe - XIIe s.)*. *Mélanges E. R. Labande, CESCO, Poitiers 1974*, ora in Idem, *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, Variorum Reprints, London 1983, IX.

CONGAR YVES, *Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d'Aquin dans leur vision de l'Église et celle de l'État*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 62 (1978), p. 691 - 708, ora in IDEM, *Thomas d'Aquin: sa vision de théologie et de l'Eglise*, Variorum Reprints, London 1984, V.

CONGAR YVES, *Saint Thomas Aquinas and the Infallibility of the Papal Magisterium (Summa Theol. II - II, q. 1, a. 10)*, "The Thomist", 38 (1974), p. 81 - 105, ora in IDEM, *Thomas d'Aquin: sa vision de théologie et de l'Eglise*, Variorum Reprints, London 1984, VIII.

CONGAR YVES, *Saint Thomas Aquinas and the Infallibility of the Papal Magisterium (Summa Theol., II - III, q. 1 - a. 10)*, «The Thomist», 38 (1974), p. 81 - 105, ora in ora in IDEM, *Thomas d'Aquin: sa vision de théologie et de l'Eglise*, Variorum Reprints, London 1984, VIII.

CONSTABLE GILL, *The language of preaching in the twelfth century*, «Viator», 25 (1994), p. 131 - 152.

COSTA BENIAMINO, *Introductio, in Antonius Patavinus, Sermones Dominicales et Festivi*, vol. I, p. XIII - CXXX.

COSTA FRANCESCO, *Relazione dei sermoni antoniani con i libri liturgici*, in *Le Fonti e la teologia dei sermoni antoniani. Atti del Convegno Internazionale sui Sermones di s.*

Antonio di Padova (Padova, 5 - 10 ottobre 1981), a cura di POPPI ANTONINO, Ed. Messaggero, Padova 1982, p. 109-142.

COSTA FRANCESCO, *Sulla natura e la cronologia dei sermoni di Sant'Antonio di Padova*, «Il Santo», 39 (1999), p. 29 - 70.

CRACCO GIORGIO, *Chiesa e antichiesa nei "Sermones" antoniani*, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani Atti del Convegno Internazionale sui Sermones di s. Antonio di Padova (Padova, 5 - 10 ottobre 1981)*, a cura di POPPI ANTONINO, Ed. Messaggero, Padova 1982, p. 413-428.

CROWLEY THEODORE, *Saint Bonaventure and Reform*, in *San Bonaventura maestro*, p. 129 – 135.

CRUEL RUDOLF, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Detmold 1879 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1966).

CRUZ ANTONIO, 1: *Obsevaçoês sobre o "Scriptorium" e os Estudos Claustrais*, in IDEM, *Santa Cruz de Coimbra na Cultura Portuguesa da Idade Media*, voll. 2, s. n., Porto 1964.

D'ALENÇON EDOUARD, *Jean de la Rochelle*, DthC, 8. 1, coll. 788 – 789.

DA FONSECA LUIGI GONZAGA, *La Sacra scrittura negli scritti di S. Antonio*, in *S. Antonio Dottore della Chiesa*, Citta' del Vaticano 1947, p. 31-61.

DAHAN GILBERT, *Alain de Lille et l'exégèse de la Bible*, p. 455 - 484, in *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIe siècle. Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23 - 25 octobre 2003)*, éd. par SOLÈRE JEAN-LUC, VASILIN ANCA, GALONNIER ALAIN, Brepols, Turnhout 2005.

DAHAN GILBERT, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XIIe-XIVe siècle)*, ed. du CERF, Paris 1999.

DAHAN GILBERT, *Les prologues des commentaires bibliques (XII - XIV siècles)*, in *Les prologues médiévaux*, a cura di HAMESSE JACQUELINE, Brepols, Turnhout 2000, p. 427 - 470.

D'ALVERNY MARIE-THÈRESE, *Alain de Lille. Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Vrin, Paris 1965.

DAVIS ADAM J., *The Holy Bureaucrat. Eudes Rigaud and Religious Reform in Thirteenth-Century Normandy*, Cornell University Press, Ithaca and London 2006.

D'AVRAY DAVID L. - TAUSCHE MICHAEL, *Marriage Sermons in Ad status collections of the Central Middle Ages*, in BÉRIOU NICOLE - D'AVRAY DAVID L., *Modern Questions about medieval sermons. Essays on marriage, death, history and sanctity*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1994, p. 77 - 135

D'AVRAY DAVID L., *The Preaching of the Frairs. Sermons diffused from Paris before 1300*, Clarendon Press- Oxford University Press, New York - Oxford 1985.

D'AVRAY DAVID, *Death and the Prince. Memorial Preaching before 1350*, Clarendon Press, Oxford 1994.

D'AVRAY DAVID, *Medieval marriage sermons: mass communication in a culture without print* (Oxford University Press, Oxford 2001).

D'AVRAY DAVID, *Medieval Marriage. Symbolism and Society*, Oxford University Press, Oxford 2005.

DAVY MARIE MAGDALENE, *Sermons Universitaires parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale*, Vrin, Paris 1931.

DE ARMELLADA BERNARDINO, *Antonio di Padova*, in *Lexicon. Dizionario dei teologi*, Piemme, Casale Monferrato 1998, p.93-95.

DE LUBAC HENRI, *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982 (Opera Omnia, sezione V, vol. 15).

DE LUBAC HENRI, *Esegesi medievale*, 4 voll., Jaca Book, Roma 1996 (Opera Omnia, sez V, 17 – 20).

DE LUBAC HENRI, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Roma 1979 (Opera Omnia, sez. III, 8).

DE REU MARTINE, *Divers chemins pour étudier un sermon*, in *De l'homelie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9- 11 juillet 1992)*, éditées par HAMESSE JACQUELINE- XAVIER HERMAND, Louvain-la-Neuve 1993, p. 331-340.

DE REU MARTINE, *La parole du Seigneur. Moines et chanoines médiévaux prêchant l'Ascensione et le Royaume des Cieux*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles - Rome 1996.

DELCORNO CARLO, *Introduzione*, in BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di DELCORNO CARLO, vol. I, ed. Rusconi, Milano 1989, p. 7 – 70.

DELCORNO CARLO, "*Quasi quidam cantus*". *Studi sulla predicazione medievale*, a cura di BAFFETTI GIOVANNI - FORNI GIORGIO - SERVENTI SILVIA - VISANI ORIANA, Olschki, Firenze 2009.

DELCORNO CARLO, *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1989.

DELCORNO CARLO, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Olschki, Firenze 1975.

DELCORNO CARLO, *I "Sermones" antoniani nella predicazione del Duecento*, in *Il "Liber naturae" nella "lectio" antoniana. Atti del congresso internazionale per l'VIII centenario della nascita di Sant'Antonio di Padova (1195-1995). Pontificio Ateneo Antonianum di Roma (Roma, 20-22 novembre 1995)*, a cura di URIBE FERNANDO, Edizioni Antonianum, Roma 1995, p. 45 – 84.

DELCORNO CARLO, *La predicazione in età comunale*, Sansoni, Firenze 1974.

DELCORNO CARLO, *La predicazione volgare in Italia (sec. XIII-XIV). Teoria, produzione, ricezione*, «Revue Mabillon», 4(tome 65) (1993), p. 83-107.

DELCORNO CARLO, *La retorica dei Sermones di Antonio da Padova*, Universidade Católica portuguesa, Família franciscana portuguesa, Congresso internacional Pensamento e testemunho. 8º centenario do nascimento de santo Antonio. Actas, voll. 2, Braga 1996, p. 245-262, , ora in IDEM, "*Quasi quidam cantus*". *Studi sulla predicazione medievale*, a cura di BAFFETTI GIOVANNI, FORNI GIORGIO, SERVENTI SILVIA, VISANI ORIANA, Olschki, Firenze 2009 (Biblioteca di "Lettere italiane". Studi e testi, LXXI), p. 185 - 202.

DELCORNO CARLO, *Medieval Preaching in Italy (1200 - 1500)*, in *The sermon*, directed by KIENZLE BEVERLY MAYNE, Brepols, Turnhout 2000 (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 81- 83), p. 449 - 560.

DEMPF ALOIS, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen renaissance, IV. Unveränderte Auflage*, München - Wien 1973 (Unveränderter reprographischer Nachdruck der I Auflage, München - Berlin 1929), trad. it. IDEM, *Sacrum Imperium: la filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella rinascenza politica*, presentazione di Cardini Franco, Le Lettere, Firenze 1988 (Bibliotheca, 10).

DESBONNETS THÉOPHILE, *De l'intuition à l'institution. Les franciscains*, Vrin, Paris 1983.

DESBONNETS THÉOPHILE, *Lo sviluppo degli insediamenti francescani in Francia (1219 – 1517)*, in *Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, a cura di BALDELLI IGNAZIO e Romanini Angiola Maria, Istituto dell'Enciclopedia, Roma 1986, p. 65 – 90.

DI FONZO LEONARDO, *Bonaventura*, in *Bibliotheca Sanctorum*, III, Roma 1963, p. 639 – 640.

DI MAIO ALESSANDRO, *Espliciti richiami e taciti legami : Antonio e Francesco, Bonaventura e Antonio*, «Il Santo», XLVI (2006), p.7-53.

DOLSO MARIA TERESA, *Et sint minores. Modelli di vocazione e reclutamento dei frati minori nel primo secolo francescano*, Biblioteca Francescana, Milano 2001 (Fonti e ricerche, 14).

DOLSO MARIA TERESA, *La Chronica XXIV Generalium. Il difficile percorso dell'unità nella storia francescana*, prefazione RIGON ANTONIO, Centro Studi Antoniani, Padova 2003.

DONDAINE ANTOINE, *L'Epilogus in gesta sanctorum” de Barthélemy de Trente*, in *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balíc OFM, septuagesimum explenti annum dicta*, Roma, Antonianum 1971, p. 333-360.

D'ONOFRIO GIULIO, *Alano di Lilla e la teologia*, in *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIe siècle. Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23 - 25 octobre 2003)*, éd. par SOLÈRE JEAN-LUC, VASILIN ANCA, GALONNIER ALAIN, Brepols, Turnhout 2005, p. 443 - 454.

DOUCET VICTORIN, *Commentaires sur les sentences. Supplément au répertoire de M. Frédéric Stegmuller*, AFH 47 (1954), p. 88- 170.

DOUCET VICTORIN, *Maîtres franciscains de Paris. Supplément au “Répertoire des*

maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle” de M. le Chanoine P. Glorieux, AFH, 27 (1934), p. 531 – 564.

DOUIE DECIMA, *Archbishop Peckham*, Oxford UP, Oxford 1952.

DOUIE DECIMA, *The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth Century*, Blackfriars, London 1954.

DUFEIL MICHEL - MARIE, *Correction au Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle de Palemon Glorieux*, Vrin, Paris 1933.

DUFEIL MICHEL – MARIE, *Guillaume de Saint – Amour et la polémique universitaire parisienne (1250 – 1259)*, Vrin, Parigi 1972.

DUFEIL MICHEL – MARIE, *Signification historique de la querelle des Mendicants: Ils sont le progrès au XIII siècle*, in *Die Auseinandersetzungen and der Pariser Universität im XIII Jhanrundert*, a cura di ZIMMERMANN ALFONSE, s.t., Berlin - New York 1976, p. 95 - 105.

DUFEIL MICHEL – MARIE, *Un universitaire parisien réactionnaire vers 1250: Guillaume de Saint - Amour*, in *Enseignement et vie intellectuelle (IX - XVI siècle). Actes du XCV Congrès National des Sociétés Savantes (Reims 1970). Philologie et Histoire jusqu'à 1610*, t. I, Vrin, Paris 1975, p. 445 – 456.

DUFEIL MICHEL MARIE, *Guillaume de Saint- Amour et la polémique universitaire parisienne (1250 - 1259)*, Ed. Picard, Paris 1972.

DURIEUX RETOUR-CLAUDE, *Approches de l'histoire franciscaine en Languedoc au XIII siècle*, in *Les mendiants en pays d'Oc au XIII siècle*, Privat, Toulouse 1973, p. 79 - 100.

DUVAL – ARNOULD LOUIS, *Guglielmo di Saint – Amour (? – 1272)*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, vol. II (F – O), direzione di VAUCHEZ ANDRÉ, edizione italiana a cura di LEONARDI CLAUDIO, Editions du CERF – Città Nuova – James Clarke

and CO., Paris- Roma- Cambridge, 1998, p. 897.

DUVAL- ARNOULD LOUIS, *Trois Sermons Synodaux de la Collection attribuée à Jean de la Rochelle*, AFH, 69 (1976), p. 336 – 400: 400; 70 (1977), p. 35 – 71.

DUVAL-ARNOULD LOUIS, *Gerardo d'Abbeville (? – 1272)*, *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, vol. II (F – O), direzione di VAUCHEZ ANDRÉ, edizione italiana a cura di LEONARDI CLAUDIO, Editions du CERF – Città Nuova – James Clarke and CO., Paris-Roma- Cambridge, 1998, p. 788.

EMERY RICHARD WALTER, *The Friars in Medieval France. A Catalogue in French Mendicant Convents (1200 - 1550)*, Columbia University Press, New York - London, 1962.

ERISMANN CRISTOPHE, *Alain de Lille, La métaphysique érigénienne et la pluralité des formes*, in *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIe siècle*. Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23 - 25 octobre 2003), éd. par SOLÈRE JEAN-LUC, VASILIN ANCA, GALONNIER ALAIN, Brepols, Turnhout 2005, p. 19 - 46.

EVANGELISTI PAOLO, *I pauperes Christi e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel Bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis)*, in *La propaganda politica nel Basso Medioevo* (Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2001), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002, pp. 315-392.

EVANS GILLIAN ROSEMARY, *Alan of Lille. The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*, Cambridge UP, Cambridge 1983.

FALMAGNE THOMAS, *Les instruments de travail d'un prédicateur cistercien : à propos de Jean de Villers (mort en 1336 ou 1346)*, in *De l'homelie au sermon : histoire de la predication medievale : actes du colloque internationale de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)* / edites par HAMESSE JACQUELINE, HERMAND XAVIER, Université

Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1993 (Publications de l'Institut d'études médiévales, 14), p. 183 - 237.

FIELD SEAN, *Annihilation and Perfection in Two Sermons by Gilbert of Tournai for the Translation of St. Francis*, «Franciscana», I (1999), p. 237 - 274.

FIGUEIREDO FRIAS AGOSTINHO, *Lettura emeneutica dei "Sermones" di Sant'Antonio di Padova. Introduzione alle radici culturali del pensiero antoniano*, Centro studi antoniani, Padova 1995.

FIGUEIREDO FRIAS AGOSTINHO, *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, génese e consolidação do projecto canonical / Santa Cruz de Coimbra Monastery. Genesis and consolidation of the canonical project, in Santa Cruz de Coimbra. A cultura Portuguesa aberta à Europe na Idade Media/ The Portuguese Culture opened to Europe in the Middle Ages*, Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto 2001, p. 15 - 28.

FLICHE AUGUSTINE, *Berthold de Ratisbonne*, in DHGE, VIII: Benoit - Biscioni, col. 980 - 987 .

FONTANA EMANUELE, *Luca lettore da Padova Omin. (m. ca. 1287) e i sermoni del Codice Antoniano 466*, «Il Santo», XLVII (2007), p. 7 – 104.

FORSTER WALTER, *Berthold v. Regensburg*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, II: *Baronius bis Cölestiner*, Herder, Freiburg 1958, s.v.

FRANCHI ANTONINO, *Il Concilio di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii generalis Lugdunensis*, Edizione Francescane, Roma 1965.

FRANZ ADOLF, *Drei deutsche Minoritenprediger aus dem XIII und XIV Jahrhundert*, Freiburg im Bressgau 1907.

FREED JOHN B., *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*, The Mediaeval Cademy of America, Cambridge 1977.

FRIOLI DONATELLA, *Alcune vite di santi veneti nell' "Epilogus in gesta sanctorum" di Bartolomeo da Trento*, «Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati, 235 (1985), s. VI, vol. 25, f. A, p. 279-308.

FROHELICH KARLFRIED, *Saint Peter, Papal Primacy, and Exegetical Tradition, 1150 - 1300*, in *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities (1150 - 1300)*, edited by RYAN CRISTOPHER, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1989 (Papers in Mediaeval Studies, 8), p. 3 - 44.

GAFFURI LAURA, *Paroles pour le clergé, paroles pour le peuple. Définition de la foi et réfutation de l'hérésie dans deux sermonnaires mariaux du XIIIe siècle*, in *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, Études réunies par DESSÌ ROSA MARIA et LAUWERS MICHEL, Nice 1997 (Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, 1), pp. 343-362.

GAFFURI LAURA, "In diebus suis cessavit predicatio". *Predicazione e società al tempo di Ezzelino da Romano*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a cura di CRACCO GIORGIO, II vol., Roma 1992, pp. 487-506.

GAFFURI LAURA, *Du texte au texte: réflexions sur la première diffusion de la Legenda Aurea*, in *De la sainteté à l'agiographie. Genèse et usage de la Légende dorée (XIIe-XVe siècles)*, a cura di FLEITH BARBARA, MORENZONI FRANCO, Droz, Genève, 2001, pp. 139-145.

GAFFURI LAURA, *Introduzione*, in BARTOLOMEO DA BREGANZE O.P., *I "Sermones de beata Virgine" (1266)*, introduzione ed edizione critica di GAFFURI LAURA, Padova 1993 (Fonti per la storia della terraferma veneta, 7), p. I – CLXXXVIII.

GAFFURI LAURA, *La controversia antieretica in alcuni sermoni domenicali del Duecento*, in *Storia eretica e antieretica del Medioevo. 35 Convegno di Studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 4-6 settembre 1995)*, a cura di MERLO GRADO GIOVANNI, Torre Pellice 1997 ("Bollettino della Società di Studi Valdesi", n.179), pp. 159-169.

GAFFURI LAURA, *La prédication en Italie (XIIe-XVe siècle)*, in *Cultures italiennes (XIIe-XVe siècle)*, éd. HEULLANT-DONAT ISABELLE, CERF, Paris 2000, p.193-237.

GAFFURI LAURA, *Nell'"Officina" del predicatore: gli strumenti per la composizione dei sermoni latini*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII° Convegno Internazionale (Assisi, 13-15 ottobre 1994)*, Spoleto 1995, p.83-111.

GAFFURI LAURA, *Paroles pour le clergé, paroles pour le peuple. Définition de la foi et réfutation de l'hérésie dans deux sermonnaires mariaux du XIIIe siècle*, in *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle, études réunies par DESSI MARIA ROSA, LAUWERS MICHEL*, Nice 1997 (Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, 1), p.343-362.

GAFFURI LAURA, *Per una storia della primitiva diffusione della "Legenda Aurea": i "Sermones de beata Virgine" del domenicano Bartolomeo da Breganze (+1270)*, «Rivista di Storia e letteratura religiosa», 2 (1991), pp. 223-255.

GAFFURI LAURA, *Prediche a confraternite*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra Medioevo e prima età moderna*, CIEMME, Verona 1998 (Quaderni di Storia religiosa, 6), p.53-82.

GAFFURI LAURA, *Tavola Rotonda: "Le fonti per la storia ecclesiastica in Italia e in Inghilterra nel Basso Medioevo" (27th International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, May 6-9, 1993)*, «Rivista di storia sociale e religiosa», n.s. 48 (1995) 2, pp. 7-12.

GAFFURI LAURA, *Verginità e modelli religiosi nella predicazione mariana del domenicano Bartolomeo da Breganze (+1270)*, Cr St, 12 (1991), pp. 29-50.

GAFFURI LAURA, *La predicazione domenicana su Maria nel XIII secolo*, in *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, a cura di PIASTRA CLELIA-MARIA, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2000 (Millennio Medievale 19. Atti di convegni 6),

p.193-215.

GAMBOSO VERGILIO, *Motivi evangelici negli scritti di s. Antonio*, in *Studi di storia religiosa padovana dal Medioevo ai nostri giorni. Miscellanea in onore di mons. Ireneo Daniele*, a cura di TROLESE GIOVAN BATTISTA, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1997 (Fonti e ricerche per la storia ecclesiastica padovana, XXV), p. 55-84.

GAMBOSO VERGILIO, *Sette sermoni di autori anonimi (secc. XIII-XIV) in lode di s. Antonio*, «Il Santo», 9 (1969), p. 375-406.

GASPAROTTO CESIRA, *La grande missione antoniana a Padova nella quaresima 1231*, «Il Santo», 4 (1964), p. 127 - 152.

GAUDEMET JEAN, *La Primauté pontificale dans le Décret de Gratien*, in *Studia in honorem eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, a cura di CASTILLO LARA ROSALIO JOSEPH, LAS, Roma 1992, p. 137 - 156, ora in IDEM, *La doctrine canonique médiévale*, Variorum, Ashgate 1994, X.

GAUDEMET JEAN, *La Primauté pontificale dans les collections canoniques grégoriennes*, in *Cristianità e Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, a cura di ALZATI CESARE, vol. I, Herder, Roma 1994, p. 59 - 90.

GAUDEMET JEAN, *La Primauté Romaine vue par Ives de Chartres*, in *Convergences: Etudes offerts à Marcel David*, Calligrammes, Quimper 1991, p. 173 - 189, ora in IDEM, *La doctrine canonique médiévale*, Variorum, Ashgate 1994, IX.

GAUDEMET JEAN, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, Ed. San Paolo, Milano 1998.

Gerard d'Abbeville, DHGE, 20 (1984), p. 714 – 715.

GIEBEN SERVUS, *Per una catalogazione delle opere attribuite a san Bonaventura*, in *an Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19 - 26 settembre 1974)*, a cura di POMPEI ALFONSO, Pontificia facoltà teologica "San Bonaventura", Roma 1976, vol. I, p. 823 - 829.

GIOVE' MARCHIOLI NICOLETTA, *Il codice francescano. L'invenzione di un'identità*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV). Atti del XXXII Convegno internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2004)*, Spoleto 2005, pp. 375-418.

GIOTTO SAMUELE, *Corrado di Sassonia, predicatore e mariologo del sec. XIII*, Firenze 1952 (Biblioteca di Studi francescani, 3).

GLORIEUX PALÉMON, *D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIIIe siècle*, AFH, 26 (1933), p. 257-281.

GLORIEUX PALÉMON,, *La collection authentique des sermons de Sain Bonaventure*, RThAM, 22 (1955), p. 119 – 125.

GLORIEUX PALÉMON,, *Le conflit de 1252 - 1257 à la lumière du Mémoire de Guillaume de Saint-Amour*, RThAM, 24 (1957), p. 364 - 372.

GLORIEUX PALÉMON, *Maitres franciscains régents à Paris. Mise au point*, RTHAM, 18 (1951), p. 324-332.

GLORIEUX PALÉMON, *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII e siècle*, 2 voll, II vol., Vrin, Paris 1933.

GLORIEUX PALÉMON, *Essai sur la chronologie de S. Bonaventure (1217 – 1274)*, AFH, 19 (1926), p. 145.

GOLUBOVICH GIROLAMO, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, t. I e t. II, Florentiae 1913.

GRAND PHILIPPE, *Gérard d'Abbeville*, DS, VI (1967), col. 258 – 263.

GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des frères Mineurs au XIIIe siècle, bibliographie mise à jour par Mariano d'Alatri et Servus Gieben*, Istituto storico dei capuccini, Roma 1982.

GRUNDMANN HERBERT, *Die bulle "Quo elongati" papst Gregor IX*, AFH, 54 (1961), p. 3 - 25.

GUREVIČ AARON, *Lezioni romane. Antropologia e cultura medievale*, a cura di CASTELLI CLARA, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1991.

GUIDALDI LUIGI, *Il vero autore dei sermoni "Narraverunt"*, «Il Santo», 3 (1930), p. 31 – 41.

GURNEY SALTER EMMA, *Sources for the Biography of Saint Francis*, «Speculum», 4 (1930), p. 388 – 410.

GUTSCH MILTON, *A Twelfth Century Preacher- Fulk of Neully*, in *The Crusades and other historical essays. Presented to Dana C. Munro by his former students*, ed. by PAETOW LOUIS, Crofts and co., New York 1928, p. 183-206.

HAMESSE JACQUELINE, *La prédication universitaire*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale (Assisi, 13 - 15 ottobre 1994)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1995, p. 47 - 80.

HAURÉAU BARTHÉLEMY, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, 4 voll., ed. C. Klincksieck, Paris 1892.

HEEFFER JOHANNES, *La chiesa nei "Sermones de tempore" di S. Bonaventura da Bagnoregio*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1994.

HEERINCK GIACOMO, *Berthold de Ratisbonne*, DS, I: AA - Byzance, s.v.

HEERINCK GIACOMO, *Antoine de Padoue (saint)*, in DS, I: AA-Byzance, coll. 714-718.

HERNANDEZ RENÈ VERA, *L'inventario della Biblioteca Antoniana di Padova del 1449. (ms. Padova, Biblioteca Antoniana 573)*", Tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Facoltà di Lettere e filosofia, a. a. 2008-09.

HEYSSE ALBANUS, *De die obitus Fr. Guiberti tornacensis*, AFH, 26 (1933), p. 557-558.

HOROWSKI ALEKSANDER, *Il ms. L 17 sup dell'Ambrosiana e la tradizione manoscritta dei "Sermones dominicales et festivi" di Gilberto da Tournai (m. 1284)*, AFH, CII (2009), p. 89 - 134.

HOROWSKI ALEKSANDER, *Il sermone su san Francesco "surreni Helyas, propheta quasi ignis" di Gilberto da Tournai*, «Collectanea Franciscana», 78 (2008), p. 525-552.

HORWOOD ALFRED J., *A catalogue of the Ancient Manuscripts belonging to the honourable Society of Gray's Inn*, Spottiswoode and Co., London 1869.

HOUBEN HUBERT, *Federico II. Imperatore, uomo, mito*, Bologna, Il Mulino, 2009.

HUDRY FRANÇOISE, *Mais qui était donc Alain de Lille?*, in *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIe siècle. Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23 - 25 octobre 2003)*, éd. par SOLÈRE JEAN-LUC, VASILIN ANCA, GALONNIER ALAIN, Brepols, Turnhout 2005, p. 107 - 124.

HUMPHREYS KENNETH WILLIAM, *The Library of the Franciscans of the Convent of St. Anthony, Padua, at the beginning of the Fifteenth century*, Amsterdam 1966.

HUTTON EDWARD, *The Franciscans in England (1224 - 1538)*, Constable and Co., London 1926.

IAMMARRONE GIUSEPPE, *Bonaventura da Bagnoregio*, in *Lexicon. Dizionario dei*

Teologi, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 209 – 215.

IOSA ANTONIO MARIA, *I codici manoscritti della Biblioteca Antoniana di Padova*, Padova 1886.

IOZZELLI FORTUNATO, Il rinnovamento della predicazione nel XIII secolo, "Archivio italiano per la storia della pietà", 20 (2008), p. 44 - 89.

JILSON ETIENNE, *Michel Menaut e la technique du sermon médiéval*, in *Les Idées et les lettres*, Vrin, Paris 1932, p. 93-153.

JOMBART ÉTIENNE, *Excommunication*, in *Dictionnaire de droit canonique contenant tous les termes du droit canonique*, publié sous la direction de NAZ RAOUL, t. V: Duacensis (Collectio) – Interet et usure, Librairie Letouzey et anê, Paris 1942, col. 615 – 628.

KER NEIL RIPLEY, *Medieval Manuscripts in British Libraries*, Oxford University Press, Oxford 1969.

KIENZLE BEVERLY MAYNE, *Introduction*, in *The sermon*, directed by KIENZLE BEVERLY MAYNE, Brepols, Turnhout 2000 (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 81-83), p. 143- 175.

KIENZLE BEVERLY MAYNE, *The typology of Medieval German Preaching*, in *De l'homelie au sermon : histoire de la predication medievale : actes du colloque internationale de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, edités par HAMESSE JACQUELINE, HERMAND XAVIER, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1993 (Publications de l'Institut d'études médiévales, 14), p. 83 - 101.

KIENZLE BEVERLY MAYNE, *The tipology of Medieval Sermon an its Development in the Middle Ages. Report on Work in Progress*, in *De l'homelie au semon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain- la- Neuve (9- 11 juillet 1992)*, éd. par HAMESSE JACQUELINE - XAVIER HERMAND, Institute d'Etudes

Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1993, p. 83-101.

KLING CHRISTIAN FRIEDRICH, *Franziskanischers deutsche Predigten*, s.t., Berlin 1824.

KLOCZOWSKI JERZY, *Die Minderbrüder im Polen des Mittelalters*, in *800 Jahre Franz von Assisi. Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters (Krems – Stein, Minoritenkirche, 15. Mai – 17 Oktober 1982)*, Graphikerin Irmgard Grillmayer, [1982], p. 318 – 331.

LAMBERT MALCOLM D., *Povertà Francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano (1210 - 1323)*, Biblioteca Francescana, Milano 1995.

LAMBERTINI ROBERTO - TABARRONI ANDREA, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, ed. Gruppo Abele, Torino 1989.

LAMBERTINI ROBERTO, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255 - 1279)*, Istituto storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990 (Nuovi studi storici, 4).

LAMBERTINI ROBERTO, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi editore, Modena 2000.

LAMBERTINI ROBERTO, *La scelta francescana e l'università di Parigi. Il Bettelordenstreit fino alla Exiit qui seminat*, in *Gli studi francescani dal Dopoguerra ad oggi. Atti del Convegno di studio (Firenze, 5 – 7 novembre 1990)*, a cura di SANTI FRANCESCO, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993, p. 143 -172.

LAMBERTINI ROBERTO, *Momenti della formazione dell'identità francescana nel contesto della disputa con i secolari (1225 . 1279)*, in *Dalla "sequela Christi" di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà. Atti del XVIII Convegno internazionale (Assisi, 18 - 20 ottobre 1990)*, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992, p. 123 - 172.

LANDINI LAWRENCE C., *The Causes of the Cleircalization of the Order of Friars Minor 1209 - 1260*, Pontificia Universitas Gregoriana, Chicago 1968.

LANGLOIS CHARLES-VINCENT, *Sermons parisiens de la première moitié du XIII siècle, contenus dans le ms. 691 de la bibliothèque d'Arras*, «Journal des Savants», ns 14 (1916).

LARRAÑAGA IGNACIO, *Santo Antonio. Maestro in Sagra Pagina*, «Verdad y Vida», 4 (1946), p. 615-667.

LAUWERS MICHEL, *Tommaso di Cantimpré*, in *Dizionario enciclopédico del Medioevo*, direzione di VAUCHEZ ANDRÉ, ed. italiana a cura di LEONARDI CLAUDIO, III: P-Z, Cerf-Città Nuova- James Clarke and Co. Parigi- Roma – Cambridge, 1997.

LAWELL DECLAN, *Qualiter vita prelatorum conformari debet vite angelice: A sermon (1244-1246?) attributed to Thomas Gallus*, *Recherches de théologie et Philosophie médiévales*", 75 (2008), p. 303-336.

LE GOFF JACQUES, *Franciscanisme et modèles culturels du XIIIe siècle*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200. Atti dell'VIII Convegno Internazionale (Assisi, 16 - 18 ottobre 1980)*, Maggioli Editore, Rimini 1982, p. 83 - 128.

LECLERCQ JEAN, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Vrin, Paris 1942.

LECLERCQ JEAN, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age*, Les éditions du CERF, Paris 1959.

LECLERCQ JEAN, *L'hérésie d'après les écrits de S. Bernard de Clairvaux*, in *The concept of heresy in the Middle Ages (11th-13th Century). Proceedings of the International Conference (Louvain, May 13-16, 1973)*, ed. by LOURDAUX WILLEM, VERHELST DANIEL, University Press- Martinus Nijhoff, Louvain - The Hague 1976 (Mediaevalia

Lovaniensia, Series I/Studia IV), p. 12-26.

LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au moyen age. Specialement au XIII siècle d'après les manuscrits contemporains*, Slatkine Reprints, Genève 1974 (1886).

LEMAITRE HENRI, *Les Cordeliers de Sens*, «Revue d'histoire franciscaines», I (1903), p. 315-360.

LEMOINE MICHEL, *Alain de Lille et l'école de Chartres*, in *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIe siècle. Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23 - 25 octobre 2003)*, éd. par SOLÈRE JEAN-LUC, VASILIN ANCA, GALONNIER ALAIN, Brepols, Turnhout 2005, p. 46 - 58.

LERNER ROBERT E, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Viella, Roma 1995.

LERNER ROBERT E, *La festa di sant'Abramo: millenarismo gioachimita ed ebrei nel medioevo*, Viella, Roma 2002 (Opere di Gioacchino da Fiore, 15).

LINSENMAYER ANTON, *Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl der Grosse bis zum Sausgang des XIV Jahrhunderts*, Stahl, München 1886 (Rist. Anast. Minerva, Frankfurt 1969).

LITTLE ANDREW G , *The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century*, AFH, 19 (1926), 803 - 874.

LITTLE ANDREW G., *The Grey Friars in Oxford*, Clarendon Press, Oxford 1892.

LOBRICHON GUY, *Une nouveauté : Les gloses de la Bible*, in *Le Moyen Age et la Bible*, sous la direction de RICHÉ PIERRE- LOBRICHON GUY, Beauchesne, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4), p. 95- 114.

LOMBARDO ELEONORA, *A servizio del predicatore. I sermones festivi et de tempore del francescano Bonaventura da Iseo (m. ca. 1280)*, tesi magistrale, rel. Rigon Antonio, Università degli Studi di Padova, aa. 2006-2007.

LOMBARDO ELEONORA, *Bonaventura da Iseo e le sue opere: staus quaestionis*, «Il Santo», 48 (2008) p. 87-122.

LONGÈRE JEAN, *Guibert de Tournai. Sermon aux chanoines réguliers: Considerate lilia agri quomodo crescunt*, «Revue Mabillon», 64 (1992), p. 103 - 115.

LONGÈRE JEAN, *La prédication en langue latin*, in *Le Moyen Age et la Bible*, sous la direction de RICHE PIERRE-LOBRICHON GUY, Beauchesne, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4), p. 517-536.

LONGÈRE JEAN, *La prédication médiévale*, Etudes augustinienes, Paris 1983.

LONGÈRE JEAN, *L'Écriture Sainte dans les Sermones varii d'Alain de Lille*, in *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIe siècle. Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23 - 25 octobre 2003)*, éd. par SOLÈRE JEAN-LUC, VASILIN ANCA, GALONNIER ALAIN, Brepols, Turnhout 2005, p. 443 - 454.

LONGÈRE JEAN, *Oeuvres oratoires de maîtres parisiens du XIIe siècle. Étude historique et doctrinale*, 2 voll., Etudes augustinienes, Paris 1975.

LONGPRÉ ETIENNE, *Bonaventure*, DHGE, X (1937), 741 – 788.

LONGPRÉ ETIENNE, *Fr. Thomas d'York. La première somme métaphisique du XIIIe siècle*, AFH, 19 (1926), p. 884 - 885.

LÓPEZ MIGUEL ANGEL, *La Lectio del Liber Naturae e la sua simbologia biblica nel Sermo in septuagesima di S. Antonio di Padova*, in *Il "Liber Naturae" nella "Lectio"*

Antoniana. Atti del Congresso Internazionale per l'VIII Centenario della nascita di Sant'Antonio di Padova (1195-1995), Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 1996, p. 211-230.

LUCIONI ALFREDO, *La società varesina del Duecento. Novità di vita religiosa e inedite sperimentazioni di autonomia amministrativa*, in *Sulle tracce degli Umiliati*, a cura di ALBERZONI MARIA PIA, AMBROSIONI ANNAMARIA, LUCIONI ALFREDO, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 493 - 602.

LUNGAROTTI CRISTIANA, *Le due redazioni dell'Historia Mongalorum*, in GIOVANNI DA PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, ed. critica a cura di MENESTÒ ENRICO, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1989, p. 79 - 91.

LYNCH KILIAN F., *A List of the Sermons of John de Rupella*, RTAM, 31 (1964), p. 287 – 319.

LYNCH KILIAN F., *Three Sermons on the Doctor Evangelicus by John de la Rochelle*, «Franciscan Studies», 23 (1963), p. 213 – 237.

MACCARRONE MICHELE - ZERBI PIERO, *Romana Ecclesia, cathedra Petri*, 2 voll., Herder, Roma 1991 (Italia Sacra, 47 - 48).

MACCARRONE MICHELE, *Studi su Innocenzo III*, Antenore ed., Padova 1972 (Italia sacra, 17).

MAIER CHRISTOPH, *Crusade Propaganda and Ideology. Model sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

MAIERÙ ALFONSO, Buralli Giovanni, in DBI, XV (1972), p. 381- 386.

MAIO MARIA TERESA, *Ecclesia. Chiesa - Church - Eglise - Kirche - Iglesia*, in *Dizionario bonaventuriano. Filosofia - teologia - spiritualità*, EFR, Padova 2008, p. 339 - 344.

MANSELLI RAOUL, *Bonaventura da Bagnoregio*, DBI, 11 (1969), p. 612 – 619.

MANSELLI RAOUL, *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1955 (Studi Storici, 19 - 21).

MANSELLI RAOUL, *La coscienza minoritica di Antonio di Padova di fronte all'Europa del suo tempo*, in *Le fonti e la teologia nei sermones antoniani Atti del Convegno Internazionale sui Sermones di s. Antonio di Padova (Padova, 5 - 10 ottobre 1981)*, a cura di POPPI ANTONINO, Ed. Il Messaggero, Padova 1982, Ed. Messaggero, Padova 1982, p. 29 - 35.

MANSELLI RAOUL, *Spiritualità francescana e società*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200. Atti dell'VIII Convegno Internazionale (Assisi, 16 - 18 ottobre 1980)*, Maggioli Editore, Rimini 1982, p. 389 - 406.

MAPELLI FRANCESCA, *L'amministrazione francescana in Inghilterra e Francia: personale di governo e strutture dell'Ordine fino al Concilio di Vienne 1311*, Ed. Antonianum, Roma 2003.

MARANGON PAOLO, *Cultura delle istituzioni ecclesiastiche e Università*, in *S. Antonio 1231 - 1281. Il suo tempo, il suo culto e la sua città*. (Sala della Ragione, Sala dei Chiostrini del Santo, Giugno - Novembre 1981, P. 319-327, ora in IDEM, *Ad cognitionem scientiae festinare. Gli studi dell'Università e nei conventi di Padova nei secoli XIII e XIV*, a cura di PESENTI TIZIANA, LINT, Trieste 1997, p. 55-64.

MARANGON PAOLO, *Gli "Studia" degli Ordini mendicanti*, in *Storia e cultura a Padova nell'età di S. Antonio*. Convegno internazionale di studi (1-4 Ottobre 1981, Padova - Monselice) editrice Antenore, Padova 1985 (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, 16), p. 345-380, ora in IDEM, *Ad cognitionem scientiae festinare. Gli studi dell'Università e nei conventi di Padova nei secoli XIII e XIV*, a cura di PESENTI TIZIANA, LINT, Trieste 1997, p. 70-114.

MARANGON PAOLO, *S. Antonio e la cultura al Santo*, in *S. Antonio 1231 - 1281. Il suo tempo, il suo culto e la sua città*. (Sala della Ragione, Sala dei Chiostrini del Santo, Giugno - Novembre 1981, p. 185-200, ora in IDEM, *Ad cognitionem scientiae festinare. Gli studi dell'Università e nei conventi di Padova nei secoli XIII e XIV*, a cura di PESENTI TIZIANA, LINT, Trieste 1997, p. 115-125.

MARIANO D'ALATRI, "Eresie" perseguitate dall'inquisizione in Italia nel corso del Duecento, in *The concept of heresy in the Middle Ages*, p. 211-226.

MARIANO D'ALATRI, *I francescani e l'eresia*, in *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1978)*, Società Internazionale di Studi francescani, Assisi 1979, p. 241-270.

MARIANO D'ALATRI, *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale del Duecento. Con il testo del "Liber inquisitionis" di Orvieto trascritto da Egidio Bonanno*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1996 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 49).

MARIANO D'ALATRI, *Predicazione e predicatori francescani nella cronica di fra Salimbene*, «Collectanea Franciscana», 46 (1976), p. 63-91.

MARIANO D'ALATRI, *Pulpito e navata nella cronaca di Fra Salimbene*, «Collectanea Franciscana», 59 (1989), p. 5-21.

MARIANO D'ALATRI, *S. Bonaventura, L'eresia e l'inquisizione*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19 - 26 settembre 1974)*, a cura di POMPEI ALFONSO, Pontificia facoltà teologica "San Bonaventura", Roma 1976, vol. I, p. 305 - 322.

MARTIN HERVÉ, *Le métier du prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age (1350- 1520)*, CERF, Paris 1988.

MEERSSEMAN GILLES GERARD, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con PACINI GIAN PIERO, 2 voll, Herder, Roma 1977.

MATTIOLI ANSELMO, *Bibbia e teologia. La teologia dei "Sermones" antoniani basata sulla sola Bibbia*, «Il Santo», 35 (1985), p. 251-306.

MELLONI ALBERTO, *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae*, pref. TIERNEY BRIAN, ed. Marietti, Genova 1990.

MEIRINHOS JOSÉ FRANCISCO, *Sacra doctrina, artes liberales e ciência escolástica / Sacred doctrine, liberal arts and scholastic science*, in *Santa Cruz de Coimbra- A cultura Portuguesa aberta à Europa na Idade Media / The Portuguese Culture opened to Europe in Middle Ages*, Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto 2001, p. 249 - 261.

MERLO GRADO GIOVANNI, *Nel nome di San Francesco, Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Editrici Francescane, Milano 2003.

MERLO GRADO GIOVANNI, *Tra gli "intellettuali medievali": frati Minori "militanti", «Franciscana»*, 10 (2008), p. 1 - 18.

MERTENS HEINRICH, *Die Form der deutschen Predigt bei Berthold von Regensburg*, Wekbunddruckerei, Würzburg 1936.

MICCOLI GIOVANNI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Einaudi, Torino 1991.

MIETHKE JÜRGEN, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, EFR, Milano 2005.

MIETHKE JÜRGEN, *La teoria della monarchia papale nell'Alto e Basso Medioevo. Mutamenti di funzione*, in *Il pensiero politico del Basso medioevo*, a cura di DOLCINI

CARLO, Il Mulino, Bologna 1983, p. 119 - 156.

MINGES PARTHENIUS, *De scriptis quibusdam Fr. Ioannis de Rupella, ord. fr. min. (m. 1245)*, AFH (1913), p. 597 – 622.

MONTEIRO PACHECO MARIA CANDIDA, "*Antonius Lusitanus*": *Le radici di una nuova pastorale*, «Il Santo», 36 (1996), p. 173 - 186.

MONTEIRO PACHECO MARIA CANDIDA, *Exégèse e pregação em dois autores portugueses do século XIII: Santo António e Frei Paio*, in EADEM, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa 1997 (versione portoghese di EADEM, *Exégèse et prédication chez deux auteurs portugais du XIII siècle: Saint Antoine et Frère Pelagius*, in *De l'Homélie au Sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la-Neuve 1993, p. 169 - 181).

MONTEIRO PACHECO MARIA CANDIDA, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa 1997.

MONTERO DOMINGO, *Antonio de Padua y la Sagrada Escritura*, «Naturaleza y gracia», 42 (1995), p. 505-524.

MOORMAN JOHN R. H., *A History of the Franciscan Order from its Origins to Year 1517*, Oxford University Press, Oxford 1968.

MORENZONI FRANCO, *Aux origines des "Artes praedicandi". Le "De artificioso modo predicandi" d'Alexandre d'Ashby*, «Studi Medievali», 32 (1991), p. 887-935.

MORENZONI FRANCO, *Des écoles aux paroisses. Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIIIe siècle*, Etudes Augustiniennes, Paris 1995.

MORETTI FELICE, *I sermoni di Luca da Bitonto fra cattedra e pulpito*, «Il Santo», 30 (2000), p. 49 – 69.

MORETTI FELICE, *I sermoni di Luca da Bitonto, francescano del Duecento*, «Studi Bitontini», 68 (1999), p. 39 – 60.

MORETTI FELICE, *Il mondo animale nei sermoni di Luca da Bitonto*, «Studi bitontini», 74 (2002), p. 17 – 49.

MORETTI FELICE, *Luca Apulus, un maestro francescano del secolo XIII*, ed. Arti grafiche "Nuovi studi", Bitonto 1985.

MORETTI FELICE, *Ridere nella Chiesa medievale*, «Studi bitontini», 65 (1998), p. 5 – 23.

MORSEL JOSEPH, *Bertoldo da Ratisbona (? - 1272)*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, I: A - E, Città Nuova, Roma 1998, s. v.

MUESSIG CAROLYNE, *Audience and sources in Jacques de Vitry's « Sermones feriales et communes »*, in *Medieval Sermons and society. Proceeding of International Symposia at Kalamazoo and New York*, ed. HAMESSE JACQUELINE - KIENZLE BEVERLY MAYNE-STOUDT DEBRA L. - THAYER ANNE T., Fidem, Louvain-la-Neuve 1998 (Textes et Études du Moyen Age, 9), p. 183-202.

MUESSIG CAROLYNE, *Jacques de Vitry's Sermones feriales et communes. Text and context*, in *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9- 11 juillet 1992)*, ed. HAMESSE JACQUELINE - XAVIER HERMAND, Publications de l'institute d'études médiévales, Louvain-la-Neuve 1993 (Textes, Études, Congrès, 14), p. 61- 82.

MUESSIG CAROLYNE, *Sermon, preacher and society in the middle- ages*, «Journal of Medieval History», 28 (2002), p. 73-91.

MULCHAHEY MICHELE M., *"First the bow is bent in study". Dominican education before 1350*, Pontifical Institute, Toronto 1998.

MUNDY JOHN, *Liberty and Political Power in Toulouse 1050-1230*, Columbia

University Press, New York 1954.

MURANO GIOVANNA, *Opere diffuse per "exemplar" e "pecia"*, Brepols, Turnhout 2005.

MURRAY ALEXANDER, *Piety and impiety in Thirteenth-Century Italy in Popular belief and Practice. Papers read at the Ninth summer Meeting and the Tenth Winter Meeting of the Ecclesiastical history Society*, ed. by CUMING G.J. - BAKER DEREK, Cambridge university press, Cambridge 1972, p. 83.106.

NAZ RAOUL, *Causes majeurs*, in *Dictionnaire de droit canonique contenant tous les termes du droit canonique*, publié sous la direction de NAZ RAOUL, III: *Cause – Condis*, Letouzay et anê, Paris 1942, col. 59 – 63.

NIEDERBERGER ANDREAS, *Les écrits dionysiens et le néoplatonisme d'Alain de Lille*, in *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIe siècle. Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23 - 25 octobre 2003)*, éd. par SOLÈRE JEAN-LUC, VASILIN ANCA, GALONNIER ALAIN, Brepols, Turnhout 2005, p. 3 - 18.

NOCILLI ANTONIO GIUSEPPE, *La posizione dei peccatori nella Chiesa cattolica secondo s. Antonio di Padova*, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani. Atti del Convegno Internazionale sui Sermones di s. Antonio di Padova (Padova, 5 - 10 ottobre 1981)*, a cura di POPPI ANTONINO, Ed. Il Messaggero, Padova 1982, Ed. Messaggero, Padova 1982, p.479-490.

O'CARROLL MARY, *A Thirteenth- Century Preacher's Handbook : Studies in MS Laud Misc. 511*, Pontifical institute of Mediaeval Studies, Totonto 1997 (Studies and Texts 128).

O'CARROLL MAURA, *The Lectionary for the Proper of the Year in the Dominican and Franciscan Rites of the Thirteenth Century*, AFP, XLIX (1979), p. 79-103.

ODASSO GIOVANNI, *Dalla lectio Scripturae di Francesco alla lectio Scripturae di*

Antonio, «Il Santo», XXXVII (1997), p. 27 – 52.

OEXLE OTTO GERHARD, *Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter*, in *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*, herausgegeben von FENSKE LUTZ - RÖSENER WERNER - ZOTZ THOMAS, Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen, Amsterdam 1984, p. 483 - 500.

OWST GERALD ROBERT, *Literature and pulpit in medieval England*, Oxford University Press, Oxford 1961.

OWST GERALD ROBERT, *Preaching in Medieval England*, Cambridge University Press, Cambridge 1926.

OWST GERALD ROBERT, *Some Franciscan Memorials at Gray's Inn*, «Dublin Review», 176 (1925), 281-284.

PAMATO LORENZA, *La pratica della predicazione nel Duecento; Sermones festivi di Albertino da Verona, OFM, dal codice Laurenziano Conv. Sopp. 548*, Tesi di laurea, relatore Rigon Antonio, Università degli studi di Padova. Facoltà di lettere e filosofia. Corso di laurea di lettere moderne, aa. 1993-1994.

PARAVICINI BAGLIANI AGOSTINO, *Il corpo del Papa*, Einaudi, Torino 1994.

PASZTOR EDITH, *I pontefici romani e i vescovi mendicanti*, in *Dal pulpito alla cattedra. I vescovi degli ordini mendicanti nel '200 e nel primo '300. Atti del XXVII Convegno Internazionale (Assisi, 14 - 16 ottobre 1999)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2000, p. 27 - 36.

PATSCHOWSKY ALEXANDER, *Der heilige Kaiser Hieinrich "der Erste" als Haupt des apokalyptischen Drachens*, «Florensia», 12 (1998), pp. 19-52, versione in inglese «Viator», 29 (1998), pp. 291-322.

PATTIN ADRIAAN, *L'Anthropologie de Gérard d'Abbeville. Étude préliminaire et édition critique de plusieurs "Questions quodlibétiques" concernant le sujet, avec l'édition*

complète du "De cogitationibus", Leuven University Pres, Leuven 1993 (Ancient and Medieval Philosophy, Ser. 1, vol. 14).

PEÁNO PIERRE, *Luc de Bitonto*, DS, IX, col. 1121-1122.

PEARSON JOSEPH, *The Anti-Jewish Polemic of Alan of Lille*, in *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIe siècle. Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23 - 25 octobre 2003)*, éd. par SOLÈRE JEAN-LUC, VASILIN ANCA, GALONNIER ALAIN, Brepols, Turnhout 2005, p. 82 - 106.

PELLEGRINI LETIZIA, *I manoscritti dei Predicatori. I domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (secc. XIII - XV)*, Istituto Storico Domenicano, Roma 1999 (Dissertationes historicae, XXVI).

PELLEGRINI LUIGI, *I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi 1997, p. 165 - 202.

PELLEGRINI LUIGI, *Insedimenti rurali e insediamenti urbani dei francescani nell'Italia del secolo XIII*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19 - 26 settembre 1974)*, a cura di POMPEI ALFONSO, Pontificia facoltà teologica "San Bonaventura", Roma 1976, vol. I, p. 197 - 210.

PELLEGRINI LUIGI, *L'incontro tra due "invenzioni" medievali, Università e Ordini Mendicanti*, Liguori Editore, Napoli 2003.

PELLEGRINI LUIGI, *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della "cura animarum"*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200. Atti dell'VIII Convegno Internazionale (Assisi, 16 - 18 ottobre 1980)*, Maggioli Editore, Rimini 1982, p. 129 - 167.

PELLEGRINI MICHELE, *Itinerari dell'inserimento. Riflessioni su minoritismo e Chiese locali nella prima stagione francescana*, in *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte. Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino (Università di Torino, 11 novembre 2004)*, a cura di BOLGIANI FRANCO, MERLO GRADO GIOVANNI, Il Mulino, Bologna 2005, p. 71 - 111.

PELSTER FRANZ, *Thomas von York als Verfasser des Traktates "Manus que contra Omnipotentem tenditur"*, AFH, 15 (1922), p. 3 - 22.

PICE NICOLA, *I Sermones LXXVI e XXXI di Luca da Bitonto*, «Studi Bitontini», 68 (1999), p. 61 – 80.

PIXTON PAUL, *Pope Innocent III and German Schools: the Impact of Canon 11 of the Fourth Lateranum upon Cathedral and other Schools 1216 – 1272*, in *Innocenzo III. Urbs et Orbis. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 9 – 15 settembre 1998)*, a cura di SOMMERLECHNER ANDREA, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2003, vol. II, p. 1101 – 1131.

PLEVANO ROBERTO, *Two British Masters and the Instant of Change*, in *Aristotle in Britain during the Middle Ages. Proceedings of the international conference at Cambridge, (8-11 April 1994)*, ed. MARENBOON JOHN, Brepols, Turnhout 1996 (*Rencontres de philosophie médiévale*, 5), p. 91-115.

POIREL DOMINIQUE, *Alain de Lille. Héritier de l'École de Saint-Victor?*, in *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIe siècle. Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23 - 25 octobre 2003)*, éd. par SOLÈRE JEAN-LUC, VASILIN ANCA, GALONNIER ALAIN, Brepols, Turnhout 2005, p. 58 - 82.

POMPEI ALFONSO MARIA, *Dalla "lectio Scripturae" di Antonio alla "lectio Scripturae" di Bonaventura e della prima scuola francescana*, «Il Santo», 37 (1997), p. 53 – 87.

POPPI ANGELICO, *La tradizione biblica al Santo*, in *Storia cultura al Santo*, a cura di POPPI ANTONINO, Neri Pozza editore, Vicenza 1976, p. 369-413.

POPPI ANTONINO, *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Centro studi antoniani, Padova 1996.

POTESTÀ GIAN LUCA, *Maestri e dottrine nel XIII secolo*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino 1997, p. 307 – 338.

PREZEWOZNY BERNARD, *The Relationship between the Kingdom of God and the Church in the "Sermones" of St. Antony*, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani. Atti del Convegno Internazionale sui Sermones di s. Antonio di Padova (Padova, 5 - 10 ottobre 1981)*, a cura di POPPI ANTONINO, Ed. Il Messaggero, Padova 1982, p. 445 - 478.

PRINCIPE WALTER HENRI, *Monastic, Episcopal, and Apologetic Theology of the Papacy, 1150 - 1250*, in *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities (1150 - 1300)*, ed. RYAN CHRISTOPHER, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1989 (Papers in Mediaeval Studies, 8), p. 117 - 170.

QUACQUARELLI ANTONIO, *Il triplice frutto della vita cristiana. 100, 60 e 30 nelle diverse interpretazioni*, Edipuglia, Bari 1989.

QUINN JOHN FRANCIS, *Chronology of St. Bonaventure's Sermons*, AFH, LXVII (1974), p 145 – 184.

QUINN JOHN FRANCIS, *St. Bonaventure and the magisterium of the Church*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19 - 26 settembre 1974)*, a cura di POMPEI ALFONSO, Pontificia facoltà teologica "San Bonaventura", Roma 1976, vol. I, p. 597 – 610.

QUINTO RICCARDO, *Doctor Nominatissimus. Stefano Langton (+ 1228) e la tradizione delle sue opere*, Aschendorff, Münster i. W. 1994 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 39).

QUINTO RICCARDO, *Hugh of St.-Cher's use of Stephen Langton*, in *Medieval Analyses in Language and Cognition. Acts of the Symposium 'The Copenhagen School of Medieval Philosophy', January 10-13, 1996*, a cura di EBBESEN STEN - FRIEDMAN RUSSELL L., The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1999 (*Historisk-filosofiske Meddelelser*, 77), pp. 281-300.

QUINTO RICCARDO, *Il codice 434 di Douai, Stefano Langton e Nicola di Tournai*, «*Sacris Erudiri*», 36 (1996), pp. 233-361.

QUINTO RICCARDO, *La teologia dei maestri secolari di Parigi e la primitiva scuola domenicana*, in *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'università di Bologna*, a cura di BERTUZZI GIOVANNI, edizioni Studio domenicano, Bologna 2006, p. 84-104.

QUINTO RICCARDO, *The Influence of Stephen Langton on the Idea of the Preacher in Humbert of Romans' De eruditione predicatorum and Hugh of St.-Cher's Postille on the Scriptures*, in *Christ among the Medieval Dominicans: Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, a cura di EMERY KENT JR.- WAWRIKOW JOSEPH, The University of Notre Dame Press, Notre Dame [Ind.] 1998, pp. 49-91.

QUINTO RICCARDO, "Trivium" e teologia. L'organizzazione scolastica nella seconda metà del secolo dodicesimo e i maestri della "sacra pagina", in *Storia della Teologia nel Medioevo, II: La grande fioritura*, a cura di D'ONOFRIO GIORGIO, parte IV, capitolo VIII, Ed. PIEMME, Casale Monferrato 1996, pp. 435-468.

RAEDTS PETER, *Richard Rufus of Cornwall and the Tradition of Oxford Theology*, Oxford UP - Clarendon Press, Oxford - New York, 1987, pp. 57-60.

RAHNER HUGO, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, ed. San Paolo, Milano 1995.

RASOLOFOARIMANANA JEAN DESIRÉ, *Une interpolation dans un sermon de Noël de Luca de Bitonto*, OMin., *survenue au cours de la tradition manuscrite*, AFH, 95 (2002), p. 185-203.

RASOLOFOARIMANANA JEAN DESIRÉ, *Jean de la Rochelle et anonyme. Trois sermons sur Saint François d'Assise dans Ms. Clm 7776*, «Frate Francesco», 67 (2001), p. 39 – 68.

RASOLOFOARIMANANA JEAN DESIRÉ, *La tradition manuscrite des sermons de fr. Luca de Bitonto*, OMin, AFH, 97 (2004), p. 229-274; 96 (2006), p. 33-131.

RASOLOFOARIMANANA JEAN DESIRÉ, *Luc de Bitonto, OMin., et ses sermons*, in *Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento/ Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, values and social behaviour. Atti/Proceedings of the XII Medieval Sermon Studies Symposium (Padova, 14-18 luglio 2000)*, a cura di GAFFURI LAURA- QUINTO RICCARDO, Centro Studi Antoniani, Padova 2002, p. 239-247.

RASOLOFOARIMANANA JEAN DESIRÉ, *Luca da Bitonto e Servasanto da Faenza. Sermoni contenuti nel Cod. vat. Lat. 6010*, in *Revirescunt chartae. Codices documenta textus. Miscellanea in honorem fr. Caesaris Cenci OFM*, curantibus CACCIOTTI ALVARO et SELLA PACIFICO, 2 voll., PAA-Edizioni Antonianum, Roma 2002 (Medioevo, 5): I, p. 171-262.

RASOLOFOARIMANANA JEAN DESIRÉ, *Sermons anonymes De sanctis attribués à Luca de Bitonto*, OMin., AFH, 96 (2003), p. 301-372.

RASOLOFOARIMANANA JEAN DESIRÉ, *Une interpolation dans un sermon de Noel de Luca de Bitonto, Omin, survenue au cours de la tradition manuscrite*, AFH, 95 (2002), p. 185-203.

RATZINGER JOSEPH, *San Bonaventura. La teologia della storia*, ed. italiana a cura di Letterio Mauro, Ed. Porziuncola, Assisi 2008.

REDONDO VALENTIN, *San Antonio y la teologia franciscana*, «Selecciones de franciscanismo», 77 (1995), p. 387-436.

REEVES MARJORIE – HIRSCH-REICH BEATRICE, *The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore with Special Reference to the Tract De septem sigillis*, RTAM, XXI (1954), p. 211 – 274.

REEVES MARJORIE, *How original was Joachim theology of history?*, in *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni in Fiore, 19 – 23 Settembre 1979)*, Centro di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore 1980, p. 27 – 56.

REINHARDT KLAUS, *Der Gebrauch der Glossa ordinaria in den Predigten des heiligen Antonius von Padua*, «Wissenschaft und Weisheit», 49/2 (1996), p. 199 – 209.

RIGON ANTONIO, *I laici nella chiesa padovana del Duecento. Conversi, oblati, penitenti*, in *Contributi alla storia della Chiesa padovana nell'età medioevale*, 1, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1979 (Fonti e ricerche per la storia ecclesiastica padovana, IX), p. 11-81.

RIGON ANTONIO, *La fortuna dei "Sermones" nel Duecento*, in *Congresso internacional Pensamento e Testemunho. 8º centenario do nascimento de santo Antonio, Actas, I*, Universidade cattolica portuguesa, Braga 1996, p.227-244, ora in IDEM, *Dal libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale*, Viella, Roma 2002, p. 69 - 88.

RIGON ANTONIO, *Vescovi frati o frati vescovi=*, in *Dal pulpito alla cattedra. I vescovi degli ordini mendicanti nel '200 e nel primo '300. Atti del XXVII Convegno Internazionale (Assisi, 14 - 16 ottobre 1999)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2000, p. 3 - 26.

RIVERA HENRIQUE, *El Hno. Antonio y la enseñanza de la teología entre los frailes menores*, «Naturaleza y Gracia», 42 (1995), p. 525-536.

ROBERTS PHYLLIS BARZILLAY, *Studies in the sermons of Stephen Langton*, Pontifical

Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1998 (Studies and Texts, 16).

ROBERTS PHYLLIS BARZILLAY, *Selected sermons of Stephen Langton*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980 (Studies and Texts, 10).

ROBSON MICHAEL, *An edition of Robert's Grosseteste's sermon ad collacionem fratrum minorum in festo nativitatis Domini*, «Franciscana», 10 (2008), p. 83 - 120.

ROBSON MICHAEL, *The Franciscans in the Middle Ages*, Boydell Press, Woodbridge 2006.

ROCHA PEDRO ROMANO, *L'office divin au moyen age dans l'église de Braga. Originalité et dépendance d'une liturgie particulière au moyen age*, préface de GY PIERRE-MARIE, Fundação Calouste Gulbenkian -Centro Cultural Português, Paris 1980.

ROCKINGER LUDWIG, *Deutschenspiegel, sogenannter Schwabenspiegel, Bertholds von Regensburg deutsche Predigten in ihrem Verhältnisse zu einander*, «Münchener Akademie der Wissenschaften. Historische Klasse», 23/2 (1903-1904), p. 211-300, 473-536.

ROEST BERT, *A History of Franciscan Education (c. 1210 - 1517)*, Brill, Leiden - Boston 2000(Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 11).

ROHR LOUIS FREDERICH, *The use of Sacred Scriptures in the Sermons of St. Anthony of Padua*, Washington 1948.

ROSSI MARGHERITA-MARIA, *La "divisio textus" nei commenti scritturistici di san Tommaso d'Aquino, un procedimento solo esegetico*, «Angelicum», 71 (1994), p. 537 - 548.

ROUSE-RICHARD H. – ROUSE MARY, *Biblical Distinctiones in the thirteenth century*, AHDLMMA, XLI (1974), p.27 - 37.

ROUSE-RICHARD H. – ROUSE MARY, *La concordance verbale des Ecritures*, in *Le Moyen Age et la Bible*, sous la direction de RICHE PIERRE, LOBRICHON GUY, Beauchesne, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4), p. 115- 122.

ROUSE RICHARD H. – ROUSE MARY, *Statim invenire: Schools, Preachers, and New Attitudes to the Page*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edited by BENSON ROBERT - CONSTABLE GILLES, Clarendon Press, Oxford 1985, p. 201- 228.

RUSCONI ROBERTO, "*Clerici secundum alios clericos*": *Francesco d'Assisi e l'istituzione ecclesiastica*, in *Frate Francesco d'Assisi. Atti del XXI Convegno Internazionale (Assisi, 14 - 16 ottobre 1993)*, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1994, p. 71 - 100.

RUSCONI ROBERTO, *I francescani e la confessione nel secolo XIII*, in *Francescani e vita religiosa dei laici nel '200. Atti dell'VIII Convegno Internazionale (Assisi, 16 - 18 ottobre 1980)*, Maggioli Editore, Rimini 1981, p. 290 - 302.

RUSCONI ROBERTO, *L'ordine dei peccati. La confessione tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002.

RUSCONI ROBERTO, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, a cura di VIVANTI CORRADO, p. 951 – 1035.

RUSCONI ROBERTO, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana (da Carlo Magno alla Controriforma)*, Loescher, Torino 1981.

S. Antonio nei "Cronica" di Rolandino, in *Testimonianze minori su S. Antonio*, a cura di GAMBOSO VERGILIO, Ed. Messaggero, Padova 2001 (Fonti agiografiche antoniane, 6), p. 327 - 364.

SAMBIN PAOLO, *3 notizie per la storia culturale ed ecclesiastica di Padova (secoli XII - XIII)*, «Archivio Veneto», serie V, 56 - 57 (1955) p. 1-11.

San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di sn Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19 - 26 settembre 1974), a cura di POMPEI ALFONSO, voll. 3, Pontificia facoltà teologica "San Bonaventura", Roma 1976.

SARTORI LUIGI, *Il potere nella Chiesa. Note sul sermone "In cathedra sancti Petri"*, in *S. Antonio d Padova tra storia e profezia. Simposio sui Sermones dominicales et festivi*, diretto da GIURIATI PAOLO E MARANGON PAOLO (I simposi di Studia Patavina, 11), p. 545-548

SARTORI LUIGI, *Appunti sull'ecclesiologia di s. Antonio*, in *Le Fonti e la teologia dei sermoni antoniani. Atti del Convegno Internazionale sui Sermones di s. Antonio di Padova (Padova, 5 - 10 ottobre 1981)*, a cura di POPPI ANTONINO, Ed. Il Messaggero, Padova 1982, p. 429 - 444.

SBARAGLIA GIOVANNI GIACINTO, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci*, Roma 1806.

SCHENKLHUN WOLFGANG, *Architettura degli Ordini Mendicanti. Lo stile architettonico dei Domenicani e dei Francescani in Europa*, EFR, Milano 2003.

SCHLAGER PATRICIUS, *Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Franziskaner – Ordensprovinz im Mittelalter*, Köln 1904.

SCHMIDT HANS JOACHIM, *Allegorie und Empirie. Interpretation und Normung Sozialen Realität in Predigten des XIII Jahrhunderts*, in *Die deutsche Predigt im Mittelalter*, ed MERTENS VOLKER - SCHIEWER HANS JOCHEN, s.t., Tübingen 1992, p. 301 - 332.

SCHMITT CLEMENT, *Sant'Antonio da Padova predicatore di successo*, «Studi francescani», 92 (1995), p. 307-318.

SCHMITT CLEMENT, *Thomas d'York*, DS, XV, coll. 890 – 891.

SCHMITT JEAN-CLAUDE, *Du bon usage du "Credo"*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Ecole française de Rome, Roma 1981 (Collection de l'Ecole française de Rome, 51), p. 337 - 361.

SCHNEYER JOHANN BAPTIST, *Bemerkungen zu K. F. Lynch's Sermonesliste des Johannes von Rupella*, RTHAM, 33 (1966), p. 155 – 157.

SCHNEYER JOHANN BAPTIST, *Geschichte der Katolischen Predigt*, Seelsorge Verlag, Freiburg 1969.

SCHNEYER JOHANN BAPTIST, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150- 1350*, Band XLIII- Heft I - IX, Münster 1969 – 1974.

SCHÖNBACH ANTON E., *Studien zur geschichte der Altdeutschen Predigt*, 8 voll., Wien 1896 (rist. anast. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1968 (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch - historische Klasse, band CXXXV).

SELGE KURT-VICTOR, *L'espansione degli insediamenti francescani in Germania e nell'Europa centro-orientale*, in *Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, a cura di BALDELLI IGNAZIO E ROMANINI ANGIOLA MARIA, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1986, p. 37 – 45.

SEVESI PAOLO MARIA, *Almae minoriticae provinciae mediolanensis (seu Lombardiae) primordia (Brevis historica discussio)*, Genova 1909.

SEVESI PAOLO MARIA, *I ministri provinciali dell'Alma Provincia dei Frati Minori di Milano dal 1217 al 1517*, «Studi francescani», n.s., 2 (1915-1916), p. 140-141.

SHARP DOROTHEA EIZABETH, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 1930.

SILEO LEONARDO, *Maestri francescani, secolari e agostiniani*, in *Storia della teologia*

nel medioevo, III: *La teologia delle scuole*, a cura di D'ONOFRIO GIULIO, Casale Monferrato 1996, p. 9 - 105.

SMALLEY BERYLL, *I vangeli nelle scuole medievali (secoli XII - XIII)*, pref. di POTESTÀ GIAN LUCA, EFR, Padova 2001.

SMALLEY BERYLL, *The use of Scripture in St. Antony's "Sermones"*, in *Le fonti e la teologia dei Sermoni antoniani*, a cura di POPPI ANTONINO, Ed. Il Messaggero, Padova 1982, p. 285-297.

SMALLEY BERYLL, *Which William of Nottingham?*, «Medieval and Renaissance Studies», 3 (1954), 200-238, ora in EADEM, *Studies in Medieval Thought and Learning. from Abelard to Wyclif*, London, The Hambledon Press, 1981, p. 249-288.

SPILSBURY PAUL, *Concordantia in the Sermones dominicales of Anthony of Padua*, «Il Santo», 39 (1999), p. 71-83.

SPILSBURY PAUL, *The concordance of Scriptures: the homiletic and exegetical methods of St. Anthony of Padua*, < www.franciscan-archive.org/index2.html >, ultima visualizzazione 07/01/2010.

STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Francesco e francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV*, edizioni Porziuncola, Assisi 1999.

STANO GAETANO, *Cultura e dottrina biblica di S. Antonio di Padova*, in *Di nuovo S. Antonio di Padova Dottore Evangelico*, Ed. Il Messaggero, Padova 1946, p. 97-105.

STEER GEORG, *Berthold v. Regensburg*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, II: *Barclay bis Damodos*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2006, s.v.

STEGMÜLLER FRIEDRICH, *Repertorium Biblicum medii aevi*, 9 voll., Madrid 1950 - 1980.

STENDARDI ATTILIO, *Introduzione*, in *San Bonaventura, Opuscoli francescani, 2: La difesa dei poveri contro il calunniatore*, traduzione e note e indici di MARTIGNONI SILVANA, Città Nuova Editrice, Roma 2005 (Sancti Bonaventurae opera, XIV/2), p. 9 – 63.

STIRNEMANN PATRICIA, *Les manuscrits de la Postille*, in *Hugues de Saint – Cher (+ 1263). Bibliste et théologien*, études réunies par BATAILLON LOUIS JACQUES, DAHAN GILBERT, GY PIERRE – MARIE, Brepols, Turnhout 2004 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Age, 1), p. 31 – 42.

SULAVIK ATHANASIUS, *Hugh of St. Cher's Postill on the book of Baruch: the work of a medieval compiler or biblical exegete?*, in *Hugues de Saint – Cher (+ 1263). Bibliste et théologien*, études réunies par BATAILLON LOUIS JACQUES, DAHAN GILBERT, GY PIERRE – MARIE, Brepols, Turnhout 2004 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Age, 1) p. 155 – 171.

SUTTER CARL, *Giovanni da Vicenza e l'Alleluja del 1233*, Giovanni Galla editore, Vicenza 1900.

SWANSON JENNY, *John of Wales. A study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Testimonianze minori su S. Antonio, a cura di GAMBOSO VERGILIO, Ed. Messaggero, Padova 2001 (Fonti agiografiche antoniane, 6).

THOMPSON AUGUSTINE, *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo. La "grande devozione" del 1233*, Ed. Biblioteca Franciscana, Milano 1996 (Fonti e ricerche, 9).

THOUZELLIER CHRISTINE, *Capelli (De Capellis) Giacomo*, in *Dbi*, XVIII, Roma 1975, s.v.

TIERNEY BRIAN, *Foundations of The Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Leiden - New York, Brill 1988.

TRAVER ANDREW G., *The Reportatio of St. Bonaventure's Disputed Question De mendicitate*, AFH, 83 (1999):3-14.

TRAVER ANDREW G., *Thomas of York's Role in the conflict between Mendicants and Seculars at Paris*, «Franciscan Studies», 57 (1999), p. 179 - 202.

TRAVER ANDREW G., *William of Saint-Amour's Two Disputed Questions De quantitate eleemosynae and De valido mendicante*, AHDLMA, 62 (1995):295-34.

ULLMANN WALTER, *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, "Journal of Theological Studies", n.s. XI (1960), p. 25 - 51.

"Vite" e vita di Antonio di Padova. Atti del Convegno internazionale sull'agiografia antoniana (Padova 29 maggio-1 giugno 1995), a cura di BERTAZZO LUCIANO, Centro Studi Antoniani, Padova 1997.

VALENTE BACCI ANNA MARIA, *Berthold von Regensburg*, in *Dizionario di omiletica*, a cura di SODI MANLIO E TRIACCA ACHILLE M., Ed. Elle Di Ci – Velar, Torino – Gorle 1998, p. 40 – 42.

VAN DEN WYNGAERT ANASTASIUS, *Querelles du clergé séculier et des Ordres mendiants à l'université de Paris*, «La France Franciscaine», 5 (1922), p. 257 - 281, 369 - 396; 6 (1923), p. 47 - 70.

VAN DIJK STEFAN J. P., *An authentic copy of the franciscan "Regula Breaviary"*, «Scriptorium», 16 (1962), p. 68-76.

VAN DIJK STEFAN J. P., *Sources of the Modern Roman Liturgy. The ordinals of Haymo of Faversham and related documents (1243- 1307)*, voll. 2, Brill, Leiden 1963.

VAN DIJK STEFAN J. P., *The ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related documents, completed by Hazelden Walker Joan*, Fribourg University

Press, Fribourg 1975 (Spicilegium friburgense, 22).

VASOLI CESARE, *Dio, uomo e natura in un dizionario teologico del XII secolo*, «Rivista critica di storia della filosofia», 23 (1968), p. 371 - 390.

VASOLI CESARE, *La cultura dei mendicanti*, in *Le scuole degli Ordini mendicanti (secc. XIII-XIV)* (Todi, 11-14 ottobre 1976), Centro di Studi sulla Spiritualità medievale, Todi 1977, p. 437 – 471,

VAUCHEZ ANDRÈ, *Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des ordres mendiants d'après la réforme des status communaux et les accords de paix*, EFRMAH, 78 (1966), p. 519-549.

VECCHI ALBERTO, *Conclusioni del Congresso*, in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, a cura di POPPI ANTONINO, ed. Il Messaggero, Padova 1982, p. 831 - 838.

VECCHIO SILVANA, *Il decalogo nella predicazione del XIII secolo*, «Cristianesimo nella Storia», 10 (1989), p. 41 - 56.

VERGER JACQUES, *Studia et universités*, in *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII – XIV) (11 -14 ottobre 1976)*, Accademia tudertina, Todi 1978 (Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale XVII), p. 173 – 203.

VIAN PAOLO, *Le letture dei maestri francescani. Tre casi nel secondo Duecento*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati Mendicanti, sec. XIII e XIV. Atti del XXXII Convegno internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2004)*, Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2005, p. 30-78.

WADDING LUCAS, *Scriptores Ordinis Minorum quibus accessit syllabus illorum qui ex eodem Ordine pro fide Christi fortiter occubuerunt. Priores atramento, posteriores sanguine christianam religionem asseruerunt*, Romae 1650 (rist. anast. Minerva, Frankfurt/Main 1967).

WAKEFIELD WALTER L., *Some Unorthodox Popular Ideas of the Thirteenth Century*, «*Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture*», n.s., IV (1973), p. 25 – 35.

WENZEL SIEGFRIED, *Macaronic sermons, bilingualism and preaching in the late-medieval England*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1994.

WILLIAMS – KRAPP WERNER, *Das Gesamtwerk des sog. "Schwarzwälder Predigers"*, «*Zeitschrift für deutsches Altertum*», CVII (1978), p. 50 – 80.

WOOD REGA, *Early Oxford Theology*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, edited by EVANS GILLIAN ROSEMARY, vol. I, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2002, p. 289-343.

WOOD REGA, *Richard Rufus and English Scholastic Discussion of Individuation*, in: *Aristotle in Britain during the Middle Ages Proceedings of the international conference at Cambridge, (8-11 April 1994)*, ed. MARENBOON JOHN, Brepols, Turnhout 1996 (*Rencontres de philosophie médiévale*, 5), 117-143.

WOOD REGA, *Richard Rufus of Cornwall*, in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. GRACIA JORGE J. E. - NOONE THIMOTY B., Blackwell, Oxford 2003 (*Blackwell Companions to Philosophy*, 24), p. 579-587.

WOOD REGA, *Richardus Rufus of Cornwall's significance in the Western Scientific Tradition*, in *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, a cura di HONNEFELDER LUDGER, WOOD REGA, DREYER MECHTILD, ARIS MARC-AEIKO, Aschendorff, Münster 2005 (*Subsidia Albertina*, 1), p. 455-489.

ZAFARANA ZELINA, *La predicazione francescana. Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale*, a cura di CAPITANI OVIDIO, LEONARDI CLAUDIO, MENESTÒ ENRICO, RUSCONI ROBERTO, ed. Galluzzo, Firenze 1997.

ZAVALLONI ROBERTO, *Sant'Antonio di Padova e il problema degli studi nell'ordine francescano*, «Studi Francescani», 92 (1995), p. 287-305.

ZAWART ANSCAR, *The History of franciscan Preaching and of franciscan Preachers (1209-1927). A bio-bibliographical Study*, «Franciscan Studies», 7 (1928).

PARTE PRIMA: GLI AUTORI E LE LORO OPERE

CAPITOLO I

ANTONIO DI PADOVA E I PREDICATORI ITALIANI

I frati minori attrassero fin da subito un gran numero di nuovi membri grazie alle campagne di predicazione messe in atto da Francesco e dai suoi successori al di qua ed al di là delle Alpi¹.

L'Ordine, per esse, poté contare sulla presenza precoce di frati di formazione sacerdotale², capaci dunque sia di dialogare con i vertici delle Chiese locali e con tutti coloro i quali si avvicinarono ad essi alla ricerca di nuovi riferimenti religiosi³, sia di mettere la propria esperienza pregressa a servizio dei confratelli affinché questi potessero poi predicare, secondo quanto stabilito dalla *Regola bollata* fin dal 1223:

Moneo quoque et exhortor eosdem fratres ut in predicatione, quam faciunt, sint examinata et casta eorum eloquia, ad utilitatem et edificationem populi, annuntiando eis vitia et virtutes, penam et gloriam cum brevitate sermonis: quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram⁴

Essi inoltre, avviati già verso una vera e propria predicazione e non limitandosi alla sola esortazione morale, si dimostrarono capaci di costruire i propri discorsi tenendo presenti le esigenze del pubblico presente, fosse esso laico o clericale, ponendo al centro del proprio messaggio, insieme con l'annuncio del Vangelo, la propria testimonianza di vita esemplare⁵ ed inserendosi in tal modo nella *cura animarum*, non senza polemiche da parte dei presuli locali. Al momento della stesura della Regola, e poi del Testamento, Francesco espresse la volontà che ogni frate dovesse chiedere il permesso al

¹ Si ricordi, per esempio, che i frati erano già presenti a Parigi nel 1220, mentre avevano già avviato missioni in Portogallo e Spagna nel 1217, sotto la guida prima di frate Zaccaria da Roma e poi di Giovanni Parenti. Sembra inoltre che la seconda missione minoritica in Germania, del 1221, abbia portato ad una presenza fissa dei frati in quella regione, grazie soprattutto alle lettere di raccomandazione assicurate ai frati in partenza dal pontefice (si veda la *Cronaca di Giordano da Giano*, Ffr., p. 1969-2010). Per l'arrivo dei frati minori in Inghilterra: TOMMASO DA ECCLESTON, *L'insediamento dei frati minori in Inghilterra*, Ffr., p. 2011-2088: 2015-2022.

² Testimonianza della veloce adesione al francescanesimo da parte di molti chierici d'Oltralpe è data, già per il 1220, da Jacopo da Vitry (*Lettera del 1220 sulla presa di Damietta, da Damietta*, Ffr., p. 1909-1910).

³ MERLO, *Nel nome di San Francesco*, p. 86; GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation*, p. 13-14.

⁴ FF, p. 176.

⁵ MERLO, *Nel nome di San Francesco*, p. 90-91; GRATIEN DE PARIS, *Histoire*, p. 47, 49-51.

responsabile della parrocchia in cui si fosse venuto a trovare prima di predicare⁶, e tale norma sembra in effetti rispettata almeno nei primi tempi, ma già vivo l'Assisiato i parroci e i vescovi non videro sempre di buon occhio questi predicatori vaganti non soggetti alla loro giurisdizione e in grado di attirare a sé un numero sempre crescente di fedeli, inoltre, dopo i primi tempi, grazie allo stabilizzazione dei *loca* e alla diffusione dei conventi anche in alcune località minori, i frati poterono predicare nelle proprie chiese conventuali⁷ arrogandosi ulteriormente diritti e doveri precedentemente riservati al clero parrocchiale.

Un secondo fattore non irrilevante per quel che concerne l'espansione dell'Ordine fu dato sicuramente dalle campagne di reclutamento messe in atto dai frati minori stessi nei centri nevralgici della cultura europea medievale: Parigi e Bologna *in primis*⁸.

L'ingresso massiccio tra le fila dei frati di chierici di cultura superiore, portò presto alla trasformazione dello stesso in senso clericale ed alla sua piena sacerdotizzazione, che si può dire conclusa negli anni '40 del secolo⁹. Fu certamente questo il periodo più interessante dal punto di vista della produzione sermonistica della prima generazione minoritica, anche grazie all'apporto dato alla stesura di testi ed all'organizzazione degli studi dell'Ordine, sull'impronta di quanto già avvenuto presso i Frati Predicatori, dai ministri generali succedutisi in quegli anni, primo fra tutti Aimone da Faversham(1240-1244)¹⁰.

⁶ *Regola bollata*, IX: "I frati non predichino nella diocesi di alcun vescovo qualora dallo stesso vescovo fosse loro proibito (Ffr., p. 128, FF, p. 176); Testamento di frate Francesco: E se io avessi tanta sapienza, quanta ne ebbe Salomone, e mi incontrassi in sacerdoti poverelli di questo mondo, nelle parrocchie dove abitano, non voglio predicare contro la loro volontà" (Ffr., p. 131; FF, p. 227 - 228).

⁷ RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, p. 979. Gregorio IX, nella bolla *Quo elongati* (28 settembre 1230) prende atto dell'esistenza di *loca* ad uso dei frati. In essa infatti si dice che:

[...] *Dicimus itaque, quod nec in communim nec in speciali debent proprietatem habere, sed utensilium, et librorum, et eorum mobiliu, quae licet habere, Ordo usum habeat et fratres secundum quod Generalis Minister, vel Provinciales disponendum duxerint, iis utantur salvo locorum et domorum dominio illis, ad quos noscitur pertinere, nec vendi debent mobilia, vel extra ordinem commutari, aut alienari quoquomodo, nisi Ecclesiae Romanae Cardinalis, qui fuerit Ordinis Gubernator, Generali, seu Provincialibus Ministris auctoritatem, super hoc praebuerit, vel assensum. [...] Respondemus igitur praedictum Capitulum ad manifesta tantum, et publica pertinere volentes, ut Generalis Minister constituat, vel constitui faciat tot per Provincia, quot earum Ministri viderint expedire, de maturioribus et discretioribus Sacerdotibus, qui super privatis audiant penitentes, nisi fratres Ministris, aut Custodibus suis ad loca eorum declinantibus maluerint confiteri. [...]. GRUDMANN, *Die bulle "Quo elongati"*, p. 20 – 25. La *Nimis iniqua* (21 agosto 1231) e la *Nimis prava* (22 agosto 1231), invece, concessero i minori l'esenzione dai vescovi e dal clero. BF, I, LXIII – LXIV (cfr. anche *Magnum Bullarium*, III/1, p. 270 – 271). Vi sono inoltre testimonianze, contenute nel BF, di transazioni di beni immobili in deroga dai principi delle due bolle sopra enunciate: BF I: CCX, CCXI, CCXIX.*

⁸ DOLSO, *Et sint minores*, p. 204 - 219 ; sull'organizzazione degli studi a Bologna, Parigi e sulla fondazione dello studio di Oxford: GRATIEN DE PARIS, *Histoire*, p. 128-135.

⁹ MERLO, *Nel nome di San Francesco*, p. 157 – 158 (a cui si rimanda anche per la bibliografia); GRATIEN DE PARIS, *Histoire*, p. 125-130.

¹⁰ Su Aimone: MERLO, *Nel nome di San Francesco*, p. 111-112; GRATIEN DE PARIS, *Histoire*, p. 149-155.

Se dunque non ci è rimasto nulla di quella predicazione quotidiana, in lingua volgare, continua, di cui parlano le cronache, sembra quanto meno probabile che si debba all'intervento normalizzatore di frate Aimone, ancor più che del suo successore Crescenzo da Jesi, se alcune delle raccolte qui studiate sono state redatte e copiate all'interno dei conventi.

Come per la predicazione popolare, così anche di quella dotta, svolta dai frati davanti alle università e ai chierici, poco ci è rimasto. Forse un'eco di essa si ha nelle *reportationes*, ma per il primo periodo francescano esse sono poche e ancor meno studiate¹¹.

Un caso a parte resta la *reportatio* di sermoni tenuti *coram universitate* di Parigi nell'anno accademico 1230-1231, e pubblicati in parte, settecento anni dopo, da Marie Magdalene Davy¹². In questa raccolta compaiono sette frati mendicanti identificati con il loro nome e ventidue sermoni anonimi attribuibili a membri degli stessi ordini. Per i Minori predicarono Gregorio di Napoli, allora ministro provinciale¹³, Riccardo di Cornovaglia¹⁴ e Martino Lombardo, oltre ad alcuni altri anonimi che tennero undici sermoni. Tutti questi discorsi, che "avrebbero potuto essere pronunciati in un quarto d'ora" secondo la studiosa francese¹⁵, sembrano non essere frutto diretto dell'ascolto da parte di un *reportator*, bensì essi stessi risultato di una rielaborazione a tavolino delle

¹¹ Sono ancora da studiare, per esempio, i quattro sermoni attribuiti a Odo Rigaldi contenuti nel ms. Arras 691 (759), tenuti con tutta probabilità ai frati predicatori di Parigi. Si deve comunque a Nicole Bériou l'aver corretto l'attribuzione della massa di testi presenti in quel manoscritto, dividendo i sermoni del Rigaldi da quelli del priore del convento, catalogati insieme in Schneyer. Sono dunque da attribuire al Rigaldi i sermoni 77, 82, 196bis e 204. Vd. Sch.Heft 4, p. 510-511; BERIOU, *Entre sottises et blasphèmes*, p. 212-237, in particolare p.. Su Odo Rigaldi si veda DAVIS, *The Holy Bureaucrat*, a cui si rimanda per la bibliografia. Il manoscritto di Arras, che si presenta come un miscelaneo redatto in tre fasi successive (una prima descrizione si ha già in LANGLOIS, *Sermons parisiens*, ms 488-494 et 548-559), contiene anche sermoni di Alberto Magno, Pietro di Reims e Guglielmo d'Alvernia. Esso, redatto in più fasi, raccoglie dunque sermoni modello di varia natura, ma tutti risalenti ad un periodo non successivo agli anni '50 del XIII secolo.

Oltre ad essi, sono anche da datare e verificare i sermoni attribuiti da Schneyer allo stesso Odo Rigaldi, n. 1, 11 e 12, contenuti nei manoscritti parigini Paris Nat. lat. 15962, f. 35rb-35vb; Paris Nat. lat. 16502 f. 157ra-158ra (in questo manoscritto presente anche un sermone attribuito a Magister Alexander, cioè Alessandro di Hales), Paris, Nat. lat. 10968 f. 70vb-71rb. Si segnala invece che non corrisponde a quest'ultimo sermone quello, riportato allo stesso numero (12) da Schneyer, e contenuto nel ms. Paris Lat. 18187 f. 36ra, il quale si concretizza come un sermone con testo latino e francese. Inoltre non corrisponde neppure al sermone 1 il testo di Padova, BA, 517, f. 135va.

¹² DAVY, *Sermons Universitaires parisiens*. Su questa raccolta si veda anche BERIOU, *Les maitres de la Parole*, p.

¹³ CALLEBAUT, *Essai sur l'origine*, p. 198 e ss.; DAVY, *Sermons Universitaires parisiens*, p. 359 – 369.

¹⁴ PLEVANO, *Two British Masters*, p. 91 – 100; cfr gli studi di Rega Wood, in particolare: WOOD, *Richard Rufus of Cornwall*, p. 579-587; WOOD, *Richardus Rufus of Cornwall's*, p. 455-489, WOOD, *Early Oxford Theology*, passim; WOOD, *Richard Rufus and English Scholastic Discussion*, passim. Ancora valido risulta inoltre RAEDTS, *Richard Rufus of Cornwall*, p. 57-60.

¹⁵ DAVY, *Sermons Universitaires*, p. 21.

parti essenziali del *sermo* grazie ad un canovaccio ricavabile da note prese in precedenza¹⁶.

Sicuramente questi testi sono una fonte interessante per lo studioso che voglia occuparsi della predicazione universitaria o della vita, sia religiosa sia pratica, degli studenti parigini¹⁷, per poter però trovare una continuità di pensiero e di insegnamento da parte di un predicatore, queste *reportationes* forniscono materiale troppo scarso e occasionale.

Meglio dunque rivolgersi alle raccolte di sermoni attribuiti ad un singolo autore. Per procedere però in questa direzione è necessario tener conto del problema che esse, prodotto per lo più di una revisione a tavolino di lunghi anni passati tra le piazze e le cattedre, pongono allo studioso.

1) **Antonio di Padova**

L'ex canonico regolare di Coimbra è autore molto conosciuto e tanti si sono occupati nella ricostruzione della sua biografia e il suo pensiero e giustamente Bert Roest, nel sito da lui curato sugli autori francescani, rinuncia a fornire l'intera bibliografia riguardante Antonio segnalando semplicemente "endless"¹⁸. Non volendo tediare eccessivamente il lettore dilungandoci troppo su dati già noti, si riassumono qui di seguito i tratti essenziali della vita del santo di Lisbona¹⁹.

¹⁶ DAVY, *Sermons Universitaires*, p. 22.

¹⁷ Il primo sermone di Gregorio da Napoli, del 20 marzo 1231, per esempio, costruito sul tema: *Vade, lavare septies in Jordano* (II Reg. 5, 10), fornisce una critica interessante della vita dei prelati, che, uscendo dai topoi classici del genere, accusa, tra le altre cose, *praelati et illi qui habent curam animarum* di essere leprosi in quanto *lepra enim morbus est contagiosus; sic peccatum praelati, quia ad exemplum illius volunt peccare subditi. Item lepra accidit ex genere et hereditarie possidetur; sic vitium in praelatis.... Sic in cute, id est in superficie, praelati crescit lepra. Unde Ezechiel: "Exposuisti faciem tuam omni transeunti". In praelatis enim vident mala apta, cum tamen illi debeant esse libri aliorum et teneantur exponere Scripturas... Sed nos, miseri clerici, mala nostra laicis exponimus* (DAVY, *Sermons Universitaires*, p. 352).

¹⁸ *Antonius de Padua*: <http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/> <data ultimo controllo : 8 gennaio 2010>. Un utile rimando è BERTAZZO, *Saggio di bibliografia antoniana*, p. 99- 146. Si veda inoltre RIGON, *Dal libro alla folla*, soprattutto p. e la voce, purtroppo datata, HEERINCKX, *Antoine de Padoue (saint)*, coll. 714-718.

¹⁹ Per una bibliografia più completa sulla vita e l'opera di Antonio si vedano le varie annate de «Il Santo» e di «Antoniano». Si vedano inoltre gli atti dei convegni dedicati al Santo negli ultimi anni, in particolare: «Vite» e vita, la bibliografia fornita nella voce a cura di DE ARMELLADA (*Antonio di Padova*, p. 93-95) e gli studi di Gamboso, un elenco dei quali è fornito ne «Il Santo», XXXIX (1999), p. 23 - 28. Sempre utile e interessante è il confronto con le fonti agiografiche antoniane, edite nella collana omonima

1.1) Biografia

Fernando di Martino nacque intorno al 1195, o poco prima, a Lisbona, da una famiglia di ceto medio-alto²⁰. Educato presso la scuola cattedrale nel latino e nelle arti, oltre che nella lettura e nell'apprendimento della Sacra Scrittura, in particolare il salterio, utile alla pratica delle funzioni ecclesiastiche²¹, nel 1210 decise di entrare nella congregazione dei Canonici Agostiniani, risiedendo nella canonica di S. Vincenzo de Fora, alle porte di Lisbona.

Intorno al 1211, si trasferì a S. Cruz di Coimbra²², rimanendovi fino al 1220. Lì ampliò la propria conoscenza di cose sacre, grazie al contatto con i numerosi strumenti di lavoro e le opere elaborate in ambiente prescolastico nel XII secolo, conservati nella ricca biblioteca della canonica, in particolare con le opere dei vittorini, l'*Historia Scholastica* di Pietro Comestore e altri strumenti, quali soprattutto una serie di schemi di varia natura²³, tutti utilizzati poi ampiamente nella redazione della sua Quadriga, cioè nella propria raccolta di sermoni domenicali.

Presto però l'ambiente piuttosto rilassato di Santa Cruz deluse, quanto meno sul piano spirituale, il giovane Fernando, attirato sempre di più dalla spinta rinnovatrice portata anche in Portogallo dagli Ordini Mendicanti, in particolare dai frati minori, stabilivasi nel 1219 a Olivais²⁴. Dopo alcuni contatti con i nuovi vicini, fu la notizia del martirio di cinque frati in Marocco e la traslazione delle loro reliquie a Santa Cruz a far maturare in Fernando Martins il proposito di entrare a far parte di questo nuovo e giovane Ordine, il che avvenne nel 1221. Fernando Martins divenne allora frate Antonio.

Forse pressato dalle esigenze dell'Ordine o dalle intromissioni familiari, Antonio, disilluso nelle proprie speranze di martirio, si imbarcò per giungere, dopo un travagliato

delle edizioni Messaggero, in particolare si veda: «*Liber miraculorum*», principalmente alle pagine dell'Introduzione (p. 63-149).

²⁰ Un classico studio sui primi anni di vita di Antonio è CALLEBAUT, *Saint Antoine de Padoue*, p. 449-494; MONTEIRO PACHECO, *Santo António de Lisboa*, p. 11, retrodata la nascita di Antonio al 1192.

²¹ MONTEIRO PACHECO, *Santo António*, p. 20.

²² Su Santa Cruz di Coimbra, si veda FIGUEREIDO FRIAS, *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, p. 15-28, e la bibliografia posta a fine volume, p. 331-335.

²³ MEIRINHOS, *Sacra doctrina*, p. 249-261: p. 254-257. In particolare per l'*Historia Scholastica* del Comestore, della quale è conservato un manoscritto risalente alla fine del XII secolo, usato poi all'interno del monastero fino a oltre il 1456, si veda la scheda: *Santa Cruz 42, N° Geral 112*, ibid., p. 266.

²⁴ MONTEIRO PACHECO, *Santo António*, p. 24; CRUZ, *Obserações sobre o "Scriptorium"*, p. 194-196; CAEIRO, *Santo Antonio da Lisboa*, I, p. 97-111. Sui primi insediamenti francescani in Portogallo: CAEIRO, *Ensino e pregação*, p. 121-123.

viaggio, sulle coste della Sicilia e risalire da lì l'Italia fino ad Assisi, dove era stato convocato il Primo Capitolo Generale, durante il quale, probabilmente, poté conoscere Francesco²⁵. Sempre più desideroso di silenzio e pace, grazie alla mediazione dell'allora provinciale di Lombardia, frate Graziano, ottenne di potersi ritirare nel romitorio romagnolo di Monte Paolo, dove poté fare esperienza di vita ascetica e contemplativa. Tale esperienza segnò profondamente il giovane frate, tanto che il desiderio di contemplazione e l'ideale della superiorità della stessa marcano fortemente i suoi *Sermones*.

Dopo questo periodo di isolamento, il 24 settembre 1222, richiamato a Forlì dal superiore, fu obbligato a tenere ai presenti un'esortazione spirituale, nella quale rivelò la propria grande cultura biblico-esegetica, ricevendo così l'incarico di predicare in tutta la provincia²⁶, compito che lo portò l'anno successivo a tenere un sermone agli eretici di Rimini.

Iniziata così la propria fortunata predicazione itinerante²⁷, Antonio presto la integrò con un'altra, altrettanto importante, incombenza: l'insegnamento. Se per il primo compito non si hanno atti o lettere da parte di qualche superiore, per quest'ultimo disponiamo di un importante documento, una lettera, ormai accettata come autentica, di Francesco a frate Antonio, con cui l'Assisiense autorizzò il frate ad insegnare teologia ai propri confratelli purché "*inter huius studium orationis et devotionis spiritum non exstinguas*"²⁸. A seguito dell'assunzione del doppio incarico, Antonio fu inviato ad insegnare e predicare a Bologna (1223-1224), Tolosa e Montepellier (1224-1227) e come custode della provincia di Limoges²⁹. Rientrato in Italia nel 1227, forse a causa del nuovo Capitolo (Capitolo di Pentecoste), ed eletto ministro provinciale di Lombardia, continuò la propria itineranza, giungendo a Vercelli, dove conobbe il vittorino Tommaso Gallo³⁰, che lo iniziò nell'apprendimento dello pseudo-Dionigi, lo aiutò a perfezionare l'apprendimento della teologia mistica e gli permise inoltre di

²⁵ MONTEIRO PACHECO, *Santo António*, p. 25.

²⁶ Sul successo della predicazione antoniana, si veda, tra gli altri: SCHMITT, *Sant'Antonio da Padova predicatore*, p. 307-318.

²⁷ Una descrizione vivida del successo antoniano è presente nella Cronaca di Rolandino da Padova, il quale scrive: [...] *et in suis predicacionibus, quas per diversas contratas Padue, imo Marchie eciam per civitates et villas sepsime faciebat, suos habebat oculos et mentem multo magis elevatam ad celum.* [...] (ROLANDINO, *Vita e morte*, p. 128) Si veda anche MANSELLI, *La coscienza minoritica*, p. 31-32.

²⁸ FF, p. 54.

²⁹ MONTEIRO PACHECO, *Santo António*, p. 28.

³⁰ *Elogio di S. Antonio*, p. 305 – 309.

approfondire ulteriormente la propria conoscenza di testi dei vittorini, già avviata a Santa Cruz³¹.

Tra il 1227 ed il 1228 fu, probabilmente, a Padova, dove poté dedicarsi con una continuità maggiore che in passato alla redazione dei propri *Sermones Dominicales*³², a cui continuò a lavorare fino al 1230. Dispensato dal provincialato, nello stesso anno prese parte, sempre su incarico del Capitolo Generale, alla delegazione di frati inviata a Gregorio IX per chiedergli di intervenire nelle intricate questioni riguardanti la Regola di Francesco e il suo Testamento. Tornato a Padova, riprese l'insegnamento teologico e, conclusi i *dominicales*, iniziò ad occuparsi della stesura dei sermoni festivi. Pur sentendo le forze venirgli meno, Antonio continuò la propria campagna di predicazione, e la *Vita Prima* ricorda i suoi successi durante la quaresima del 1231, quando ottenne anche dal Comune della città patavina, il 17 marzo, uno statuto a favore dei debitori insolventi³³.

Al termine di questo intenso periodo, il frate lusitano accettò di recarsi a Verona, presso la corte di Ezzelino da Romano dove intercesse per la liberazione del conte di San Bonifacio e di altri prigionieri guelfi³⁴. Verso la fine della primavera di quell'anno, però, chiese di potersi ritirare nel romitorio di Camposampiero, poco fuori da Padova, nelle terre dei conte Tiso³⁵. Lì, al fine di potersi forse dedicare meglio alla tanto ammirata vita contemplativa chiese ed ottenne il permesso di poter costruire la propria cella tra i rami di un frondoso noce, sul quale rimase fino a poco prima della morte, sopraggiunta il 13 giugno 1231. Subito i frati, per far morire il proprio famoso confratello nella chiesetta cittadina da loro occupata, cercarono, caricando Antonio su un carro, di farlo giungere in tempo fin dentro le mura, ma questi morì lungo il tragitto, nei pressi della cappella delle *Pauperes Domine* dell'Arcella. Solo dopo contrasti e tumulti provocati dai borghigiani di Capo di Ponte, i quali miravano a trattenere il corpo santo nelle proprie mani, esso fu trasferito nella chiesa di S. Maria *Mater Domini*, dove risedevano i frati minori.

³¹ CHATILLON, *Saint Antoine de Padoue*, p. 192.

³² BOUGEROL, nel suo intervento *La struttura del Sermo antoniano*, p. 98, preferisce collocare la stesura dell'opera al periodo anteriore al 1227, data poi accettata anche da VECCHI nelle *Conclusioni* al Convegno, p. 833.

³³ GASPAROTTO, *La grande missione*, p. 127-152.

³⁴ ROLANDINO, *Vita e morte*, p. 129; *S. Antonio nei "Cronica"*, p. 349 – 350; ARNALDI, *Studi sui cronisti*, passim.

³⁵ RIGON, *Dal libro alla folla*, p.

Fu canonizzato da papa Gregorio IX, nella cattedrale di Spoleto, il 30 maggio del 1232, mentre le reliquie del suo corpo dovettero attendere il 1263 per essere traslate, con grande solennità, nella nuova basilica a lui dedicata nella città di Padova.

1.2) L'opera

La lettura dei sermoni antoniani è, come osservato da padre Vergilio Gamboso, una selva pittoresca, che è comunque in grado di fornire al lettore “accenti inattesi se non sconcertanti, attestanti che il *Doctor evangelicus* fu sì, profondamente, una personalità della *Christianitas* medievale, ma al tempo stesso un innovatore, un audace pioniere che traccia vie fino allora non percorse”³⁶. Pur dovendo riconoscere una forte dipendenza del Lusitano dai paradigmi esegetici dell’epoca, in particolar modo dei vittorini, la sua opera propone al lettore un personalissimo metodo esegetico, presto diventato comune tra i predicatori del XIII secolo, nel seguire e concordare, senza i fini escatologici di un Gioacchino da Fiore, personaggi dell’Antico e del Nuovo Testamento e, soprattutto, nell’utilizzo sistematico degli elementi della liturgia delle domeniche trattate. Il senso di innovazione, però, si perde parzialmente nel momento in cui si vadano ad analizzare i contenuti dei testi, soprattutto a livello ecclesiologico. Antonio, infatti, non propone strade nuove per una visione organica della Chiesa dei propri tempi e anche le vivaci denunce presenti all’interno dei testi spesso sono più che altro tracce dello sfruttamento di un cliché diffusosi già nel XII secolo. Spesso, ma non sempre, bisogna comunque aggiungere. Importante infatti, come si vedrà oltre, è il nuovo rapporto che si viene a instaurare proprio a partire dai *Sermones* antoniani tra predicazione e confessione e nell’assenza, quasi sistematica, nelle similitudini relative all’*Ecclesia* e ai suoi membri, dei coniugati, il cui ruolo è, da ora in poi, adombrato dalla categoria dei *penitentes*. Nonostante questi elementi, però, egli propone nella propria opera un’ecclesiologia sostanzialmente estranea a quella che viene elaborandosi, subito dopo la sua morte, nell’Ordine, ormai necessitato a giustificare le proprie trasformazioni in senso clericale.

³⁶ GAMBOSO, *Motivi evangelici*, p.55. Una nuova lettura in chiave ermeneutica ed etica dell’opera antoniana è stata fatta da POPPI, *Studi sull’etica*, p. 15- 20.

Merito del frate lusitano, formatosi, come abbiamo detto, a Sao Vincente de Fora e a Santa Cruz di Coimbra³⁷ come canonico regolare e dotato di un'attitudine intellettuale usuale presso i canonici agostiniani fu certamente quello di aprire la strada a strutture di predicazione tra i Frati Minori, soprattutto italiani, che seguirono spesso vie diverse da quelle percorse dai frati di Oltralpe.

Riservando però alla prossima sezione un'analisi, soprattutto comparativa, degli spunti ecclesiologici di quest'opera, e convinta che una corretta valutazione del grado di importanza riservato da ciascun autore ai propri argomenti sia necessariamente vincolata alla forma con cui egli li propone, procediamo ora all'analisi della natura, del fine e della struttura con cui si presentano i *Sermones* di Antonio.

La raccolta: scopo e pubblico

I sermoni antoniani, ottanta in tutto, hanno da tempo fornito materia di discussione grazie alla reperibilità di testi editi tra cui una buona edizione critica, su cui studiare. In particolare la loro struttura ha affascinato gli studiosi di predicazione, i quali, constatando la differenza tra la fonte e le categorie a loro disposizione³⁸, sono stati spesso portati a premettere ai propri saggi, la fondamentale frase: non sono sermoni come quelli propostici dalle *Artes praedicandi*, affermazione così necessaria alla comprensione dell'opera antoniana da indurre Beniamino Costa ad osservare, nell'introduzione all'edizione del 1979, che la raccolta fu il frutto del duplice lavoro del Santo, quello scolastico, riflesso del materiale utilizzato nella sua attività di insegnamento ai confratelli, e quello pastorale, in quanto predicatore, soprattutto al popolo³⁹.

I *Sermones*, in virtù della loro complessità, hanno posto numerosi quesiti relativi alla propria struttura e alla propria composizione. Basti ricordare che il primo studio

³⁷ E' indubbia l'influenza dell'ambiente portoghese nella composizione dei *Sermones*, sebbene mi sembri eccessivo ritenere che Antonio abbia scritto la sua opera ad uso e consumo dei canonici iberici, sottovalutando forse la svolta esistenziale dell'autore stesso. A questo fine si veda MANSELLI, *Coscienza minoritica di Antonio*, p. 32-33.

³⁸ Sulle strutture dei sermoni nella storia medievale si vedano: BATAILLON, *Approaches*, p. 19 – 22; IDEM, *Les problèmes*, p. 105 – 120; BÉRIOU, *Conclusion*, p. 479 – 488; EADEM, *Les sermons latins*, passim;; DELCORNO, *La predicazione comunale*, soprattutto il settimo capitolo; IDEM, *Medieval Preaching in Italy*, soprattutto p. 470 – 486. Sulla teoria della predicazione: BRISCOE, *Artes praedicandi*; CAPLAN, *The Four senses*; IDEM, *Classical Rhetoric*; CHARLAND, *Artes praedicandi*; KIENZLE, *Introduction* e il volume di atti del Convegno *De l'homèlie au sermon* (in particolare il contributo di Martine De Reu).

³⁹ COSTA, *Introductio*, p. XLIX.

scientifico su di essi data al 1934⁴⁰, e da allora la storiografia ha continuato ad occuparsene, conoscendo un'impennata a partire dagli anni '80 del secolo scorso dopo la nuova edizione critica del 1979. E' dunque difficile, per chi si cimenti nello scrivere di essi, dare un contributo nuovo.

Nel 1982 Beryll Smalley scrive a proposito dei *sermones* antoniani, che, più che sermoni nel senso moderno del termine, essi erano dei discorsi sui Vangeli per le domeniche e i giorni festivi dell'anno liturgico, utili come cornice per un manuale per i predicatori, i confessori, i penitenti⁴¹, o, per dirla con Strappazzon, un esposto di scienza sacra in forma omiletica⁴², sebbene difficilmente il materiale antoniano possa essere riassunto con la definizione di *summula rerum predicabilium*⁴³, data la complessità stessa del sistema utilizzato per la costruzione esegetica del testo, o con quella di trattato, data la mancanza di organicità della materia dell'opera⁴⁴.

Più recentemente Carlo Delcorno ha sottolineato come i *Sermones* riflettano non solo l'esperienza biografica complessa e stratificata del loro autore, ma anche e soprattutto il clima di cambiamento e di elaborazione che caratterizza la retorica degli inizi del XIII secolo⁴⁵, in un momento dunque in cui il sistema stabilito e registrato dalle *Artes Predicandi* era sì vincente, per dirla con Mattioli, ma non sicuramente vittorioso⁴⁶. In quest'ottica non stupisce, di conseguenza, che si possano rintracciare delle corrispondenze tra il trattato di Alano di Lilla e i sermoni antoniani, senza che questo porti meccanicamente a rintracciare nei testi del portoghese dei discorsi tenuti al popolo e redatti, almeno sostanzialmente, secondo le norme fissate già da tempo nei manuali di predicazione⁴⁷.

Il fine dell'opera è, in conclusione, essenzialmente religioso o morale, ma lo scopo che un altro studioso, Francisco da Gama Caeiro, definì umano, cioè pastorale, è sotteso in tutta l'opera, la quale viene così a costituirsi come manuale o guida per i predicatori: essa fornisce un riassunto magistrale, pratico e teorico della dottrina del Santo, dall'ascolto o lettura della quale il fedele avrebbe potuto trarre sostegno per la propria vita spirituale. Tenendo per buona questa conclusione, si arriva a comprendere

⁴⁰ CANTINI, *La tecnica e l'indole*, p. 60-80; 195-224.

⁴¹ SMALLEY, *The use of Scripture*, p. 286.

⁴² SAINT ANTOINE, *Sermons des dimanches*, I, p. XXXVIII.

⁴³ MONTERO, *Antonio de Padua*, p. 508.

⁴⁴ Su questo problema si vedano sia COSTA, *Sulla natura e la cronologia*, p. 29, 65, sia SAINT ANTOINE, *Sermons des dimanches*, I, p. XXXI.

⁴⁵ DELCORNIO, *I "Sermones" antoniani*, 46.

⁴⁶ MATTIOLI, *Bibbia e teologia*, p. 264.

⁴⁷ CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, vol.I, p. 194.

perfettamente l'esuberanza delle concordanze e delle *auctoritates* con cui il Santo arricchì i propri Sermoni, a cui i lettori potevano attingere conformemente all'ingegno e alle facoltà predicatorie di ciascuno. I testi antoniani, debitori sia al metodo teologico elaborato dalle scuole del XII secolo sia alle nuove sistemazioni scolastiche del secolo da poco iniziato⁴⁸, paiono così destinati a una funzione eminentemente di insegnamento interno alle scuole dei frati. A questo scopo dunque i sermoni del Santo furono redatti in forma dotta e scritti in un latino elegante, con una tessitura eccellente, estrema ricchezza e varietà di vocabolario⁴⁹, da cui il lettore avrebbe potuto trarre agevolmente un discorso per un auditorio di qualsiasi livello culturale e sociale. L'opera antoniana, però, non rinunciava ad essere anche e soprattutto testo di meditazione, di "fruizione contemplativo-affettiva" della ricerca teologica⁵⁰ per i propri lettori, a cui Antonio, soprattutto nei prologhi di ciascun sermone, indirizza insistenti inviti ad essere, prima ancora che predicatori di parole, predicatori di vita esemplare.

L'organizzazione dei *Sermones* antoniani

I *Sermones* antoniani si presentano allo studioso divisi in due sezioni principali: 53 sermoni per le domeniche, distribuiti in sette sezioni di diversa consistenza, e 27 testi per le principali feste dell'anno, a cui si possono aggiungere i quattro sermoni per le festività della Vergine collocati, nell'edizione patavina, tra le domeniche XII e XIII *post Pentecosten*⁵¹.

Il primo gruppo, numericamente più abbondante, è ulteriormente suddiviso in sette sezioni, ognuna introdotta da un prologo tranne la prima, la quale segue direttamente il prologo generale dell'opera. L'ordine dei sermoni inoltre non è quello usualmente seguito (dall'Avvento all'ultima domenica dopo Pentecoste), bensì quello dettato dalle letture dell'Ufficio, corrispondenti al calendario *ab Incarnatione* (da Settuagesima alle domeniche successive al Natale)⁵².

Molto importanti per la comprensione della composizione antoniana si rivelano i prologhi relativi alle singole sezioni dell'opera, ed in particolare quello generale.

⁴⁸ RIVERA, *El Hno. Antonio y la enseñanza*, p. 531.

⁴⁹ BOURGAIN, *Analyse stylistique*, p. 125 – 146.

⁵⁰ ZAVALLONI, *Sant'Antonio di Padova e il problema*, p. 302.

⁵¹ La struttura dell'opera antoniana è stata oggetto di molti studi, si segnalano qui i principali: BOUGEROL, *La struttura*, p. 93 - 108; CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, in particolare nel vol. I; MONTEIRO PACHECO, *Exégèse e pregação*, p. 71-82; DELCORNO, *I "Sermones" antoniani*, p. 45-84.

⁵² DELCORNO, *I "Sermones" antoniani*, p. 49.

In esso Antonio dichiara infatti:

Ad Dei ergo honorem et animarum aedificationem, et tam lectoris quam auditoris consolationem, ex ipso Sacrae Scripturae intellectu, utriusque Testamenti auctoritatibus, quadrigam fabricavimus, "ut in ipsa cum Elia a terrenis anima elevetur et in caelum caelesti conversatione deferatur". Et nota quod "sicut in quadriga quattuor sunt rotae", sic in hoc opere quattuor tanguntur materiae, scilicet evangelia dominicalia, historiae veteris Testamenti, sicut in Ecclesia leguntur, introitus et epistolae missae dominicalis. Quae ad invicem, prout divina gratia dispensavit et "pauperulae scientiolae tenuis vena respondit", "post terga metentium cum Ruth Moabitide, in agro Booz remanentes spicas", cum timore et pudore, quia tanto et importabili oneri insufficiens, sed "precibus et caritate fratrum, qui me ad hoc compellebant, devictus", colligens concordavi. Et, ne lectoris menti materiae multiplicitas et concordantiae varietas confusionem et oblivionem ingereret, evangelia in clausulis prout Deus inspiravit, divisimus et unicuique historiae et epistolae particulas concordavimus. Exposuimus evangelia et historias aliquantulum diffusius, introitum et epistolam summatim et brevius cub compendio, ne fastidii dispendium verborum nimietas parturiret. Difficillimum est enim prolixam materiam brevi et utilisermone comprehendere. (...)

(...) Et ideo, ne verbum Domini, in animarum suarum periculum, eis veniret in contemptum et fastidium, in cuiuslibet evangelii principio PROLOGUM eidem CONSONATEM praemisimus, et quasdam rerum et animalium naturas et nominum etymologias, moraliter expositas, ipsi operi inseruimus. Omnium etiam auctoritatum huius operis principia, e quibus competenter elici potest thema sermonis, in uno compilavimus; "et in principio libri loca, in quibus reperiri, et quaelibet cui rei aptari valeant, praenotavimus"⁵³.

L'opera del santo, dunque, si configura come una compilazione a mo' di quadriga di *auctoritates* estratte da entrambi i Testamenti, la quale percorre i Vangeli domenicali, le narrazioni dell'Antico Testamento secondo le letture dell'Ufficio, l'introito e l'epistola della Messa domenicale, concordando gli uni con gli altri, conformemente all'ispirazione divina e alla vocazione della sua "povera scienza"⁵⁴, a quello "spirito di orazione e devozione" che San Francesco gli aveva raccomandato espressamente nel momento in cui l'aveva consacrato primo lettore di teologia dell'Ordine⁵⁵.

⁵³ *Sermones*, vol. I, p. 3 - 4. Citato anche in BOUGEROL, *La struttura*, p. 94-95.

⁵⁴ CAEIRO, *Santo Antonio de Lisboa*, I, p. 190; CARVALHO, *A quadriga liturgica*, p. 78.

⁵⁵ MONTEIRO PACHECO, *L'exégèse*, p. 74.

Il proposito del prologo generale, però, non è rispettato dai sermoni iniziali, in cui “a più quadrighe mancano più ruote”⁵⁶, bensì solamente quelli compresi tra la XIII e la XXIV *post Pentecosten*. Partendo da questa constatazione e dal logico presupposto che il testo sopra proposto sia stato redatto verso la fine della composizione⁵⁷, Bougerol e Costa hanno proposto di avvicinare l’epoca di composizione del prologo e degli ultimi testi mentre, per rimediare all’imperfezione dei precedenti, il frate di Lisbona, avrebbe aggiunto alla professione di intenti iniziale del secondo prologo un *etsi non plenarie, saltim semiplene*⁵⁸.

Uno sguardo ai prologhi intermedi, inseriti nelle sezioni successive della raccolta⁵⁹, rivela l’intenzione da parte dell’autore di seguire un metodo esegetico diverso, quantomeno per quel che è reperibile nella struttura del sermone, a seconda del periodo liturgico in questione, così il prologo posto prima della Prima domenica dopo Pentecoste dichiara di voler concordare alcune storie di un libro con due vangeli e più precisamente il Libro dei Re che si legge nelle domeniche comprese tra la prima domenica dopo Pentecoste e la prima di agosto⁶⁰, rispettando, come accade spesso in Antonio, le letture previste dalla Messa. Uguale si rivela la costruzione annunciata dal secondo prologo, posto innanzi al sermone per la *nona post Pentecosten*, in cui si annuncia che, poiché dalle calende di agosto alle calende di settembre la Chiesa legge i Proverbi, l’Ecclesiaste, il Cantico dei Cantici, quello della Sapienza e il Qoelet, essi verranno mano a mano concordati, a edificazione del lettore, con i vangeli delle singole domeniche. E così si potrebbe continuare a citare gli altri prologhi tutti simili nel loro intento⁶¹, tranne quello per le feste mariane il quale, non essendo legato ad alcun

⁵⁶ BOUGEROL, *La struttura*, p. 94.

⁵⁷ BOUGEROL, *La struttura*, p. 97; COSTA, *Relazione dei sermoni*, p. 109- 144; DELCORNO, *I "Sermones" antoniani*, p. 49.

⁵⁸ BOUGEROL, *La struttura*, p. 96.

⁵⁹ Non sono corredati né da prologo né da indice i sermoni festivi del vol. III. Un’analisi dei prologhi e del loro significato fu fatta da CANTINI, *La tecnica e l’indole*, p. 73-77.

⁶⁰ *volumus ergo quattuor cum octo sic concordare, scilicet unius libri aliquas hisotirias, prout melius viderimus, cum duobus evangeliis, et sic de ceteris, adaptando [...]notandum quod ab hac dominica prima post Pentecosten usque ad primam dominicam augusti legitur in Ecclesia liber Regum, qui in quattuor libris dividitur, et in isto tempore sunt octo dominicae.* (*Sermones*, I, p. 387).

⁶¹ Il quarto prologo, antecedente la XIII domenica *post Pentecosten* (*Sermones*, II, p. 151), recita: *Unde notandum quod in hac prima et sequenti dominica legitur in Ecclesia liber Iob, cuius aliquas auctoritates, secundum quod melius expedire videbimus, cum clausulis istius et sequentis dominicae, Deo dante, concordabimus.*

Il quinto, che introduce il periodo comprese tra la XVII *post Pentecosten* e la XX (*Sermones*, II, p. 269): *Unde notandum quod a kalendis octobris usque ad kalendas novembris leguntur in Ecclesia libri Machabeorum, et in isto tempore sunt quattuor dominicae, in quibus leguntur quattuor evangelia, cum quorum clausulis quasdam Nachabeorum historias, prout melius videbimus expedire, Deo dante concordabimus.*

periodo liturgico particolare, è basato interamente su una lode alla Vergine e sui temi stessi dei quattro sermoni seguenti⁶².

Il Santo, dunque, esplicita a più riprese la ricerca programmata di una concordanza del Vangelo con le Storie dell'Antico Testamento, scelte in base ai testi delle letture vigenti nel corso del periodo liturgico corrente, introiti ed Epistole, ed in tal modo accentua la propria decisione di non sottoporsi a regole certe e fisse, anche se l'approssimazione tra i due Testamenti si rivelò, da questo momento in poi, sempre essenziale nella predicazione minoritica almeno come argomento della predicazione contro i Catari, i quali accettavano, tra i libri veterotestamentari, solo quelli profetici.

Nei prologhi inoltre, viene già messa in luce una scelta argomentativa tradizionale, la quale preferisce all'esposizione ampia del senso storico, presente nei Vittorini, quella morale, pur mantenendo in uso, in forma strumentale, il senso letterale⁶³.

1.3) La struttura del singolo sermone

Passando dal generale al particolare, analizzeremo le componenti generali del sermone antoniano aiutandoci con il riferimento ad uno di essi, in questo caso quello per la ventiduesima domenica dopo Pentecoste, sul vangelo: *Simile est regnum caelorum homini regi, qui voluit rationem ponere cum servis suis.*

Il testo scelto è uno di quelli più interessanti all'interno dell'opera del frate lusitano, per studiare la visione complessiva di Antonio dell'ecclesiologia del proprio tempo. Esso infatti esordisce con un'esposizione del versetto Dn. 5, 29 (*Iubente rege, indutus est purpura*), declinato secondo il senso allegorico e secondo quello morale per illustrare lo stato del penitente e del religioso in genere posti di fronte alla confessione dei propri peccati. Il tema principale del testo, poi, si apre con una descrizione del Cristo giudice e del tribunale a cui si sottoporranno gli uomini alla fine dei tempi,

Il sesto, per la XXI *post Pentecosten* (Sermones, II, p. 351): *Unde notandum quod a kalendis istius mensis novembris usque ad kalendas decembris leguntur in Ecclesia Ezechiel, Daniel et duodecim prophetae, quos sic volumus dividere. Prima dominica ponitur Ezechiel, secunda Daniel, tertia et quarta libri duodecim prophetarum. In isto mense sunt quattuor dominicae, in quibus quattuor leguntur evangelia; cum quorum clausulis, prout Dominus dederit, quasdam auctoritates ex supradictis libris volumus concordare.*

Il settimo, infine, introducendo il periodo dell'Avvento (Sermones, II, p. 445): *Unde nota quod in Ecclesia per totum Adventum legitur Isaias, cuius quasdam auctoritates, prout Dominus dederit, cum ipsius Adventus evangelii et epistolis volumus concordare.*

⁶²Sermones, II, p. 103. Non essendo esse legate ad un periodo di letture liturgiche Antonio intesse una lode della Vergine e cita i quattro *themata* scelti per i sermoni.

⁶³ MONTEIRO PACHECO, *L'exégèse*, p. 74.

sottolineando il ruolo predominante assegnato ai monaci e agli eremiti, definiti “trono di Dio”⁶⁴, e agli angeli. Passando alla seconda parte del Vangelo proposto, Antonio propone due interpretazioni: con la prima egli illustra la composizione della Chiesa terrena, assimilata alla statua di Nabuchodonosor di Dn. 2, 30 – 31, con la seconda invece egli, proseguendo il paragone con la statua, questa volta di Baal (Dn. 14, 2), egli lamenta le mancanze e i peccati dei prelati del tempo, accusandoli di preferire l’oro e la sapienza terreni a Cristo, trascinando nei propri peccati anche il popolo dei fedeli ad essi affidato, ed invitandoli dunque a fare penitenza e a non ricadere negli stessi errori, come invece fece il servo malvagio della terza parte del Vangelo. Il sermone, infine, si conclude con una collazione di *auctoritates* tratte dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo, nel tentativo di rispondere alla domanda *Utrum peccata dimissa redeant*, la cui risposta, positiva, è lasciata da Antonio alle parole dei dottori citati.

Il thema

La prima osservazione da fare è relativa alla scelta del tema, discordante da quello previsto dall'ordinario di Innocenzo III alla base della liturgia adottata dai frati minori, nel quale era prevista la lettura del passo di Matteo (22, 5): *Abeuntes pharisei consilium*, mentre il versetto utilizzato nel sermone sarebbe stato letto nella domenica precedente⁶⁵.

Discrepanze come questa, presenti un po' ovunque nell'*opus*, ma concentratesi per lo più nel tempo ordinario, hanno portato molti studiosi a domandarsi quale messale abbia seguito Antonio nella redazione della sua opera, arrivando ad accertare che egli non si attenne né alla liturgia francescana illustrata da O'Carroll né a quella di Coimbra studiata da Caeiro e da Figueiredo Frias. Il problema resta dunque aperto, sebbene non si debba sottovalutare l'apporto, senz'altro fruttuoso, dato dallo studio di Francesco Costa, per il quale Antonio avrebbe avuto sotto mano, nel momento di stesura dei propri sermoni, un messale del Midi o lombardo, senza però riuscire ad individuare quale.

Proviamo, senza pretesa di completezza né di ragione, ad intrecciare quanto detto da Figueiredo Frias, con quanto detto da Francesco Costa, nella convinzione che la duplice fase elaborativa dei testi antoniani possa aver subito anche un cambiamento nella

⁶⁴ *Sermones*, vol. II, p. 378.

⁶⁵ VAN DIJK, *The ordinal*, p. 339 - 340.

liturgia, passando da quella canonica portoghese a quella dei luoghi in cui egli svolse la propria azione pastorale.

Padre Costa⁶⁶, ponendo fin da principio una netta divisione tra i sermoni domenicali e quelli festivi, mise gli uni di fronte agli altri i *Sermones* antoniani e le letture (Breviario e Messale, in particolare l'*Ordinario* di Innocenzo III) in uso presso la Curia Romana⁶⁷, allo scopo di fissare non solo la liturgia di riferimento, ma anche delle possibili datazioni per un primo abbozzo della materia predicabile antoniana, da lui fissata negli anni 1224 e 1226. Tale lettura, in alcuni tratti forse troppo determinista⁶⁸, evidenziò che "dai *Sermones dominicales* (...) emerge un Messale in vari punti differente dal Messale della Curia romana"⁶⁹, ed ancor più che "per i testi della messa che vanno dalla domenica I dopo Pentecoste fino alla domenica IV di Epifania, il messale riflesso dai sermoni antoniani è certamente diverso dal messale della curia"⁷⁰.

Nonostante questo incipit però lo studioso padovano arrivò a dimostrare che l'unica divergenza tra l'*ordo* soggiacente ai sermoni antoniani e quello innocenziano consiste nella distribuzione dei singoli libri profetici nelle settimane di dicembre, anche se tale scelta fu quasi certamente frutto di un'intenzione personale dell'autore⁷¹.

Passando al confronto con il Messale romano, il Costa notò che Antonio preferì seguire le indicazioni di un testo liturgico locale, fatto peraltro che mi sembra abbastanza usuale nella prima sermonistica minoritica anche per la relativa libertà

⁶⁶ COSTA, *Relazione dei sermoni*, p. 109-144.

⁶⁷ Si fa riferimento qui all'*ordo* innocenziano ricostruito da Costa Francesco nel contributo in questione, e consistente nell'intreccio tra la versione edita dal Van Dijk, interpolata e tardiva, con l'antico breviario francescano custodito ad Assisi, descritto da ABATE, *Il primitivo Breviario*, p. 63 - 73, ed edito da VAN DIJK, *An authentic copy*, p. 68 - 76.

⁶⁸ Si pensi a quando il Costa, facendo riferimento al prologo antecedente la I domenica *Post Pentecosten*, nel quale Antonio dichiara di voler seguire a lettura dei quattro libri dei *Re usque ad primam dominicam augusti* invece che fino alle calende di agosto, dichiara "L'indicazione antoniana sopra citata non solo si armonizza perfettamente con il Breviario della Curia romana, ma fa pensare anche a una circostanza di tempo ben determinata: nell'anno in cui il Dottore Evangelico si accingeva a stendere questa sezione di sermones la lettura liturgica dei 4 Libri dei Re si protraeva fino ai primi due o tre giorni feriali di agosto, cioè fino alla prima domenica di agosto esclusa. (...) Ora, la lettura dei 4 Libri dei Re per un periodo che comprende le domeniche dalla I all'VIII dopo Pentecoste fino alla prima domenica di agosto esclusa, è una circostanza che si verifica quando la Pasqua cade il 14 aprile. (...) Resta l'anno 1224. In tale anno è possibile collocare agevolmente la stesura almeno sommaria del gruppo di sermoni antoniani relativi alle prime otto domeniche dopo Pentecoste, perché precisamente in tale anno (il 1202 e il 12131 restano motivatamente esclusi), cadendo la Pasqua il 14 aprile, la lettura dei 4 Libri dei Re prescritta dalle regole liturgiche per le prime otto domeniche (e settimane) dopo la Pentecoste, si protrae fino alla prima domenica di agosto esclusa". (p. 116-117) Lo stesso ragionamento viene applicato al gruppo di domeniche successivo (IX-XII Dopo Pentecoste) e ai sermoni mariani (p. 118-120) in modo meccanico. La datazione, però, è ripresa da Spilsbury, in .SPILSBURY, *The concordance of Scripture*, mentre il Costa stesso ha ripreso le proprie argomentazioni in IDEM, *Sulla natura*, p. 29 - 69.

⁶⁹ COSTA, *Relazione dei sermoni antoniani*, p. 111.

⁷⁰ COSTA, *Relazione dei sermoni antoniani*, p. 143.

⁷¹ COSTA, *Relazione dei sermoni antoniani*, p. 124-125.

lasciata in questo settore dalla Regola⁷². Antonio dunque avrebbe attinto, non sistematicamente, all'uso di una qualche chiesa dell'Italia settentrionale nella quale egli si sarebbe trovato ad operare intorno alla metà degli anni Venti.

Divergenti sono invece state le conclusioni a cui è di recente giunto, tramite lo studio di fonti locali portoghesi, Figueiredo Frias.

Lo studioso lusitano ha effettuato un paragone tra l'*ordo* presentato dai sermoni antoniani e quello del *Costumeiro* di Santa Cruz di Coimbra⁷³. Tale studio ha messo in luce che, senza ricorrere ad un ipotetico messale bolognese o vercellese, la struttura liturgica antoniana sembra coerente, tranne per le domeniche terza e quarta d'Avvento, con quella del breviario-messale di Santa Cruz. La stretta dipendenza di quest'*ordo* da quello di san Rufo di Avignone⁷⁴ e lionese, avvicinerrebbe i *Sermones* stessi alla forma liturgica gallicana, in particolare limosina. Il ragionamento ha portato dunque Figueiredo Frias⁷⁵ ad ipotizzare l'uso da parte di Antonio di un qualche *cursus* liturgico gallicano, in quanto dei sermoni non risultano dipendere direttamente dalle forme assunte dalle costumanze note. Si avrebbe così l'ipotesi, parimenti giustificata dalla biografia del Santo, di un nuovo, sconosciuto breviario, non più italiano, ma francese.

In effetti il problema principale nell'individuazione di un'usanza comune all'intera opera antoniana risiede, principalmente, nella grande instabilità liturgica dell'epoca, e sembra difficile, a tutt'oggi, riuscire a giungere a dei punti fermi relativi alla questione liturgica, soprattutto nel momento in cui si vadano ad osservare non solo i *themata*, ma anche i prologhi e le letture proposte all'interno delle singole sezioni e dei sermoni.

La lista *themata sermonis*

Il secondo elemento da analizzare è costituito dalla lista *themata sermonis* posto, nell'edizione critica, in principio di ogni domenica e considerato da Bougerol e Delcorno⁷⁶ la vera novità dell'opera, in quanto entrambi hanno ritenuto che essa non facesse parte dei sermoni già predicati, bensì provenisse dalla *materia praedicabilis* raccolta dopo l'ingresso di Antonio nell'Ordine.

⁷² COSTA, *Relazione dei sermoni antoniani*, p. 131-142.

⁷³ FIGUEIREDO FRIAS, *Lettura ermeneutica*, p. 75-82.

⁷⁴ ROCHA, *L'office divin*, p. 382; 419; 478-479 (per le mediazioni tra usanze francesi e liturgia romana nell'importazione delle nuove norme nella penisola iberica del XII secolo).

⁷⁵ FIGUEIREDO FRIAS, *Lettura ermeneutica*, p. 82 - 95.

⁷⁶ DELCORNO, *I "Sermones" nella predicazione*, p. 59.

Tale elenco iniziale, dunque, per quanto comune a tutti i manoscritti recanti l'opera del Santo, mette già lo studioso di fronte ad un problema di non poco conto, in quanto ciò che nel corso dell'esposizione è chiamato *clausola*, quindi una partizione interna spesso definita in Antonio *sermo*, non sempre corrisponde alla partizione prevista dalla lista iniziale e, viceversa, non tutte le voci dei *themata* sono sempre presenti nel testo.

A tal proposito il Bougerol, analizzando un campione di venti letture, rilevò le occasioni di incongruenza tra il repertorio iniziale e il corpo del testo, portandolo a concepire la lista dei temi come individuazione di un materiale che fosse sì spunto ad altri predicatori nella costruzione del proprio sermone⁷⁷, ed aggiungerei soprattutto nel caso di un sermone *ad status*, ma che non necessariamente costituisse esplicitamente una sezione indipendente di quello antoniano. Se dunque si può a ragione ritenere che tali schemi siano un'aggiunta tardiva del redattore, essi sono certamente utili al lettore per individuare la funzione delle *clausolae* che compongono il singolo scritto.

Tali partizioni, non assimilabili in alcun modo alle *divisiones* delle *artes praedicandi*⁷⁸, costituiscono dei veri e propri sermoni antoniani all'interno del testo principale, talmente conclusi in sé da prevedere ognuno alla propria fine, un'orazione⁷⁹.

Nel caso della Domenica XXII *Post Pentecosten*, per esempio, si hanno tre *clausolae*: la prima illustra il passaggio da *Simile est regnum caelorum* a *et dimisit ei*, la seconda da *Egressus autem servus ille* a *donec redderet debitum*, e l'ultima da *Tunc vocavit illum Dominus* fino a *quoadusque redderet universum debitum*. Ognuna di esse è costruita sulla base della *postillatio* esegetica, versetto per versetto, coadiuvata da un vasto uso delle distinzioni bibliche tratte per lo più dalla Glossa, senza però riuscire mai ad arrivare ad una "simmetrica distribuzione degli elementi" caratteristica del sermone moderno⁸⁰.

⁷⁷ BOUGEROL, *La struttura*, p. 99 - 100.

⁷⁸ Con *divisio* si intende una sezione del discorso così definita da DELCORNO, *La predicazione*, p. 17: “[...] ricorrendo alle tecniche più scaltrite della grammatica e soprattutto della dialettica e della fisica aristotelica, si smembra il versetto iniziale in varie parti (di solito tre o quattro, più raramente due o cinque) che costituiranno le articolazioni del discorso. La divisione è col *thema* l'elemento caratteristico della predica moderna: è essa che dovrebbe garantire che il sermone si attiene al testo isporato scelto come base del discorso. In realtà è proprio mediante questa tecnica che il predicatore riesce più o meno abilmente e in buona fede a piegare il testo della Scrittura nella direzione che preferisce.”. L'introduzione di un *thema* basato su una o due pericopi della Scrittura e delle relative divisioni di esso è considerata il segno distintivo del passaggio dall'omiletica di matrice patristica alla sermonistica dei secoli XII (fine)-XV.

⁷⁹ BOUGEROL, *La struttura*, p. 98.

⁸⁰ DELCORNO, *I "Sermones" nella predicazione*, p. 54 - 55.

Si può già a questo punto notare come ciascuna divisione sia utilizzabile anche separatamente⁸¹, avendo un proprio *thema* particolare e un'orazione propria⁸², e come Antonio resti sostanzialmente legato all'andamento espositivo tradizionale, esemplificato dalle opere di san Bernardo, pur avendo presente e spesso tendendo, come accade nei *sermones festivi*, ad una composizione compatibile con gli schemi geometrizzanti che si diffondono da Parigi⁸³.

Exordium e prologo consonante

A seguire, Antonio pone un *exordium*, elemento generalmente estraneo alle raccolte di sermoni successive e non riconducibile, in quanto tale, ad alcuno degli elementi previsti dai manuali del genere.

Nel nostro caso si ha in esso un vero e proprio sermone, *de penitente vel quolibet religioso*, che si concretizza in un invito alla confessione basato su Daniele 5, 29 (*Iubente rege, indutus est purpura Daniel et circumdata est torques aurea in collo eius, et praedicatum est de eo quod haberet potestatem tertius in regno eius*), in perfetta concordanza con le letture dell'ufficio notturno previste dall'*Ordo* minoritico⁸⁴, il che permette di individuare la domenica in questione come la terza del mese di novembre. Queste osservazioni potrebbero dunque indicare che nello scrivere queste porzioni il frate portoghese non abbia usato materiale preesistente, e, dunque che esse siano successive al suo ingresso nell'Ordine e influenzate dalla pietà minoritica.

Proseguendo nell'analisi e passando al principio del sermone, si nota che Antonio riprende il *thema* iniziale, e introduce in tal modo un prologo, detto consonante, dedicato nuovamente alla contrizione ed al giudizio finale, nel nostro caso reso tramite la spiegazione allegorica di *homo rex* e la concordanza con Daniele 7, 9 - 10 (*Aspiciebam donec throni positi sunt etc.*).

⁸¹ Sono stati compiuti vari studi su singoli sermoni al fine di dimostrarne la struttura o l'utilizzo fatto da Antonio di Padova di fonti o problematiche specifiche. Basti qui ricordare, oltre a già citati Bougerol (per la *Dominica in Octava Pasce*) e Delcorno (*Dominica Prima Post Pentecosten*), anche LÓPEZ, *La Lectio del "Liber Naturae"*, p. 211-230; CARVALHO, *A quadriga litùrgica*, p. 73-116; CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, vol. I, p. 19 e ss.

⁸² Specifiche osservazioni sull'uso dell'orazione conclusiva e le varie forme che essa può assumere nell'opus antoniano sono presenti in CARVALHO, *A quadriga litùrgica*, p. 85-88, 108-115.

⁸³ DELCORNO, *I "Sermones" nella predicazione*, p. 58.

⁸⁴ Un'analisi dettagliata della concordanza tra letture e prologo è stata effettuata da FIGUEIREDO FRIAS, *Lettura ermeneutica*, p. 82-95.

La lontananza da quanto indicato dalle *artes praedicandi* contemporanee nasce principalmente dal fatto che Antonio non si limita qui ad annunciare le divisioni del tema⁸⁵ ma, tramite il processo di concordanza liturgica, egli introduce nuovi elementi che vanno a costituire quelli che, giustamente, Caeiro definì sermoni secondari⁸⁶. Il primo di essi nasce proprio dal testo proposto per il prologo consonante, quasi sempre basato su un versetto dell'Antico Testamento scelto tra le letture dell'ufficio notturno⁸⁷ e affiancato a senso con il tema principale⁸⁸, generalmente apre un vero e proprio testo rivolto usualmente al predicatore, e nel caso più specifico, al lettore dell'*opus evangeliorum*, allontanandosi dunque dallo scopo e dalla forma prevista per i *prothemata* dei *sermones* successivi. Secondo il Bougerol stesso, poi, il fatto che tale tema sia generalmente in concordanza con le letture della liturgia romana innocenziana⁸⁹ adottata dai frati minori delle origini, rivela che essi non siano la rielaborazione di materiali preesistenti, ma addirittura, come anticipato prima, la parte più originalmente francescana della Quadriga⁹⁰. Tale percezione è confermata nel momento in cui si vadano ad osservare le tematiche proposte nei diversi *exordia*: indirizzati quasi sempre ai predicatori, essi ne analizzano le qualità o i compiti, mescolando all'esposizione storica dell'Antico Testamento alcuni estratti del Cantico dei Cantici o descrizioni prese dalle scienze profane, con il visibile proposito di interessare e di catturare l'attenzione, non solo attraverso la dottrina cristiana, ma, in particolare, attraverso la parte essenziale del sermone⁹¹.

Il sistema delle *clausolae*: autonomia e dipendenza delle singole sezioni di testo

Al termine di tale introduzione, dunque, viene riproposta la pericope iniziale.

⁸⁵ Si veda, per esempio, ciò che è prescritto da Alessandro d'Ashby nel suo *De artificioso modo predicandi*, contemporaneo ad Antonio: *In omni scriptura et sermone, primum satagit sapientis intentio ut lectores siue auditores reddat dociles, beniuolos et attentos. Unde, etiam poete, philosophi et omnium arcium scriptores congrua librissuis prefixerunt prohemia quibus docilitatem, beniuolentiam, attentionem suis auditoribus compararent. Per hec etiam tria ad perfectionem discipline peruenturu. Nisi enim auditor docilis sit, id est facile doceri possit, parum proficit. Si autem docilis sit et beniuolus non sit inuitus audit, et ita parum uel nichil utilitatis percipit. (...) auditores efficere dociles poteris si dicendorum materiam et numerum uel modum breuiter prenotaueris, si diuisionibus compendiosis et transicionibus et recapitulationibus uti uolueris.* (MORENZONI, *Aux origines des "Artes praedicandi"*, p 903 – 904).

⁸⁶ CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, I, p. 193.

⁸⁷ BOUGEROL, *La struttura*, p. 101.

⁸⁸ LONGERE, *La prédication en langue latine*, p. 530.

⁸⁹ Per la liturgia romana si veda: VAN DIJK Stephen J. P., *The ordinal of the Papal Court*.

⁹⁰ BOUGEROL, *La struttura*, p. 101.

⁹¹ CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, I, p. 192.

Il *thema* generale, infatti, costituisce spesso, come in questo caso, un filo conduttore in grado di legare tra di loro diversi testi biblici al di sopra dei quali si pongono le varie clausole in cui si divide il testo, e che funzionano da sermoni secondari, dipendenti ma isolabili da ciò che li circonda e resi identificabili dall'inserimento, alla fine di ciascuno di essi, di una preghiera, spostata quindi dalla fine del prologo alla fine della singola sezione, e conferendo a tale orazione una base più solida ed una gittata più ampia⁹².

Lo schema seguente mette in evidenza l'autonomia espositiva delle clausole del testo in esame.

PRIMA CLAUSULA SERMO IN DOMINICA XXII Post Pentecosten	THEMATA SERMONIS
<p>Simile est regnum celorum homini regi</p> <p>Distinctio: homo rex = Christus</p> <p>Homo</p> <p>Rex</p> <p>Concordantia in Daniele: Aspicebam donec throni positi sunt et antiquus dierum sedit vestimentum eius quasi nix candidum, et capilli capitis eius quasi lana munda...</p> <p>subdivisio: Et antiquus dierum sedit: de Patre in Iuditio</p> <p>subdivisio: vestimentum eius quasi nix candidum: de Filio in Iuditio</p> <p>subdivisio: et capilli capitis eius quasi lana munda rimando a prima clausola di Ego sum pastor bonus)</p> <p>subdivisio:Thronus eius flammae ignis: de monachi set eremitas in Iuditio</p> <p>subdivisio: Rotae eius ignis accensus: de velocitate iudicii</p> <p>subdivisio: Fluvius igneus rapidusque: de perpetuitate poenae</p> <p>subdivisio: Millia millium: de officio angelorum</p> <p>subdivisio: Iudicium sedit: de libro viventium et mortuorum.</p>	<p>[De prima clausula] Item thema de die iudicii, ibi: Aspicebam donec positi sunt throni</p>

⁹² Si confronti con quanto detto da GILSON, *Michel Menot*, p. 102 - 103.

<p>Divisio: et cum coepisset rationem ponere, oblatus est ei unus qui debebat ei decem millia talenta: De decalogo</p> <p>Divisio: Cum autem non haberet unde redderet, iussit eum Dominus venundari et uxorem eius et filios et omnia quae habebat, et reddi.</p> <p>Subdivisio: quid opera</p> <p>Subdivisio: quid uxor: cupiditas = statua Nabuchodonosor.</p> <p>Concordantia in Daniele: tu rex videbas et ecce quasi statuta magna...</p> <p>Statua = ecclesia</p> <p>Subdivisio membra statuae</p> <p>Subdivisio materia statuae</p> <p>Subdivisio: quid filii</p> <p>Sermo moralis:</p> <p>Statua = Babylonia = Synagoga Satanae</p> <p>Statua = statua Baal = Ecclesiae prelatus pravus</p> <p>Subdivisio membra statuae</p> <p>Subdivisio materia statuae</p> <p>Divisio: Procidens autem servus ille rogabat eum dicens: Patientiam habe in me, et omnia reddam tibi.</p> <p>De poenitentia:</p> <p>Subdivisio: Contritio</p> <p>Subdivisio: Confessio</p> <p>Subdivisio: Satisfactio</p> <p>Divisio: Misertus autem Dominus servi illius, dimisit eum, et debitum dimisit ei.</p> <p>De misericordia Dei.</p> <p>Unde egregie et congrue introitus hodiernae missae hoc loco concordat...</p> <p>Huic primae clausulae concordat prima particula</p>	<p>I</p> <p>tem thema sermonis allegorici et moralis de statua Nabuchodonosor, ibi: Tu, rex.</p> <p>Item contra prelatos Ecclesiae, ibi: Statua.</p> <p>Item de humilitate poenitentia et mensura satisfactionis, ibi: Procidens autem servus ille.</p>
--	---

<p>epistolae...</p> <p>Explicit: Ad quod gaudium ut pervenire mereamur, rogamus te, Domine Iesu Christe, quatenus tu, qui es lapis angularis, statuam confrigas nostrae cupiditatis, nobis debitum dimittas nostrae iniquitatis. Te prestante, qui es benedictus per aeterna saecula. Amen.</p>	
<p>Secunda clausula: Egressus autem servus ille invenit unum de conservis suis, qui debba ei centum denarios, et tenens suffocabat eum, dicens: redde quod debes.</p>	<p>[De secunda clausula] Thema sermonis de ultimo iudicio, ibi: Missus est articulus manus.</p>

Dalla tabella dunque emergono alcuni dati significativi sulla struttura e sul modo in cui i *Sermones* potevano essere fruiti da un lettore.

La prima osservazione da fare è relativa al rapporto tra clausole.

Usualmente in Antonio, il *thema* principale, enunciato solamente nelle sue prime righe, è costituito dall'intera lettura evangelica, ed in effetti esso viene ripreso nel suo complesso nel corso del sermone⁹³. Qui, dunque, la fine del racconto di Daniele, ed il ricordo del suo significato, servono ad Antonio a tornare al *thema* principale, che viene spiegato quasi interamente⁹⁴. Le clausole sono poi collegate tra di loro in virtù del fatto di trattare i brani della liturgia letti per la medesima festività, e utilizzati per commentare il Vangelo proposto, sebbene in modo diverso (in questo caso Antonio scelse brani consecutivi della stessa lettura, in altri optò per l'esposizione secondo sensi diversi), ma ben scanditi tra di loro sia a livello esegetico sia a livello strutturale, in quanto ognuna di esse è conclusa da una preghiera che, funge da richiamo all'attenzione per il pubblico, e contemporaneamente rende la clausola conclusa in sè.

Una seconda notazione si può invece fare sulla struttura interna della singola clausola. Anch'essa infatti risulta divisa quantomeno in due sezioni principali, sulla base del Vangelo stesso e sottolineato da *sequitur*. Questi due passaggi, spiegati parola per parola, sono qui necessari ad Antonio per coordinare tra di loro i diversi strati

⁹³ Ai punti 4, 5, 8, 10, 11, 16.

⁹⁴ SMALLEY, *The use of Scripture*, p. 286.

esegetici del testo. A differenza però del sermone proposto da Delcorno⁹⁵, in questo caso non si ha, nel procedere della lettura, un approfondimento della spiegazione e l'impressione che Antonio non abbia voluto enfatizzare eccessivamente le possibilità offertigli dal secondo brano evangelico, saldandolo invece alla trattazione aperta dalla *divisio* precedente, è messa in risalto dall'affastellamento di nuovi elementi volti a completare la logica del discorso, ed ogni elemento viene, naturalmente, allegorizzato, grazie principalmente all'ampio utilizzo della Glossa⁹⁶.

In questo caso, però, non mi sembra che Antonio abbia voluto enfatizzare eccessivamente le possibilità offertigli dal secondo brano di Vangelo, relativo alla magnanimità di Dio, e l'abbia quindi saldamente ancorato, a modo di conclusione, alla trattazione aperta dalla *divisio* precedente.

Interessante, invece, è lo spazio riservato alla *postillatio* di Daniele, nei suoi capitoli 7, 13; 2, 31- 32; 14, 2 – 3, secondo quel tipo di concordanza (introdotto generalmente dalla formula *habes concordantiam*) che, utilizzando le Scritture per spiegare la Scrittura⁹⁷ si muove sulla base di una concezione unitaria dei due Testamenti, ne identifica gli elementi chiave, li concatena e ne accumula le esegesi, aprendo così il campo all'estrapolazione del discorso per la creazione di un nuovo discorso concluso in sé. In questo caso, per esempio, Antonio, preoccupato di spiegare tutti i sensi della Scrittura, dando però più ampio rilievo a quello morale, inserisce spesso, all'interno di una clausola, generalmente la prima, un intero *sermo moralis*, che questa volta rimanda alla statua di Nabuchodonosor, identificata con la Chiesa delle origini, ed esposta nelle sue varie componenti⁹⁸ e poi, moralmente, di quella di Baal, figura del cattivo prelato⁹⁹.

Solamente alla fine di questa sezione viene riattivato il sistema delle concordanze tramite il rimando all'introito, non ulteriormente analizzato, ma richiamato nei suoi punti essenziali e correlato con ecce, all'epistola *confido in Domino Iesu*, la cui interpretazione permette ad Antonio di avviarsi alla conclusione. Questo procedimento, riconosciuto come tipicamente antoniano, non ha lo stesso peso in tutta l'opera. Esso infatti assume sempre più rilevanza a partire dal periodo pasquale quando le due

⁹⁵ DELCORNO, *I "Sermones" nella predicazione*, p. 50.

⁹⁶ REINHARDT, *Der Gebrauch der Glossa ordinaria*, p. 199 – 209.

⁹⁷ ODASSO, *Dalla lectio Scripturae di Francesco*, p. 42.

⁹⁸ *Statua ista sanctam Ecclesiam significat, quae in apostolis caput habuit aureum... Item, Ecclesia aes et ferrum habuit in confessoribus qui sono suae praedicationis haereticam pravitatem confregerunt... Item, Ecclesia Christi paupercula, tempestate convulsa, in facibus mundi, quasi in pedibus habet ferrum et lutum, tam in clericis quam in laicis* (*Sermones*, II, p. 380 - 381.)

⁹⁹ *Aliter. Statua ista Ecclesiae praelatum, in temporalibus, elevatum et exaltatum, significat* (*Sermones*, II, p. 382).

formule, *concordat* e *habes concordantiam* vengono ad assumere due significati differenti: la prima fa infatti riferimento all'accostamento Vangelo - Epistola o, talvolta, Introito, la seconda, invece, introduce i passaggi dell'Antico Testamento¹⁰⁰ come si è visto per il libro di Daniele.

Non tutte le *clausolae*, ovviamente, seguono pedissequamente questo schema.

All'interno della terza clausola, infatti, Antonio procede in modo differente, fornendo al lettore una vera e propria *quaestio*, che rivela la conoscenza da parte del portoghese delle pratiche teologiche dell'Università parigina: *lectio*, *disputatio*, *praedicatio*, che egli quantomeno poté desumere dalle opere teologiche più diffuse: i *libri sententiarum* di Pietro Lombardo, l'*Historia Scholastica* di Pietro Comestore e la Glossa¹⁰¹. Pur accettando l'impianto di queste opere ed usandole ampiamente, egli non pose attenzione al rinnovato interesse per il senso letterale da cui esse partivano, preferendo invece rimanere legato ad una concezione prettamente morale quale poteva essere quella desunta da Gregorio Magno, le cui opere sembra aver potuto consultare per intero¹⁰², e rendendo evidente la sua scelta di non applicare meccanicamente alla propria opera le tecniche esegetiche allora in voga.

Nel sermone in questione, per esempio, si ha una *quaestio* tratta interamente dalle *Sententiae* di Pietro Lombardo:

*Quaeritur an peccata dimissa redeant. Cuius solutio quaestionis obscura esset perplexa, aliis asserentibus, aliis contra negantibus peccata semel dimissa alterius replicari ad poenam*¹⁰³.

In questo caso dunque il procedimento antoniano segue pienamente quello scolastico inserendo, dopo l'esplicitazione della *quaestio*, le *auctoritates* favorevoli, quelle contrarie e la conclusione dell'autore.

Anche qui, come in precedenza, viene concordata l'epistola, mentre mancano nuovamente i riferimenti all'introito e si ha la preghiera finale la quale, sebbene relativa all'intera cornice del sermone, sembra riferita solamente alla sua ultima parte.

¹⁰⁰ Sul sistema della concordanza antoniana: SPILSBURY, *Concordantia in the Sermones dominicales*, p. 71 – 83, e le sua dissertazione dottorale: IDEM, *The concordance of Scripture*.

¹⁰¹ Oltre al già ricordato saggio della Smalley, si veda anche POPPI, *La tradizione biblica al Santo*, p. 369-371; DA FONSECA, *La Sacra Scrittura*, p. 31-61; STANO, *Cultura e dottrina biblica*, p. 97-105; ROHR, *The use of Sacred Scripture*; LARRAÑAGA, *Santo Antonio*, p. 615-667; LONGERE, *La prédication en langue latine*, p.524-527, 530-531.

¹⁰² SMALLEY, *The Use of Scripture*, p. 289, p. 293- 294.

¹⁰³ *Sermones*, vol. II, p. 395.

Se l'intera opera di Antonio sembra dunque soggiacere ad uno schema espositivo del genere ora menzionato, è evidente come esso sia più precisamente applicato solamente in quei sermoni che sembrano essere stati redatti più recentemente, mentre quelli più antichi possono anche presentarsi indivisi, senza clausole o con un'eccessiva schematizzazione delle stesse, ed inoltre non sono sviluppati secondo la quadriga liturgica, nucleo originario, secondo il Costa, dei *Sermones dominicales*¹⁰⁴.

Altro caso invece è quello dettato dai sermoni festivi, in cui la mancata revisione finale da parte dell'autore portò ad una maggiore irregolarità di strutturazione e ad una semplificazione del sistema di concordanze, molto più vicina, bisogna ammetterlo, al modo in cui esso venne applicato in seguito tra i Frati Minori.

I *Sermones* antoniani, pur nella loro complessità, influenzarono notevolmente la predicazione dei frati minori che vennero subito dopo la morte del frate lusitano. In particolar modo sembra che essi siano stati utilizzati a lungo dai frati italiani, i quali per lungo tempo mantennero uno stile oratorio, e poi sermonistico, differente da quello utilizzato dai propri confratelli francesi e tedeschi. Nelle pagine seguenti vedremo come tre autori minoritici della penisola impostarono le proprie raccolte.

2) Frati italiani

2.1) Qualche tratto della diffusione dell'ordine dei Frati Minori nella penisola italiana

In Italia il passaggio segnato dalla morte di Francesco e la successione dei Ministri Generali marcò in modo netto la vita dell'Ordine.

Gli anni Trenta del secolo, caratterizzati dal generalato di frate Elia (1232 – 1239)¹⁰⁵, videro un crescente coinvolgimento dei Minori sia nella vita politica e sociale della penisola, in particolare nelle aree centro – settentrionali, sia nei progetti papali¹⁰⁶.

¹⁰⁴ COSTA, *Sulla natura e la cronologia*, p. 35.

¹⁰⁵ Su frate Elia si vedano gli studi di Giulia Barone, riuniti in BARONE, *Da Frate Elia*.

¹⁰⁶ Un esempio del ruolo attribuito ai frati dai pontefici si ha nell'invio, già nel 1233 da parte di Gregorio IX di due frati Minori, insieme con due Predicatori, presso la corte bizantina di Nicea. Questo tipo di missione, poi verrà regolarmente ripetuto fino alla morte di Innocenzo IV. (cfr. GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la Fondation*, p. 151). Le pressioni esterne e i problemi interni all'Ordine dei frati Minori, inoltre, fece sì che presto essi dovettero ricorrere in modo sempre più pressante agli interventi papali

Esso fu talmente rapido e influente per la vita dell'Ordine che nel 1239, anno di deposizione di frate Elia, il nuovo capitolo non poté che prendere atto dell'avvenuta crescita, stabilizzazione e metamorfosi e della necessità di decentralizzare i poteri dando in questo modo relativa autonomia amministrativa alle province.

In Italia già alla fine degli anni Trenta i frati potevano contare quattordici province, le più antiche delle quali sembrano essere quella di Tuscia, della Marca Anconitana, della Lombardia (allora comprendente l'intero Nord Italia), della Terra di Lavoro e di Apulia, a cui si aggiunsero la provincia di San Francesco ed una serie di nuove circoscrizioni nate dal frazionamento di quelle più antiche, dunque quella di Roma, di Bologna, di Genova, della Marca di Treviso, di Penne, di Sant'Angelo, di Sicilia e di Calabria¹⁰⁷.

L'attività, soprattutto predicatoria, dei frati in Italia per il periodo di interesse¹⁰⁸, trovò certamente il suo culmine nelle campagne di pacificazione dell'anno 1233, quando sorse un fenomeno laicale ed unitario che investì buona parte delle città settentrionali. La Grande Devozione, o *Alleluia*, poneva l'enfasi sulla dimensione sociale della città: instaurazione della pace e riconciliazione, dunque, ne erano il vessillo, portato di piazza in piazza dai predicatori dei nuovi ordini Mendicanti¹⁰⁹.

Tale movimento, sorto nel febbraio 1233 ed esauritosi nel novembre dello stesso anno, investì come un'onda le città della pianura padana, i dirigenti delle quali, sollecitati dalla predicazione efficace e incisiva dei frati, finirono per basare le proprie decisioni politiche sulla base delle parole di questi ultimi, elaborando nuovi statuti, affidando incarichi politici ai predicatori, e seguendone le richieste religiose, ispirate alla lotta antieretica e alla riforma morale. Esso però si esaurì rapidamente, vuoi per la debolezza politica dei frati stessi¹¹⁰, vuoi per la loro ingenuità diplomatica¹¹¹ che portò Giovanni da Vicenza, il più importante di loro, a rivolgersi eccessivamente alla forza

(MERLO, *Nel nome di San Francesco*, p. 85), trovandosi in tal modo sempre più vincolato ad esso con compiti politico-ecclesiastici lontani dalle vocazioni delle origini.

¹⁰⁷ MERLO, *Nel nome di San Francesco*, p. 75; PELLEGRINI, *Insedimenti francescani*, soprattutto le p. ,a cui lo stesso autore aveva fatto precedere il contributo *Insedimenti rurali*, p. 197 – 210.

¹⁰⁸ Sulla predicazione in Italia si vedano: DELCORNO, *La predicazione in età comunale*; IDEM, *Medieval Preaching*, p. 449 – 560: passim; RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, p. 951 – 1037.

¹⁰⁹ THOMPSON, *Predicatori e politica*, principalmente le pagine: 18 – 33; 117 – 124; 146 – 150; 176 – 192; 199 – 206.

¹¹⁰ VAUCHEZ, *Une campagne de pacification*, p. 546.

¹¹¹ SUTTER, *Giovanni da Vicenza*, p. 141 – 142.

militare¹¹² o, più realisticamente, per il venir meno del favore della popolazione che chiedeva ai predicatori solamente di esprimere i suoi bisogni e desideri¹¹³.

Un altro fattore con cui i frati italiani dovettero presto misurarsi fu il massiccio ingresso di studenti nell'Ordine, grazie alle campagne di reclutamento messe in atto soprattutto a Bologna, mentre Padova, dove pure era attivo uno studio rinomato, sembra aver beneficiato per lo più della fama di Antonio, ormai santo.

Nella città emiliana, dunque, per esempio, la fama di Antonio di Padova fece sì che Francesco stesso concedesse al frate lusitano il permesso di insegnare teologia, come visto in precedenza.

Gli studenti, dunque, attratti dalla fama dei maestri dell'Ordine, rivolsero presto le proprie attenzioni al convento dei frati minori, luogo in cui sembrava possibile ricevere una solida formazione teologica. La reputazione dei maestri dello *Studium* fece sì che qualche decennio dopo (1250) papa Innocenzo IV estendesse anche a quello bolognese il privilegio, già concesso a Parigi, di fornire prebende e privilegi ecclesiastici ai secolari che avessero frequentato, negli ultimi cinque anni di corso, lo *Studium* minoritico¹¹⁴.

A Padova, invece, i frati non predicarono subito all'interno di una struttura scolastica, pur attirando fin da subito a sé le attenzioni degli *scholari* dell'Università grazie al culto cittadino di sant'Antonio. A testimonianza del favore da essi accordato ai Minori, le cronache ricordano che la *litteratorum turba scolarium quorum non mediocri copia viget civica paduana* partecipò alla serie di processioni alla tomba del Santo, mentre la *magistrorum atque scolarium Universitas tota e la litterarum concio* ne appoggiarono apertamente la canonizzazione nel 1231 - 1232¹¹⁵.

Dopo la morte e la canonizzazione del Santo lusitano, comunque, i frati organizzarono rapidamente i propri studi intorno alla nascente Basilica a lui dedicata, e, dopo la fine dell'Alleluia, che investì, grazie alla fervente predicazione di un ignoto frate, anche la città sul Brenta, si registrarono i primi grandi maestri che insegnarono, seppur per breve periodo, in essa. Un nome su tutti fu certamente quello del futuro Ministro Generale Aimone da Faversham, presente a Padova verso la fine degli anni '30. Nello stesso periodo alcune personalità legate alla curia padovana, come il canonico Egidio, cominciarono a depositare presso i frati alcuni dei loro libri, mentre

¹¹² THOMPSON, *Predicatori e politica*, p. 201.

¹¹³ THOMPSON, *Predicatori e politica*, p. 200.

¹¹⁴ GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation*, p. 129 – 130.

¹¹⁵ MARANGON, *Gli "Studia" degli Ordini mendicanti*, p. 86; GAFFURI, "In diebus cessavit", p. 487 – 489.

essi cominciarono ad acquisire gli strumenti principali per lo studio della teologia, come i numerosi codici della Bibbia glossata di Ugucione precedentemente posseduti da un altro canonico della cattedrale¹¹⁶.

L'impostazione del rapporto tra religione e società messa in atto fin dagli inizi dai frati, li rese tollerabili anche a Ezzelino da Romano e permise loro di soffrirne di meno il dominio rispetto ai loro fratelli domenicani¹¹⁷ entrando, anzi, in confidenza con il tiranno, come ricordato, certamente con un po' di malizia, da Salimbene di Adam, per Bonaventura da Iseo¹¹⁸. L'attività di entrambi gli ordini mendicanti, comunque, subì una riduzione drastica negli anni '40 in città, limitandosi agli impegni più strettamente liturgici e religiosi, e anche dopo la fine della dominazione ezzeliniana la ripresa culturale fu lenta, pur manifestando inedite aperture per le scienze lucrative¹¹⁹.

Fin dalle origini dunque, ed in modo sempre più pervasivo, i Frati Minori, principalmente in Italia, si inserirono nella rinascita della predicazione, riuscendo a farsene presto interpreti e attori principali.

Anche per questa regione, e forse per soprattutto per essa, però, non sono sopravvissuti testi omiletici che registrino le prediche di questi famosi predicatori. Così non vi sono raccolte dei frati dell'Alleluia¹²⁰, non ci sono giunti sermoni di Leone da Perego, in seguito vescovo di Milano, e dei primi attivissimi compagni dell'Assisiense. Anche i sermoni di Antonio, si è visto, sono in realtà delle rielaborazioni concepite lontano dalla piazza.

La registrazione, l'elaborazione e la conservazione di raccolte di testi di tale natura, infatti, sembra passare principalmente attraverso le esigenze di strumenti per lo studio dei conventi e degli *Studia* dell'Ordine, se non sono direttamente commissionate a tal fine da qualche Ministro più sensibile di altri.

Per l'Italia, dunque, è rimasto proporzionalmente poco. Non volendo e non potendo, per questioni di economia, analizzare e discernere tutti i sermoni anonimi presenti nelle biblioteche italiane, e volendone comunque dare almeno un saggio, si è scelto di trattare principalmente tre raccolte, tutte sicuramente databili prima del 1260: i sermoni di Luca da Bitonto, quelli di Sovramonte da Varese, e la raccolta anonima conservata nella Biblioteca Antoniana di Padova, manoscritto 470.

¹¹⁶ MARANGON, *S. Antonio e la cultura al Santo*, p. 117; SAMBIN, *Tre notizie*, p. 1 – 11.

¹¹⁷ MARANGON, *Gli "Studia"*, p. 89, ricorda che il Da Romano mise presto a tacere i Frati Predicatori presenti in città imprigionandone i potenti protettori, gli Gnanfo da Vò, nel 1240.

¹¹⁸ SALIMBENE, *Cronica*, t. I p. 466, t. II p. 805.

¹¹⁹ MARANGON, *Cultura delle istituzioni ecclesiastiche*, p. 63 – 64.

¹²⁰ SALIMBENE, *Cronica*, I, p. 466, II, p. 805.

I primi due costituiscono le uniche due attestazioni sicure di sermonari scritti in un periodo ragionevolmente vicino alle prime grandi campagne di predicazione e trasformazione *dell'Ordo Fratrum Minorum*, la terza, invece, è stata scelta in quanto essa sembra essere una delle più antiche raccolte minoritiche di *sermones de sanctis* in area italiana¹²¹.

2.2) Luca da Bitonto

*Et tunc vivebat frater Lucas Apulus ex Ordine Fratrum Minorum, cuius est sermonum memoria, qui fuit scholasticus et ecclesiasticus et litteratus homo et in Apulia in theologia eximius doctor, nominatus, sollemnis atque famosus; cuius anima per misericordiam Dei requiescat in pace! Amen*¹²²

Così Salimbene presenta Luca da Bitonto, all'anno 1247, forse ricordandone una presenza a Siena durante la sua giovinezza.

La *Cronica* in effetti è la fonte principale, sebbene non sia la più antica, per la vita del frate apulo, attivo negli anni '30 e '40 del secolo, morto probabilmente non molto dopo il 1243¹²³, la cui opera ebbe grandissima ed immediata diffusione¹²³ come testimoniato anche dalla notevole quantità di manoscritti, molti dei quali del XIII secolo, conservati nelle biblioteche di tutta Europa¹²⁴.

Le notizie su Luca da Bitonto, a tutt'oggi, restano incerte e frammentarie.

¹²¹ Si è scelto, nel presente lavoro, di non includere i *Sermones Festivi et de Tempore* di Bonaventura da Iseo, in quanto essi, nella loro essenza di puro strumento di lavoro, in quanto registrazione, quasi florilegio, di citazioni bibliche e patristiche, non sembrano aver mai voluto essere sermoni predicabili, come invece le tre raccolte analizzate. (vd. GAFFURI, "In diebus suis cessavit praedicatio", LOMBARDO, *Bonaventura da Iseo*, p. 87 - 122; EADEM, *A servizio del predicatore*, e la bibliografia in essi riportata). Sull'autenticità di tale raccolta, inoltre, è attualmente lecito avanzare qualche riserva, in quanto la loro struttura e le *auctoritates* ivi citate non sembrano trovare altre attestazioni nei sermoni di altri autori coevi al Da Iseo. In attesa però di riuscire a trovare prove a favore dell'autenticità o no di questi sermoni, si preferisce evitare di trattarli in questa sede. Non sono inclusi, inoltre, in quanto più tardivi nella redazione, i *Sermones de Tempore* di Servasanto di Faenza e quelli di Bernardino da Verona, i primi risalenti quasi certamente agli anni '80 del XIII secolo e i secondi alla fine degli anni '60. Non si escludono però, riferimenti, a titolo di paragone, a queste due raccolte nel corso della trattazione.

¹²² SALIMBENE, *Cronica*, I: a. 1168-1249, p. 262.

¹²³ Lo stesso Salimbene cita come riferimento per una propria predica, un sermone di frate Luca: *Require in illo sermone fratris Lucae: Salvatorem expectamus*. SALIMBENE, *Cronica*, I, p. 324 (308).

¹²⁴ Oltre a SCHNEYER, *Repertorium*, vol. IV, p. 49-71, e la menzione fatta da WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum*, p. 238; SBARAGLIA, *Supplementum ad scriptores*, p. 489-490; si vedano anche i due articoli di RASOLOFOARIMANANA, *La tradition manuscrite*, del 2004 (p. 229-274) e del 2006 (p. 33-131), il quale però non sempre si cura di accertare la collocazione o la presenza effettiva di ogni manoscritto citato.

Il primo a parlare di un *fratrem Lucam lectorem in Apulia*, fu Tommaso di Pavia il quale, scrivendo il proprio *Dialogus de gestis sanctorum Fratrum Minorum* tra il 1244 ed il 1247, raccontò come un frate paralitico avesse ricevuto la visione di un confratello che si identificò con tale nome¹²⁵.

Come per buona parte dei Minori di quella generazione, non si sa nulla della sua formazione prima dell'ingresso nell'ordine minoritico¹²⁶, tuttavia si può ritenere che egli abbia seguito il normale *cursus studiorum* da chierico, formandosi dunque presso una scuola cattedrale fino alla conclusione degli studi.

Due manoscritti tardivi, oggi conservati a Vienna, riportano la dicitura *Lucas Parisiensis*, fatto questo che portò gli studiosi a ritenere che egli avesse conseguito il titolo di *magister* presso la facoltà di teologia di Parigi¹²⁷. Gli studi più recenti, però, hanno dimostrato che l'attributo *parisiensis* posto di fianco al nome di Luca in quei due manoscritti sarebbe un errore del copista se non un epiteto scaturito dall'assimilazione del titolo di *doctor*, diffuso al di qua delle Alpi, con quello del transalpino *magister*¹²⁸.

Luca da Bitonto conobbe ed entrò nella *Fraternitas* di Francesco d'Assisi già prima del 1220, anno in cui lo stesso Poverello lo designò quale ministro per la provincia d'Oriente, compito nel quale egli succedette a frate Elia¹²⁹.

Della sua attività in Grecia ci sono giunte due lettere di papa Onorio III, datate rispettivamente al 9 dicembre 1220 e al 18 febbraio 1221, relative alla conversione di un prete greco, *Iohannes*, che chiedeva la possibilità di entrare nell'ordine minoritico¹³⁰.

Probabilmente per discutere questa decisione Luca si recò a Roma lasciando definitivamente la Grecia¹³¹ per rientrare in seguito in Puglia, sua terra natale, e

¹²⁵ THOMAE DE PAPIA, *Dialogus*, p. 117; RASOLOFOARIMANANA, *Luca da Bitonto*, p. 177.

¹²⁶ Tutta da dimostrare è la data di nascita proposta dal Bertagna. MORETTI, *Lucas Apulus*, p. 442.

¹²⁷ Si basa sempre su questa dicitura Moretti: MORETTI, *Luca Apulus*; IDEM, *I sermoni di Luca da Bitonto*, p. 50.

¹²⁸ RASOLOFOARIMANANA, *Luc de Bitonto*, p. 240. Lo studioso dichiarò di essere intenzionato a curare un'edizione completa dei sermoni del bitontino, in funzione della quale tracciò delle linee generali per scremare i sermoni attribuibili con sicurezza a Luca da quelli dubbi o apocrifi (ibid., p. 245-246)

¹²⁹ GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica*, t. I, p. 97.

¹³⁰ *Bullarium franciscanum*, t. I, p. 7-8; GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica*, t. I, p. 109. L'identificazione di frate Luca con Luca da Bitonto è invece messa in dubbio da RASOLOFOARIMANANA, *Luc de Bitonto, O.Min. et ses sermons*, p. 241; IDEM, *Luca da Bitonto e Servasanto da Faenza*, p. 177.

¹³¹ A Luca succedette il 30 maggio 1221 il beato Benedetto di Arezzo: GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, I, p. 99.

ricoprirvi l'incarico di lettore tra i frati minori¹³², ruolo che gli valse una duratura fama¹³³.

Che Luca da Bitonto fosse personaggio già famoso in vita per la sua attività di predicatore è testimoniato da altri episodi salienti della sua biografia. Il più noto si ricava sempre da Salimbene il quale, parlando dell'anno 1233 e facendo una digressione storica, ricorda il funerale di re Enrico, figlio di Federico II, avvenuto nel 1242, in occasione del quale:

*Congregati sunt igitur principes et barones, milites et iudices, ut sepelirent eum, absente imperatore. Cum quibus etiam affuit frater Luchas Apulus ex Ordine fratrum Minorum, cuius est sermonum memoria, ut secundum consuetudinem Apulie predicaret ad funus. Et ex libro Geneseos XXII proposuit thema dicens: Arripuit Abraham gladium, ut immolaret filium suum. Et dixerunt iudices et litterati qui ibi erant: "Talia dicet hodie frater iste, quod imperator auferet ei caput". Sed aliter se negotium habuit. Nam ita pulcrum fecit sermonem iustitiam commendando, quod cum commendaretur coram imperatore, voluit ipsum sermonem habere.*¹³⁴

La fama di teologo e predicatore fece sì che il ministro generale dei frati minori, probabilmente Aimone da Faversham, gli commissionasse una raccolta di sermoni¹³⁵, come si ricava dal noto prologo *Narraverunt mihi iniqui fabulationes*¹³⁶:

Quare cum imperitiam meam videam et insufficientiam recognoscam, ad insipientiam mihi mandato superioris urgente, nec non quorundam fratrum desiderio impellente, opusculum sermonum dominicalium coactus sum annotare. Et licet super hoc multorum preclara opera iam sint edita, dignum duxi eorum satisfacere voluntati, ne viderer subterfugere cum possem

¹³² THOMAE DE PAPIA, *Dialogus*, p. 117.

¹³³ PÉANO, *Luc de Bitonto*, DS, IX, col. 1121-1122; GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica*, t. I, p. 128-129, t- II, p. 283-284. David D'Avray (D'AVRAY, *The Preaching of the Friars*, p. 156) mise in evidenza come i sermoni di Luca da Bitonto fossero più noti e più diffusi di quelli di Antonio di Padova.

¹³⁴ SALIMBENE, *Cronica*, I, p. 126 (122-123).

¹³⁵ Rasolofoarimanana ritiene che Luca abbia acquisito grande fama di predicatore perché "à un moment donné, il a exercé la fonction d'un curé de paroisse" (IDEM, *Luc de Bitonto OMin. et ses sermons*, p. 241), per poi rielaborare questo materiale in forma di materiale universitario. Una tale ipotesi non tiene però in conto né della fortissima fama assunta dai frati minori grazie alle loro campagne di predicazione, né del fatto che essi entrarono, proprio a causa di tali campagne e della loro itineranza, subito in fortissimo contrasto con i parroci. Non sembra dunque essere possibile sostenere l'ipotesi del Rasolofoarimanana.

¹³⁶ Sull'attribuzione dei sermoni, si veda l'articolo, centrale per la soluzione dell'annoso problema dato dall'identificazione di Luca da Bitonto con Luca Lettore, GUIDALDI LUIGI, *Due codici sconosciuti di frate Luca*, "Il Santo", 1 (1929), p. 344; IDEM, *Il vero autore dei sermoni "Narraverunt" (fr. Luca da Bitonto)*, "Il Santo", 3 (1930), p. 59-76. Si vedano anche gli articoli di RASOLOFOARIMANANA, *Luc de Bitonto*, cit., il quale riassume la questione a p. 242-243, e MORETTI, *Luca Apulus.*, p. 5 - 10 Per una bibliografia più aggiornata si veda FONTANA, *Luca lettore da Padova*, p. 7 - 104.

proficere, non de meo confisus ingenio, sed de gratie celestis auxilio, de obedientie merito, de fraterne suffragio caritatis.

*Suscipe, digne pater tocius ordinis minorum minister, auctoris tui licet inculti operis rudimenta, paternaque benevolentia quod minus est supple, quod plus abrade, quod hirtum come, quod obscurum declara, quod vitiosum emenda; sic tibi (sic ibit) opus per te sine menda.*¹³⁷

2.2.2) I Sermones Narraverunt

L'opera del bitontino, dunque, si sarebbe concretizzata nei primi anni del breve generalato di frate Aimone (m. 1244)¹³⁸, la cui attenzione per le testimonianze dei primi frati, vicini a Francesco, e per la sistemazione del materiale che si veniva a produrre allora nell'Ordine, ormai saldamente clericalizzato, spiegherebbe anche la richiesta fatta al famoso lettore pugliese.

Sembra invece difficile sostenere, come invece fece Péano, che il *liber sermonum* sia stato scritto intorno al 1233¹³⁹, non solo perché Luca da Bitonto utilizzò certamente le *Postillae* di Ugo di Saint Cher¹⁴⁰, redatte dopo il 1235, ma anche perché sembra difficile far risalire quest'opera così strutturata al grande movimento dell'Alleluja, svoltosi ad opera degli ordini mendicanti proprio in quell'anno.

Rasolofoarimanana pose un termine *post quem* al 1237, anno del riconoscimento dell'autenticità delle stimmate di Francesco da parte di papa Gregorio IX, citate da Luca da Bitonto come fatto accertato e veritiero in almeno due occasioni: il sermone per la seconda domenica *post Pentecosten* ed quello per la ventiduesima¹⁴¹.

I sermoni di Luca da Bitonto, inoltre, così ricchi di riferimenti dotti e di problematizzazioni teologiche, riflettono una fase della vita minoritica sicuramente successiva alla cacciata di frate Elia (1239) e alla riorganizzazione dell'Ordine in senso

¹³⁷ MORETTI, *Luca Apulus*, p. 166. La trascrizione del prologo, fu fatta per la prima volta da BARZON, *Saggio*, p. 348 – 357.

¹³⁸ *Terminus ante quem* per la datazione dell'opera dell'Apulo è, necessariamente, la data di morte dell'autore, fissata intorno al 1243.

¹³⁹ PÉANO, *Luc de Bitonto*, col. 1122.

¹⁴⁰ Per la datazione delle *Postillae* si vedano STIRNEMANN, *Les manuscrits de la Postille*, p. 31 – 42; SULAVIK, *Hugh of St. Cher's Postill*, p. 155. un riferimento abbastanza evidente alle *Postillae* di Ugo di Saint Cher nei sermoni di Luca da Bitonto è stato messo in evidenza in RASOLOFOARIMANANA, *Une interpolation*, p. 190-191.

¹⁴¹ RASOLOFOARIMANANA, *Luca da Bitonto e Servasanto da Faenza*, p. 183, 216, 245.

clericale e dotto, sebbene ancora influenzato dalla presenza in vita dei compagni di Francesco e di chi conobbe, come forse accadde a Luca, l'Assisiense.

L'opera dell'*Apulus*, dunque, concretizzata in una raccolta comprendente circa 150-160 sermoni¹⁴² (sebbene lo Schneyer ne accolga 286) *de tempore et festivi*¹⁴³, sono conservati in circa 75 manoscritti¹⁴⁴ diffusi principalmente in Italia, Francia e Austria.

Nel suo complesso si presenta come una raccolta solidamente strutturata. L'intento dell'autore fu certamente quello di riunire il proprio materiale di modo che la collezione risultasse circolare, senza interruzione di continuità neppure leggendola dalla fine. L'ultimo sermone, infatti, dice, richiamando l'inizio dell'anno liturgico:

Dominica ultima est et preordinatur ad adventum Domini

Il primo e l'ultimo sermone sono effettivamente tra loro complementari parlando, quello dell'Avvento, degli ultimi tempi¹⁴⁵ e della venuta del Cristo giudice¹⁴⁶ e, tra gli altri, della buona Chiesa che troverà allora compimento; soffermandosi l'ultimo, invece, sulla nascita dell'Anticristo¹⁴⁷, riprendendone i segni e preferendo in questo caso dare ampio spazio agli sconvolgimenti naturali predetti da Beda e Girolamo (mentre nel sermone quarto, parlando dei *terribilia signa*, la cornice era fornita dallo stesso *thema*: *Erunt signa in sole, luna et stellis*), e facendo alcuni accenni alla rovina della Chiesa, determinata dal ritorno dei nuovi *iudei* carnali.

La solida strutturazione è inoltre sottolineata dai rimandi interni, non solo il già ricordato sermone terzo dell'Avvento, che preannuncia i successivi sei, ma, ancor di più, negli *exordia* di altri sermoni quali, per esempio, il primo sermone per la seconda

¹⁴² Questo è il numero di quelli ritenuti autentici da RASOLOFOARIMANANA, *Luc de Bitonto OMin.*, p. 245.

¹⁴³ Giustamente Rasolofoarimanana rifiuta l'attribuzione dei *de sanctis* a Luca da Bitonto. RASOLOFOARIMANANA, *Sermons anonymes*, p. 301-372. Non è però chiaro il motivo per cui l'autore inserisca nella raccolta anche sermoni sicuramente bitontini, come alcuni di quelli pertinenti la quaresima, rintracciabili anche nei manoscritti padovani e parigini studiati in questa sede.

¹⁴⁴ Ventinove di questi manoscritti sono stati recensiti da Rasolofoarimanana nel 2004 e, secondo le sue intenzioni, serviranno alla creazione di uno *stemma codicum* per approntare l'edizione dell'opera.

¹⁴⁵ *Quando populo notificatur sui regis adventus sollicite quadri de via per quam venturus est.* (Sch. 2/T1).

¹⁴⁶ Questo tema, tradizionale per il periodo prenatalizio, è poi completato in tutte le altre tre domeniche d'Avvento, come annunciato nel terzo sermone: *Tempus adventus dominici IV dominicis ecclesia celebratur quia quadruplex est adventus Christi. Primus in mundum per carnis assumptionem, Secundus in mentem per gratie infusionem; Tercius in mortem per anime susceptionem, Quartus ad iudicium per meritum discussionem.* (Sch. 4/T1).

¹⁴⁷ *Eo quod in ipsa agitatur de adventu antichristi qui in hoc evangelio nominatur adominatio desolationis ab apostolo vero vocatur. IIThe. (2, 3): Homo peccati et filius perditionis, et ita quattuor denominationibus designatur peccati, enim dicitur antichristus ab anti quod est contra, quasi contrarius Christo, quia sicut apostolus ait adversatur et extollitur supra omne quod quod dicitur Deus autem quod colitur* (Sch. 182/T64)

domenica *post Epiphaniam* (*Dies Epiphaniae quam nuper celebravimus...*), il primo per la quarta dello stesso periodo (*Haec dominica praecedenti respondet, in illa enim mundatur leprosus et curatur paralyticus, in ista vero tumor maris comprimitur*), o, ancora più evidentemente, nelle domeniche dalla ventesima alla ventiquattresima *post Pentecosten*, in cui tutti i sermoni trattanti l'Epistola del giorno e solo alcuni di quelli sul Vangelo, esordiscono:

RIFERIMENTO SCHNEYER	EXORDIUM
171/ T 59: Renovamini spiritus	In superiori epistola egit apostolus de perfectione bonorum, in hac vero epistola agit...
173/ T60 Videte fratres, quomodo caute ambuletis	In superiori epistola egit apostolus de spirituali renovatione, in hac vero hortatur ad studium cautelae
175/ T61 Confortamini in Domino	In superiori epistola egit apostolus de cautela vitiorum, in hac vero instruit de armatura virtutum
176/ T61 Simile est regnum caelorum homini regi, qui voluit rationem ponere	In officio praecedenti dominicae dictum est de impugnatione carnis, in hac vero agitur de impugnatione mundi
177/ T62 Rogo ut caritas vestra	In superiori epistola invitavit nos apostolus ad armaturam virtutum contra impugnationem spiritum malignorum, in hac vero orat praedictas virtutes
181/ T64 Eripuit me potestate tenebrarum	In superiori epistola monuit nos apostolus ad imitationem sui, ut exemplo ipsius spretis carnalibus intremus celestibus...

I testi tratti dall'Epistola del giorno, dunque, in virtù della maggiore libertà lasciata dal thema, formano quasi una serie di capitoli di un breve trattato sui doveri del buon cristiano, indipendenti dal sermone sul Vangelo della stessa domenica, ma legati tra di loro, di domenica in domenica, dai richiami reciproci e dall'argomento scelto.

La sequenza delle festività, così come la struttura del singolo sermone, non è stabile, così non si può trovare una giustificazione unica, esegetica o liturgica, alla scelta dei *themata*.

La mobilità liturgica che caratterizzava i frati minori negli anni di attività di Luca e le poche notizie biografiche di cui si dispone, inoltre, non rendono semplice neppure riconoscere quali siano state le letture effettivamente tratte dalla Messa del giorno e quali no¹⁴⁸, soprattutto quando si guardi ai sermoni basati su brani dell'Antico Testamento.

2.2.3) Il sermone

Anche per quel che concerne il singolo sermone l'instabilità strutturale è piuttosto evidente.

Ciascun testo, infatti, pur presentando le caratteristiche esterne del *sermo modernus*, rivela nello sviluppo dei dettagli la volontà, da parte del bitontino, di piegarne l'ancora fragile struttura alle proprie necessità di predicazione.

Così, per esempio, nel sermone per la festa di San Giovanni evangelista si ha un sermone di tipo moderno:

<i>Cum dederit dilectis suis sompnum</i> (Psal. 126, 2)	
Legitur Exod. XXXVIII quod fecit Moyses labium Eneum cum basi sua de speculis mulierum. Hoc erat lavatorium in quo sacerdotes lavabant manus suas et pedes quando ingressi erant in tabernaculum, in cuius summitate composita erant specula, ut videre possent utrum in facie vel in veste aliquid sordis haberent	PROLOGUS
Cum dederit dilectis filiis suis Tria notantur in verbis istis 1) que sunt bona superne patrie 2) quibus dentur 3) quando	ITERUM THEMA DIVISIONES

¹⁴⁸ Ci ha provato, ma con risultati piuttosto labili dovuti soprattutto al manoscritto preso come base dello studio, RASOLOFOARIMANANA, *La tradition manuscrite*, p. 41 – 42.

1) hereditas Dei	PRIMA DIVISIO
2) Dantur dilectis : 2.1) qui sint dilecti; 2.2) quis sompnus; 2.3) quid premium	SECUNDA DIVISIO
2.1) qui Deum diligunt et mandata eius custodiunt: quattuor genera dilectorum:	PRIMA SUBDIVISIO
2.1.1) incipientes	
2.1.2) proficientes, sulla base di I Thess II (2, 7), che ha nutrix come termine: in nutrice sunt tria: labor, humiliatio et dilectio	
2.1.3) perfecti	
2.1.4) perfectissimi	
(Hos perfectiones vidimus in beato Iohanne qui quadam prerogativa dilectionis dilectus Dei meruit nominari)	
2.2) Qui sit sompnus eorum: mors corporalis ed applicazione a Stefano e contestazione di chi nega la resurrezione di anima e corpo (Aaron e Mosé; Elisabetta e Maria, Pietro e Giovanni)	SECUNDA SUBDIVISIO
2.3) Premium ecclesie, e si torna a hereditas Dei che è propria dei santi e dei martiri che non hanno bisogno del purgatorio, ma c'è chi ne ha bisogno:	TERTIA SUBDIVISIO
2.3.1) qui hedificant aurum, argentum, laborem, pretiosos,	
2.3.2) qui hedificant ligna, fenum, stipulam.	
3) Premium: hereditas, merces, fructus	TERTIA DIVISIO
Eum de nupciis vocando, familiarem se sibi exhibendo, gloriam sue transfigurationis ostendendo, pectus suum in recubitum sivi prebendo, matrem propriam commendando, archana celestia reservando, a dolore mortis extraneum faciendo.	EXPLICIT

Come si nota dalla tabella, il sermone in questione comprende tutte le parti previste per il *sermo modernus*. In questo contesto, due eccezioni, peraltro non rare nei sermoni redatti a tavolino, balzano subito all'occhio: la sostituzione del *prothema* con un lungo

prologo, comprendente anch'esso le proprie divisioni, basate su distinzioni¹⁴⁹ sui termini del versetto scelto e l'assenza sistematica della preghiera finale la quale, peraltro, facilita il collegamento tra i vari sermoni, rendendo più fluida la lettura continuativa del "manuale".

Luca da Bitonto, però, non segue sempre questo schema e numerose sono le eccezioni sono dovute per lo più alla scelta di commentare per intero la lettura evangelica.

E' il caso, per esempio, del sermone per l'Ascensione: *Recumbentibus XI discipulis* etc. (Mar. 16, 14).

Non inserendo alcun prologo, l'autore enuncia l'intenzione di commentare l'intera storia, trattando bevemente il senso letterale del Vangelo:

- 1) *Primo enim Dominus apostolis in cenaculo recumbentibus apparuit;*
- 2) *Secundo eos de incredulitate et duricia increpavit;*
- 3) *Tercio cum eis comedit;*
- 4) *Quarto ad predicandum misit;*
- 5) *Quinto spiritum sanctum promisit;*
- 6) *Sexto foras civitatem eduxit;*
- 7) *Septimo eos benedixit;*
- 8) *Et sic ultimo in celum ascendit.*¹⁵⁰

¹⁴⁹ Secondo Moore "una distinzione fornisce o "distingue" (da cui il nome) i quattro sensi o livelli di significato (letterale allegorico, anagogico, tropologico) di un termine trovato nelle Scritture e per ciascun significato fornisce un'illustrazione scritturale." Richard Rouse ha corretto questa definizione dichiarando che "una distinzione non distingue necessariamente i quattro sensi tradizionali, ma piuttosto tanti quanti piace all'autore, in quanto alcuni sensi concernono molto di più la metafora e la retorica che l'esegesi scritturale" (ROUSE AND ROUSE, *Biblical Distinctions*, p. 28). Sull'argomento è tornato, nel 1982 Louis-Jacques Bataillon (*L'agir humain*, p. 776) "Le distinzioni sono una delle invenzioni dovute al rinnovamento dell'interesse che il panorama ecclesiastico della fine del XII secolo ha portato, soprattutto a Parigi, alla pratica pastorale. Come le si trova presso gli autori più antichi, Pietro Cantore, Alano di Lilla, lo pseudo-Rabano, le "distinzioni" sono prima di tutto un inventario, più o meno ben classificato, di differenti sensi delle parole della Bibbia, ma già Alano non esita a far uso per una spiegazione di citazioni tratte da autori cristiani o anche profani. In seguito le "distinzioni" hanno teso sempre di più a divenire dei dizionari biblici e teologici per l'uso dei predicatori .

Per quel che concerne la microstruttura del testo, la definizione certamente più esauriente è stata fornita da Gilbert Dahan, il quale sostiene che una distinzione si può schematicamente rappresentare come un ab+ac+ad+ae+ etc., il che viene a significare che un elemento a presente in un versetto richiama più versetti diversi ma contenenti il medesimo elemento e il cui insieme contribuisce alla spiegazione del versetto iniziale. Essa viene utilizzata quasi esclusivamente per spiegare il senso spirituale del testo. (DAHAN, *L'exégèse*, p. 135-138).

¹⁵⁰ App. I, p. 62.

La storia, pur introdotta, è trattata brevemente e per punti, in quanto si ritiene già nota al lettore. Essa viene comunque scritta, in quanto serve a suggerire delle possibili divisioni del testo.

Questo modo di trattare il senso letterale differenzia molte volte Luca da Bitonto da Antonio in quanto, se quest'ultimo sceglie di trattare la storia delle letture del giorno, lo fa preferibilmente attraverso la prima lettura (AT), e la tratta ampiamente. Luca, invece, pur accettando l'abitudine di raccontare per esteso il racconto, predilige il Vangelo, lo tratta comunque brevemente, e lo fa quasi esclusivamente in occasione delle feste maggiori.

Nel fornire le divisioni principali del sermone, poi, l'*Apulus* non si serve in questo caso di *distinctiones* preferendo usarle, ampiamente, a un livello diverso del sermone. Qui infatti esse (*Homo*, principalmente) si collocano in seconda posizione rispetto alla trama principale, e non vengono dunque ad essere necessarie per lo sviluppo stesso del pensiero.

Il bitontino invece, più che Antonio, utilizza costantemente una serie di termini segnaletici (*Primo, secundo, id est, vel, unde*) sconsigliati dalle *Artes Praedicandi*, ma utili per la memorizzazione del testo, riservandoli peraltro ai punti più importanti del discorso.

Ancora, e questo più importante e peculiare, anche il Bitontino, come Antonio, usa di preferenza la concordanza con le letture del giorno, venendo così ad utilizzare, all'interno di questo sermone e spesso in forma implicita, il capitolo primo degli Atti, l'ultimo capitolo di Luca, e Osea, mentre commenta per intero e passo per passo la lettura del Vangelo, in questo caso Matteo 16. Questa caratteristica si ritrova anche nei sermoni più "regolari" e si può già anticipare che tale tipo di concordanza, che collega tra di loro i diversi elementi della liturgia, accomuna tutti gli autori italiani e li differenzia dai propri confratelli francesi o tedeschi.

Luca però, a differenza di Antonio e degli altri autori, non struttura su questa base il sermone, il quale finisce per sembrare più disordinato di quello del Santo, preferendo invece inserirvi le varie citazioni senza esplicitare la propria fonte. Usualmente, infatti, si trovano riferimenti impliciti all'intero brano del Vangelo, della lettera, che spesso è al centro del commento, della lettura dell'Antico Testamento e dell'Introito, il quale risulta usualmente individuato o da un *sicut cantat Ecclesia* o dalla citazione al Salmo di riferimento.

Egli inoltre dimostra una forte attenzione per i segni liturgici delle principali festività di cui si viene occupando e così, anche in questo sermone, non manca l'accenno, e la relativa spiegazione, ad una processione che si svolge portando il crocefisso fuori dalla Chiesa e facendo rientrare la sola croce, e spiega anche il perché sia stata scelta questa domenica per tale manifestazione devota¹⁵¹.

Altrove invece si ricorda il perché la Chiesa decise in origine di festeggiare la festa del protomartire Stefano il giorno dopo la Natività¹⁵², oppure il motivo per cui la Chiesa canta sette determinate antifone nei giorni di Avvento¹⁵³.

Parimenti il bitontino si dimostra attento all'insegnamento dei principi etici, per fissare i quali egli fa ricorso ad una serie di espedienti mnemonici comuni all'epoca. Un esempio lo si trova nell'utilizzo dell'immagine delle dita della mano:

Quinque digiti sunt quinque discretiones.

1) *Prima est inter licitum et illicitum, de qua I Cor. VI (6, 12) Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt ;*

2) *Secunda est inter expediens et non expediens, de qua Isa. III (Tit. 3, 8). Hec inter bona et utilia.*

3) *Tercia est inter ordinatum et inordinatum, quia proprie est per caritatem, de quo Cant. III (2, 4): Ordinavit in me caritatem, id est dedit mihi caritatem, secundum quam ordo est ad finem et ad diligendum.*

4) *Quarta est inter oportunitum et inoportunitum quoad tempus, quia adest oportunitum in uno tempore quod non est in alio. Unde Eccle. VIII (8, 6): Omni negotio tempus est et oportunitas.*

5) *Quinta est inter moderatum et imoderatum, de qua Iac. III (3, 17): Sapientia que desursum sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequid consistere rectum¹⁵⁴*

¹⁵¹ *In primitiva autem ecclesia hec processio fiebat in Quinta feria, quia tunc eque sollempnis erat pro veneratione ascensionis, sicut prima pro reverentia resurrectionis, sed supervenientibus sanctorum sollempnitatibus, quia onerosum erat celebrare tot festivitates, institutum est hoc, ut hec processio fieret in die Dominicalis. (Sch. 116/T36)*

¹⁵² *Non enim creditur hodie fuisse transitus beati Stephani, immo in die quo celebratur nec in die cretina (?) beati Iohannis, immo in die quo nativitas precursoris, sed ecclesia in ordinatione istarum festivitatum vult assignare tria genera martirum qui nato regi diversis temporibus militarent vel militaverunt (Sch. 23/S9).*

¹⁵³ *Horum suspiria representat ecclesia, in septes sollempnibus antiphonis que cantantur ante festum nativitatis, in quibus tanguntur cane, quare tria ardentur adventum Christi desiderabant (Sch. 9/T3).*

¹⁵⁴ *In dominica infra octava Epiphannie, Obsecro vos per misericordiam Dei etc. (Rom. 12, 1), Sch. 40/T11, B ff. 39va-40va. L'elenco proposto sembra rielaborare le parole di Riccardo di San Vittore (RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, Adnotatio in Psalmum CXLIII, col. 381, forse mediato da qualche strumento (florilegi, summae o raccolte di distinctiones) che potrebbe aver contribuito alla sistemazione in forma mnemonica del testo vittorino.*

Oltre a queste peculiarità, l'*Apulus* mostra molti segni di innovazione, abbastanza almeno da aver fatto ritenere a qualcuno che egli si fosse formato a Parigi, cosa che si può escludere invece rapidamente, e la genesi dell'errore è anche stata ben spiegata.

Gli *exempla*

Innanzitutto, Luca utilizza molti *exempla*, anche piuttosto lunghi, e li pone spesso in prima posizione, mentre la moda di allora, dettata dai sermoni di Jacques di Vitry, li ponevano in ultima istanza¹⁵⁵, cosa che invece capita raramente nell'*apulo*. Incuneati in posizione strategica nel testo, essi sono introdotti per rendere più vivaci le denunce contro i vizi della società¹⁵⁶ esposti nella trattazione principale o per esaltare le virtù dei buoni cristiani, impersonati per lo più dai santi padri della tradizione.

La collocazione in una fase piuttosto remota del francescanesimo e la mancanza di riferimenti, da parte di Luca, alle possibili raccolte da cui egli avrebbe potuto attingere per i propri racconti non rendono certamente semplice discernere ciò che derivò al bitontino da una fonte, scritta o orale, e ciò che egli stesso poté ricavare dalla propria esperienza, rielaborato letterariamente ad uso e consumo dei propri confratelli¹⁵⁷.

Più interessante ancora, in quanto meglio inserita nella macrostruttura – sermone, è la *similitudo*. Essa, di cui Luca da Bitonto si serve continuamente, seguendo quindi i dettami della tradizione, può nel corso del testo non solo formare una *subdivisio* relativamente autonoma nel testo principale, ma anche costituire, grazie ad una lettura anagogica del *thema* iniziale, l'intera predica, in cui l'autore è libero di inserire *exempla*, digressioni storiche o altri elementi.

A tal proposito, di particolare rilievo per gli studiosi di quest'opera si sono dimostrati i sei sermoni contenenti passaggi o *exempla* su san Francesco¹⁵⁸. Tali riferimenti, non tutti riconducibili a fonti note, anche a causa della loro brevità, non si

¹⁵⁵ cfr. MUESSIG, *Jacques de Vitry's Sermones*, p. 61- 82.

¹⁵⁶ MORETTI, *Luca Apulus*, p. 132.

¹⁵⁷ MORETTI, *Il mondo animale*, p. 23 – 24; IDEM, *I sermoni di Luca da Bitonto*, p. 49 – 69; IDEM, *Ridere nella Chiesa*, p. 15 – 21.

¹⁵⁸ Rasolofarimanana ha giustamente escluso dall'elenco il sermone pubblicato da Moretti (*Luca Apulus*, p. 190 – 196) inerente alla *feria sexta post Dominicam de Passione Domini* (Domine, omnes qui te derelinquunt). Lo studioso pugliese, seguendo l'incunabolo da cui trascrive i propri testi, ripete un errore della fonte, sciogliendo un'abbreviazione di Furseus (abate di Lagny) con Franciscus. RASOLOFARIMANA, *La tradition manuscrite*, p. 40 – 41.

possono ricondurre comunque per intero alla forma esemplaristica, come si vede nella tabella seguente:

	EXEMPLUM	FONTE
1 ¹⁵⁹	<p>Has humilitates ostendit in se beatus Franciscus.</p> <p>1) Prima in exprobatone qua faciebat sibi exprobari a fratre quando ab aliquo laudabatur</p> <p>2) Secunda in habitus paupertatis assumptione quando adhuc secularis in ecclesia beati Petri Rome cum aliquibus pauperibus mendicavit.</p> <p>3) Tertia in sui vilificatione quando fune ad collum ligato precepit se trahi per civitatem Asiscii eo quod infirmus comederat carnes.</p> <p>4) Quarta in obedientia subditorum quia quocumque ibat soto intineris obedire volebat,</p> <p>5) Quinta in corporis maceratione quia postquam religionis assumpsit habitum carnis continuum subdit cruciatus.</p> <p>6) Sexta in obsequio leprosororum quorum ulcera lavabat et famem extinguebat.</p> <p>7) Septima in perpensione dolorum circa ultimum vite sue a Domino, ut sicut interrogatus respondit quodcumque aliud igitur martirii sibi fore levius extimaret.</p>	<p>ASSENTE</p> <p>(può essere una parafrasi di Celano, <i>Vita Prima</i>, 32, p. 26¹⁶⁰)</p> <p>THOMAS DE CELANO, <i>Vita Prima</i>, 52, p. 40</p> <p>THOMAS DE CELANO, <i>Vita Secunda</i>, 151, p. 218.</p> <p>THOMAS DE CELANO, <i>Vita Secunda</i>, 115, p. 198.</p> <p>THOMAS DE CELANO, <i>Vita Prima</i>, 16, p. 16</p>
2	<p>Quidem in sexta, scilicet in iuventute; quando in centro sol figitur, id est plenitudo roboris solidatur, sicut Beatus Franciscus, de quo Eccli. X (11, 9): <i>Letare iuvenis in adolescentia tua</i>, scilicet in renovatione hominis interioris.¹⁶¹</p>	<p>ASSENTE</p>

¹⁵⁹ PICE, *I Sermones LXXVI e XXXI*, p. 72 – 75. Il testo è stato verificato anche sui manoscritti consultati per le altre trascrizioni.

¹⁶⁰ Ci si riferisce all'edizione delle Vite Contenute in *Analecta franciscana*, X, utilizzate al posto di quelle edite nelle *Fontes Franciscani* in quanto corredate di un Lexicon che permette la ricerca per lemmi all'interno del volume.

¹⁶¹ *Dominica in Septuagesima, Simile est regnum celorum homini patrifamilias*, Sch. 52/T16. App. 1, p. 50 – 62.

3	<p>Tales rei sunt mortis Christi. Non sicut actores vel factores vel ministri mortis illius, sed sicut contemptores qui sacramentum redemptionis in se evacuunt et celesti benedictione se fraudant. tempore namque beati Francisci, cum domina pietas prima ordinis nostri iaceret fundamentum, quidam de fratribus redire ad seculum temptabatur accedens ad beatum Franciscum et rogare cepit ut a religionis vinculo solveretur, eo quod nulla ratione poterat in ordine permanere. Cui cum beatus pater nec posse nec velle facere responderetur, ad dominum Hostiensem accessit et ab eo simile responsum accepit. Videns autem quod super hoc dispensationem optinere non requiret, spiritu temptationis impulsus, dedit in commotionem pedes suos. Cumque paululum descendisset quidam sibi iuvenis obviavit et ab eo quo tenderet reconsvit, cui cum furiosa voce diceret: Quod ad te defectu meo latus exhibuit, manus extendit in quibus vulnera quasi recencia cruoris non modicum effundebant. Et adiecit: tu vulnera mea renovas, tu me iterum crucifigis! Quo viso, partiturus ille ad pedes eius cum lacrimis se proiecit, fugerat ab eius, oculus est elapsus. Tunc ad beato Francisco rediens visa per ordinem retulit et usque in finem vite sue devotus in religione permansit.¹⁶²</p>	<p>L'episodio pare essere un <i>leit motiv</i> dell'esemplaristica relativa a frate Francesco, soprattutto per quel che concerne la prima parte del testo. Non è però stato possibile individuare una fonte unica per l'<i>exemplum</i>.</p>
4	<p>Idem fecit beatus Franciscus qui precepit yrundinibus ut silerent dum ipse proponeret verbum Dei, et continuo siluerunt.¹⁶³</p>	<p>THOMAS DE CELANO, <i>Vita Prima</i>, 59, p. 44 - 45.</p>
5	<p>Servus iste proprie potest intellegi beatus Franciscus qui fuit fidelis servus et prudens. Servus autem dicitur a servando, et Dominus conservavit beatum Franciscum. ut per eum multi convertentur ad Dominum, Unde Isa. XLII (): Ego Dominus apprehendi manum tuam educendo de seculo sicut legitur de Loth</p>	

¹⁶² Sch. 57/T18: *Dominica I Quadragesime*. B f. 57rb.

¹⁶³ Sch. 91/T28: *Dominica in Passione*. B 106ra.

	<p>Gn. XIX (19, 16): Dissimulante illo ex tunc apprehenderunt angeli manum eius, et servavi te, in temptatione, et dedi te in fedus populi (Isa. 42, 6) ut exemplo tuo peccatores convertantur ad penitentiam, in lucem gentium, ut ignorantes illuminares per predicationem, ut aperires oculos cecorum, per miraculorum coruscationem. Dicitur et servus a serviendo, et ipse fideliter servivit Deo sicut legitur de Ioseph, Gn XXXIX. Nec quicquid aliud noverat nisi panem quo vescebatur. Panis suum cibum eius fuit impletio voluntatis divine. Unde potuit dicere illud Io. VI (4, 34): Meus cibus est, ut faciam voluntatem patris mei etc. Noluit quoque contingere uxorem Domini sui, id est gloriam Dei, dicens: nec ququam est quod non in mea potestate sit preter te que uxor eius es, sicut est vir qui celat uxorem propriam, ita et Deus gloriam suam. Unde ait Isa. XLII (42, 8): Gloriam meam alteri non dabo. Hanc beatus Franciscus modis omnibus fugiebat et licet esset toti mundo mirabilis se vilem et contempnibilem reputabat. Que virtus magna et rara est.¹⁶⁴</p>	NON REPERTUS
6	<p>Ut sit moneta legitima que recipiatur in regno ecclesie triumphantis, quia sicut dicitur Act. XIV (14, 21): Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei. Talis moneta fuit beatus Franciscus qui vere dicere potest Stigmata Domini Iesu in corpore meo porto (Gal. 6, 17).¹⁶⁵</p>	THOMAS DE CELANO, <i>Vita Prima</i> , 53, p. 40

Nei sette casi rilevati solamente tre sono veri e propria racconti (3, 4, 5), mentre gli altri, pur introducendo elementi relativi alla vita e alle virtù dell'Assisiata (1), si inseriscono nella trama del testo solamente come termini di riferimento a determinate virtù (6, 2, 1), quali la povertà e l'umiltà.

¹⁶⁴ Sch. 133/T42.

¹⁶⁵ Sch. 168/T62. *Dominica XXII Post Pentecosten*. B 206ra.

Cercando delle tracce di un nucleo originario del patrimonio francescano nei *sermones Narraverunt*, si rivelano certamente più interessanti le scelte di vocabolario dell'*Apulus* relativamente a questioni come la *paupertas*, il rapporto con la natura, la *cura animarum*¹⁶⁶. Pur non essendo infatti possibile riferire esplicitamente a qualche fonte francescana le argomentazioni addotte nei sermoni, la lettura mostra una patina di francescanità nelle parole riservate alla *paupertas*, ai *pauperes*, all'*humilitas* (poco più sopra, nella riga 4 della tabella si è riportato il termine *domina pietas*, ma nei sermoni si ha anche *domina humilitas*), all'obbedienza o alla predicazione.

In almeno un sermone, poi, quello per la prima domenica dopo Pasqua¹⁶⁷, l'autore riecheggia apertamente le *Laudes Creaturarum*, pur se rielaborato in forma dotta:

Tria sunt genera datorum.

1) primum extrinseca bona, scilicet temporalia, quia dat nobis panem ad vescendum. Ecce primum feudum quod tenemus a Deo in passu elementorum. Terra namque ministrat nobis alimenta, in frugibus fructibus et animalibus, aqua potum ministrat lavacrum et diversa genera piscium, aer prebet vitalem flatum et omne genus avium ad nostrum mittit obsequium. Celum prebet in die lucem ad vigilandum, tenebras in nocte ad dormendum pariter quique gratas vicissitudines parum ut allevet fastidium. Vide quantum teneris servire Deo pro tali feudo!

2.2.4) Le fonti

Si è accennato precedentemente alla varietà di fonti utilizzate dall'*Apulus* nella propria raccolta¹⁶⁸. Esse, talmente numerose da confondere talvolta il lettore, variano per forma (citazioni dirette, indirette, semplice ricordo di posizioni teologiche) e per importanza, spaziando dai Padri, Girolamo e Agostino *in primis*, agli autori di storia antica, ai moderni.

Se tra le autorità patristiche latine si registrano i nomi più diffusi: Agostino, Ambrogio, Anselmo (le cui opere sono ricordate espressamente), Beda, Bernardo, Girolamo, Gregorio, papa Leone Magno, Massimo di Torino e Ugo di San Vittore, tra i padri greci spiccano, per ampiezza d'uso, Eusebio di Cesarea, Giovanni Crisostomo, Giovanni Damasceno Gregorio Nazianzeno. Al contrario, sono scarsi o addirittura

¹⁶⁶ Uno studio approfondito sul vocabolario "francescano" di Luca da Bitonto resta ancora da fare.

¹⁶⁷ *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis* (Iac. 1, 17) (Sch. 102/ T29).

¹⁶⁸ MORETTI, *I sermoni*, p. 40 – 41. L'autore però qualche volta confonde l'oggetto di un *exemplum* con il nome di una fonte, come accade con l'abate Guthlac, San Benedetto, Santa Scolastica o altri.

assenti riferimenti a padri di norma largamente utilizzati dai sermonari, quali Basilio, Boezio, Cassiodoro e Rabano Mauro. Anche gli autori antichi trovano spazio nei *sermones Narraverunt*, in cui vengono citati espressamente si trovano Aristotele, ancora ricordato prevalentemente per un suo *Liber animalium* e un *Liber de rerum natura*, Ovidio, Platone e Seneca.

L'*Apulus*, inoltre, dimostra una buona propensione per gli aneddoti storici¹⁶⁹, spesso tratti da Agostino o Gregorio, ma anche dal *Liber Pontificalis*, dalle *Vitae Patrum* o da qualche florilegio estrapolato da Valerio Massimo. E' già stata da altri rilevata la presenza di una buona messe di informazioni storiche sul popolo ebraico o sulla Palestina, ricavate non, come si è voluto credere¹⁷⁰ da Giuseppe Flavio, bensì o dal cosiddetto *Hegesippus*, un compendio latino del *De bello Iudaico* molto noto nel XIII secolo, o, ancor più semplicemente, dall'*Historia Scholastica* di Pietro Comestore, da cui già Antonio aveva tratto informazioni sulla storia e la geografia ebraiche per i propri sermoni.

Tra i moderni, invece, almeno due autori attirano l'attenzione dello studioso. Si è infatti già rilevato come Luca abbia fatto uso delle *Postillae* di Ugo di Saint Cher, il cui commento in alcuni casi segue letteralmente¹⁷¹. Il primo problema relativo al rilevamento di questo genere di citazioni è dato dal fatto che nel corso del proprio scritto, Luca tace la fonte dei propri riferimenti, non evidenziandoli neppure a livello lessicale, di modo che questi prestiti risultano perfettamente integrati nella trattazione. Il secondo invece nasce dalla mancanza di un'edizione critica del testo di Ugo, per il quale è ancora necessario rivolgersi alla fallace edizione settecentesca o a qualche incunabolo, il che, evidentemente, rallenta e rende difficile il reperimento dei passaggi.

Un altro autore moderno, più semplice da individuare in quanto il suo nome compare più volte ed esplicitamente in diversi sermoni, è Gioacchino da Fiore. Nei *Sermones Narraverunt* vengono riprese le posizioni dell'abate calabrese, ma spesso si tace l'opera da cui esse vengono attinte. Solamente in un caso, peraltro nello stesso *Sermo in Festo Sancti Iohanne evangeliste*, si trova:

Ioachim vero asserit hoc: Deum fecisse in designationem vite anime post separationem a corpore. Ait enim in principio Apoc.: «Factus est homo in animam viventem sed incipientibus

¹⁶⁹ MORETTI, *Luca Apulus*, p. 115 – 118.

¹⁷⁰ MORETTI, *Luca Apulus*, p. 118.

¹⁷¹ RASOLOFOARIMANANA, *Luca da Bitonto e Servasanto da Faenza*, p. 239 – 252, ha messo in evidenza un caso di citazione dalle *Postillae* pubblicando il sermone per la Domenica seconda dopo Pentecoste.

hominibus mori multi oppinati sunt non esse vitam anime post separationem a corpore, quia vero homo constat ex carne et anima ut ostenderet misterii animam immortalem»¹⁷²

Lo studio di questa citazione rende possibile l'individuazione della fonte in un prestito, peraltro non letterale, tratto dalla fine del *Liber Introductorius (sive Praephatio)* dell'*Expositio in Apocalypsim*¹⁷³.

Un altro passaggio, piuttosto lungo, tratto certamente da una qualche opera del fiorentino o di un allievo diretto, è presente nelle ultime battute del sermone per i santi innocenti¹⁷⁴. Esso riferisce una profezia relativa agli avvenimenti degli ultimi tempi la quale, d'altronde, risulta aggiornata a un'epoca successiva alla morte dell'abate in quanto, nella *sexta persecutio*, sembra di poter ravvisare un qualche riferimento che potrebbe fornire un'identificazione dell'imperatore Federico II con l'Anticristo, operata non esplicitamente, ma seguendo l'esegesi messa in atto in altre opere da Gioacchino¹⁷⁵. La non autenticità dell'attribuzione della profezia, però, è resa incerta dalla presenza, all'altezza della *quinta persecutio* di:

Amara siquid fuit in vece martirum, amarior in conflictu hereticorum, amarissima in persecutione florum/florensium fratrum. Hic designata est in persecutione chaldeorum qui gravius ceteris afflixerunt iudeos, ita et paucos relinquerent in Iudea, quos non transferrent in Babilonem. Et nunc pauci evadunt qui non ducantur in confusione viciorum¹⁷⁶

Tale testo, presente nella maggior parte dei manoscritti presi in esame, non trova però una conclusione omogenea in quanto, per esempio, nel ms. Padova, BA 417 e negli altri codici patavini esso si interrompe a questo punto, mentre il ms. Assisi, Biblioteca Comunale 529, aggiunge, rendendo questo punto omogeneo rispetto ai precedenti:

¹⁷² App. I, p. 32.

¹⁷³ Si ringrazia Valeria de Fraja per l'aiuto nell'individuazione del testo.

¹⁷⁴ cfr. App. I, p. 42 – 48.

¹⁷⁵ Nell'ambito pseudo gioachimita ci sono le *Praemissiones*, il cui ms. più antico sin qui noto è datato alla metà del sec. XIII; Enrico (curiosamente E. I, il Santo, come ha dimostrato Patschowsky) è rappresentante delle vessazioni ai danni della Chiesa fatte dai re teutonici; la settima testa del drago dei vari *Libri figurarum* di Gioacchino è identificata espressamente in quest'operata con Federico II. Nel cosiddetto LIBER DE ONERIBUS PROPHETARUM COMPOSTO VERSO IL 1255-56 ci sono riferimenti a Federico come precursore dell'anticristo ed anche alla funzione dell'ordine minoritico. Per questo in sintesi vedi HOUBEN, *Federico II*, p. 142-145, e in particolare per Enrico: PATSCHOWSKY, *Der heilige Kaiser Hieinrich*, p. 291-322.

¹⁷⁶ App. I, p. 46.

Huius caput fuit Henricus primus imperator Theotonicorum et successores sorores ipsius, quod deterius gentibus auferre quesierunt ecclesie libertatem

A questo punto degli studi, però, non è ancora possibile determinare quale delle due testimonianze sia quella più coerente con le intenzioni dell'*Apulus*.

Esplicitamente, dunque, il nome di Gioacchino è chiamato in causa esclusivamente per ricordarne le profezie o le posizioni relative alla Resurrezione finale, mentre la sua esegesi sembra insinuarsi più profondamente nel tessuto dell'esposizione bitontina.

Certamente infatti egli conobbe, e non solo superficialmente, il metodo esegetico messo in atto da Gioacchino da Fiore al momento di trattare le età della storia, non solo attingendo da esso i termini per le proprie *divisiones*, ma, soprattutto, facendo proprio l'uso della concordanza tra accadimenti degli ultimi tempi e Antico Testamento¹⁷⁷, realizzata, per esempio nel già citato sermone per i santi innocenti o nel sermone per la *Dominica XXIV Post Pentecosten*, oltre che all'inserimento, non sistematico, di riferimenti alla teoria sabbatica¹⁷⁸.

Più problematica invece sembra essere l'accettazione da parte di Luca da Bitonto di altri concetti riconosciuti come predominanti nel pensiero gioachimita, quali il rilievo positivo dato ai giudei¹⁷⁹ e la posizione di primo piano riservata a San Giovanni. Se per quel che concerne il primo punto si può affermare con sicurezza che l'*Apulus* non condivise in modo assoluto la visione di Gioacchino, ricordando sempre che gli ebrei sarebbero non solo infedeli, ma soprattutto coloro che rifiutarono il messaggio del Cristo, e facendo solo timidi accenni ad un loro ruolo positivo, legato principalmente alla possibilità che essi si convertano alla fede cristiana negli ultimi tempi, per quel che concerne San Giovanni, la cui figura assume una rilevanza unica nel panorama dei sermoni dei primi frati minori, il problema è dato dalla non facile ricostruzione del complesso delle fonti usate dall'*Apulus*. San Giovanni, infatti, in quanto scrittore

¹⁷⁷ LERNER, *Refrigerio dei santi*, p. 33; REEVES–HIRSCH-REICH, *The Seven Seals*, p. 211 – 274; REEVES, *How original*, p. 51 – 52.

¹⁷⁸ *Sanctificatur autem per observationem quietis spiritualis, per abnegationem proprie voluntatis, per studium spiritualis delectationis, per munditiam mentis et corporis, per glorificationem auctoris, per restrictionem concupiscentie carnali, per custodiam oris. Hec sunt septem bona quibus vacare debent religiosi, ad quos proprie spectat sanctificatio sabbati, et notatur per ordinem. Isa. LXVIII (58, 13): Si averteris a sabbato pedem tuum facere voluntatem tuam in die sancto meo et vocaberis sabbatum delicatum. Ecce triplex premium illorum qui sanctificant sabbatum: delectatio, exaltatio et hereditas. Delectationem merentur propter carnis macerationem. Exaltationem propter voluntariam subvectionem. Hereditatem propter voluntariam paupertatem.* (Sch. 182/T 64: A 302va)

¹⁷⁹ Si pensi al capitolo primo dell'Introduzione all'Apocalisse (GIOACCHINO DA FIORE, *Introduzione*, in particolare p. 42 – 45) oppure all'*Exhortatorium Iudeorum*, basato interamente su questo tema. Si veda anche l'introduzione di Lerner a *La festa di Sant'Abramo*.

dell'Apocalisse, ebbe durante tutto il Medioevo un ruolo importantissimo nello sviluppo esegetico, ampliato ulteriormente da Gioacchino proprio in virtù della sua visione della storia.

Si trovano così in Luca da Bitonto affermazioni quali:

Vidit illum quem diligebat Iesus stantem. Diligebat et alios, sed istum potius, quia virgo est electus ab ipso, virgo in eum permansit. Unde ei matrem primam commendavit. In quo privilegio dignior est Petro cui ecclesia commendatur. Unde Bernardus: «Petro commendatur ecclesia, Ioanni Maria: illi tumultuosa negotia, huic negotia sed quietia; illi atria et vestibulum et altaria sanguinum, huic commendatur altare incensi et sancta sanctorum. Ad culmen ministerii sui nullus secum admittitur. Solus illi assistit propitiator. Solus illud vas aureum continens manna», id est diem legis scrinium pontifex destinatus observat.

Secundum est privilegium sapientie singularis quod notatur ibi: Qui et recumbit in cena super pectus eius, id est inclinatus ante pectus illius non solum materialiter sed spiritualiter. Unde tunc ceteris habundantius de ipso sacro dominici pectoris fonte potavit. Et immo evangelium scripsit in quo divinitatis excellentiam sublimius contemplatus ad celum cum Deo volat. Inde est quod in figura quattuor alium volanti aquile comparatur.

Tertium est privilegium familiaritatis quod tangitur ibi.

In questi casi la mescolanza di riferimenti rende difficile individuare la tradizione da cui l'*Apulus* attinse.

Luca da Bitonto, comunque, fece un uso che potremmo definire tradizionale del patrimonio esegetico derivantigli dalle opere di Gioacchino¹⁸⁰, il che gli evitò probabilmente di essere tacciato da Salimbene come gioachimita.

2.2.5) Argomenti trattati nella raccolta

Certo gli scritti dell'*Apulus* rivelano diversi spunti di interesse.

Abbiamo fino ad ora fatto un panorama sulla struttura e sulle fonti, ma anche a livello contenutistico essi si rivelano decisamente ricchi.

Per quel che concerne la Chiesa dei suoi tempi, in particolare, si può fin d'ora anticipare che Luca espone problemi e dottrine soggette ad un vivace dibattito. Il destino delle anime nel purgatorio, l'ordine degli stati, l'impellenza della fine dei tempi, la predicazione degli eretici, la centralità della chiesa romana in quanto portatrice della

¹⁸⁰ Per esempio nel *sermo Erunt signa in sole, luna et stellis*. (Sch. 5/T1), cfr. App. I, p. 4 – 12.

retta fede trovano spazio, come si vedrà in seguito, nelle pagine scritte dal bitontino il quale riesce a fuggire almeno in alcuni momenti dallo stereotipo delle accuse ai vizi dei prelati presenti in gran quantità in tutti i sermonari dell'epoca.

Ogni affermazione del da Bitonto, però, è marcatamente subordinata ad una visione escatologica complessa, in cui la venuta dell'Anticristo, sentita come molto prossima, fa da spartiacque tra i tempi dei santi del passato, le tribolazioni del presente e le gioie del futuro.

Ma prima di passare, nella seconda sezione di questa tesi, ad analizzare i contenuti ecclesiologici dei singoli testi, procediamo a introdurre gli altri autori presi in esame.

2.3) Sovramonte da Varese

Poco più giovane di Luca da Bitonto fu il meno noto Fra Sovramonte da Varese, probabile autore di una breve raccolta di sermoni *super evangelium in circulum anni*.

2.3.1) Biografia

Secondo il Sevesi, egli avrebbe ricoperto la carica di ministro provinciale della Lombardia dopo Antonio, cioè dal 1230¹⁸¹. Questa notizia, però, tramandata dagli storici dell'Ordine dal XVI secolo in poi, è stata recentemente messa in dubbio dal Lucioni. Lo studioso preferisce non dare per assodata una notizia della quale non si è ancora riusciti ad avere alcun riscontro documentario¹⁸².

È sicuramente merito di Antonio Rigon¹⁸³, identificare l'autore dei 56 sermoni conservati presso la Biblioteca Universitaria di Pavia con quel *frater Supermons* presente a Padova nel 1229 alla stesura del testamento di un notaio cittadino¹⁸⁴. Poco dopo l'uscita del saggio dello studioso padovano, Alfredo Lucioni è riuscito ad aggiungere altri dettagli alle scarse notizie relative alla vita del frate. Egli infatti ha identificato il predicatore con quel *frater Supermons de Busti presbiter de fratribus minoribus*, ricordato in qualità di testimone nel testamento di *Umilia de Donatio*, rogato

¹⁸¹ SEVESI, *Almae minoriticae*, p. 9; IDEM, *I ministri*, p. 140-141.

¹⁸² LUCIONI, *La società varesina*, p. 550.

¹⁸³ RIGON, *La fortuna dei "Sermones"*, p. 74-75. Oltre a questo contributo del Rigon, si veda anche ALBERZONI, *I Francescani milanesi*, p. 32.

¹⁸⁴ RIGON, *I laici nella chiesa padovana*, p. 48.

nel 1255 a Biumo Inferiore, una località prossima a Varese, ed averlo dunque ancorato alla realtà varesina¹⁸⁵.

Sovramonte, però, ha lasciato altre e più sicure tracce di sé soprattutto in virtù dello "scontro" che egli ebbe, in qualità di *fratrum Minorum in Lombardia minister* sia con il legato apostolico Gregorio da Montelongo, sia, soprattutto, con il suo confratello Leone da Perego, arcivescovo di Milano, nel 1242¹⁸⁶, quando scrisse al papa, o alla curia romana al fine di poter esercitare la propria autorità sui frati senza dover soggiacere alle richieste del legato papale a Milano Gregorio di Montelongo, come invece tentava di imporre l'arcivescovo della città.

Dopo questa data non si hanno altre notizie del frate, ed il Lucioni azzarda l'ipotesi che egli si sia ritirato presso il convento di Biumo Superiore, tornando quindi nella propria terra d'origine¹⁸⁷, cosa che risulterebbe invece piuttosto strana se si guardano i sermoni, scritti non prima della seconda metà degli anni '40 in un ambiente molto più simile alla grande ed eretica Milano che a una terra del contado.

2.3.2) Opera

Una prima panoramica dell'opera attribuita a Sovramonte, in relazione con i *Sermones* antoniani, è stata di recente tracciata nel 1998 da Antonio Rigon¹⁸⁸, il quale ha giustamente riconosciuto in essi uno "specchio delle tendenze, manifestatesi attorno agli anni trenta tra i frati Minori, a superare posizioni di pura e semplice testimonianza evangelica"¹⁸⁹ a favore di una pastorale volta all'ammaestramento dell'ascoltatore.

Il manoscritto conservato nella biblioteca universitaria di Pavia, fondo Aldini 173, attribuisce a Sovramonte una serie di 57 sermoni, presenti senza attribuzione di paternità, in una copia più tarda, anche nell'ultima parte del manoscritto parigino Mazarine 1043, contenente anche un testimone del quadragesimale e del mariale composto da Iacopo da Benevento e una raccolta anonima di sermoni in latino e francese.

¹⁸⁵ LUCIONI, *La società varesina*, p. 493-602: p. 551.

¹⁸⁶ ALBERZONI, *Francescanesimo a Milano*, p. 175; EADEM, *Leone da Perego*, p. 50-51. Su Leone da Perego vedano i contributi agli atti del Convegno sui vescovi mendicanti, in particolare: RIGON, *Vescovi frati*, p. 22; PASZTOR, *I pontefici romani*, p. 32; ANDENNA, *I primi vescovi*, p. 73 – 77;

¹⁸⁷ LUCIONI, *La società varesina*, p. 551.

¹⁸⁸ RIGON, *Dal libro alla folla*, p. 74-88.

¹⁸⁹ RIGON, *Dal libro alla folla*, p. 82.

Nonostante non vi siano altre tracce per attribuire con certezza questi *sermones per circulum anni* al frate varesino, la lettura del testo non fornisce giustificazioni per cui essa non sia attribuibile a lui o a qualcuno che potesse operare nello stesso ambiente.

I 57 sermoni¹⁹⁰, tutti domenicali e basati sul Vangelo del giorno¹⁹¹, sono in effetti costruiti in maniera abbastanza semplice e dimostrano una visione ancora piuttosto prematura della tecnica del *sermo parisiensis* che stava allora entrando in voga. Nonostante questo, come accaduto per i *Sermones Narraverunt*, non tutti presentano le stesse caratteristiche compositive.

Almeno due di questi testi sembrano, infatti, difficilmente riconducibili alla stessa mano che redasse il corpus.

Il primo di essi, il sermone per la *Dominica in Septuagesima*¹⁹², si basa, unico caso, sull'epistola del giorno, *Nescitis quod hii qui in stadio currunt, omnes quidem currunt sed unus accipit bravium* (ICor 9, 24), e presenta una struttura piuttosto anomala nella raccolta non procedendo, come altrove, alla spiegazione dell'intera lettura evangelica, ma preferendo spiegare la sola pericope scelta¹⁹³ e non legando il proprio testo, almeno a livello lessicale, alla giornata liturgica di riferimento, sebbene poi il resto del sermone non si discosti eccessivamente, per quel che concerne dizionario e struttura, dagli altri presenti nella raccolta.

Similarmente, il secondo sermone, basato su Matteo 8, 2 (*Ecce leprosus veniens adorabat eum dicens: Domine, si vis potes me mundare*)¹⁹⁴, è costruito sulla sola distinzione, peraltro piuttosto semplice¹⁹⁵, del termine *lepra* e sul suo derivato *leprosus*¹⁹⁶, avvicinandosi molto per altro al sermone tenuto nel 1231 da Gregorio di Napoli agli studenti delle scuole parigine¹⁹⁷.

¹⁹⁰ SCHNEYER, *Repertorium*, IV, p. 514-516. L'opera era già nota al WADDING LUCAS, *Scriptores Ordinis Minorum quibus accessit syllabus illorum qui ex eodem Ordine pro fide Christi fortiter occubuerunt. Priores atramento, posteriores sanguine christianam religionem asseruerunt*, Romae 1650 (rist. anast. Minerva, Frankfurt/Main 1967), p. 321.

¹⁹¹ Un solo sermone è costruito sull'epistola: *Nescitis quod hii qui in stadio currunt*. ICor. 9, 24. (Sch. 12/T16) (Ald. 7vb-8ra; Maz. 201vb-202va). Tale sermone, però sembra spurio, in quanto non rispetta le caratteristiche compositive presenti nel resto della raccolta (vedi oltre).

¹⁹² Ald. 7vb-8ra, Maz. 201-202va, Sch. 12/T16.

¹⁹³ *Circa istam materiam tria sunt ostendenda: primo attendendum est que sunt illa que incitant vos ad currendum, secundo que vivant ad bravium comprehendantur, tercio que impediende ne comprehendatur* (Ald. 7vb, Maz. 201vb)

¹⁹⁴ Ald. 6vb-7rb; Maz. 199vb-200vb, Sch. 10/T13.

¹⁹⁵ Sulle distinzioni e sui loro vari livelli si veda DAHAN GILBERT, *L'exègese chretienne de la Bible en Occident médièval* (XII- XIV siècle), CERF, Paris 1999, p. ...

¹⁹⁶ *Primo quid intelligitur per leprosum; secundo quot sunt genera lepre; tertio quibus signis cognoscitur leprosus; quarto quomodo leprosus mundatur* (Ald. 6vb; Maz. 200ra).

¹⁹⁷ DAVY, *Les sermons universitaires*, p. 351-355: 352. Echi sullo stesso argomento si hanno nella seconda parte del sermone *Loquente Jesu ad turbas* (Sch. 53/T63; Ald. 34vb-35va, Maz.

Nonostante queste inserzioni nella raccolta¹⁹⁸, essa è facilmente riconducibile alla prima metà del XIII secolo¹⁹⁹ e ad un contesto italiano.

I sermoni domenicali in questione, in effetti, si presentano come un commentario alla lettura del giorno, seguendone puntualmente lo sviluppo. Sovramonte, inoltre, pur non disprezzando il significato letterale del testo, passa rapidamente al senso spirituale mettendo quasi sullo stesso piano allegoria e moralità.

2.3.3) Il sermone

I sermoni di Sovramonte presentano quasi tutti almeno tre *divisiones* principali, le quali possono o trattare per intero la lettura evangelica, come accade nel sermone per la *dominica Quinta in Quadragesima* dal thema *Tulerunt lapides ut iacerent in eum Iesus autem abscondit se et exivit de templo*. Io. VIII f. (8, 59), oppure ricavare dalle singole pericopi del testo i termini chiave del racconto su cui costruire le *distinctiones*²⁰⁰ che andranno a strutturare il testo, come nella *Dominica prima post Octavam Pasce: Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis* (Io. 10, 11).

Nel primo caso, dunque, Sovramonte, come Antonio, preferisce costruire un commento complessivo al testo, anche a scapito della compattezza espositiva. Quindi, nel sermone in esame si ha una struttura a incastro, in quanto le cinque divisioni principali, esponendo i passaggi principali del testo evangelico, fanno in realtà da cornice a cinque suddivisioni non strettamente connesse tra di loro, ma basate su una rete molto semplice di concordanze bibliche con il verbo contenuto nel testo principale (es. *arguere, audire, respondere, ferre lapides*).

Nel secondo, invece, si hanno quattro distinzioni e altrettante divisioni, basate sui termini *pastor, mercennarius, lupo, oves*, introdotta ognuna da un semplice: *postquam vidimus... modo videamus*. Ogni divisione poi, partendo da un punto diverso della pericope citata, si suddivide di modo da creare una descrizione di generi umani, i cui vizi o virtù corrispondono alle caratteristiche individuate per ogni termine.

¹⁹⁸ Oltre ai due sermoni ricordati, ritengo si possa ritenere dubbia anche l'ultima parte del quarto sermone della raccolta (In Sch. 2/T3, in quanto n tale posizione compare nel manoscritto Maz.), *Erunt signa in sole, luna et stellis* (Luc. 21, 25), in quanto, sebbene inserito nel sermone, il lungo passaggio sui quindici segni che precedono la fine dei tempi (tratto da Girolamo: Ieronimus,) sembra un'anomalia all'interno della raccolta, poco incline peraltro ad eccedere in immagini apocalittiche.

¹⁹⁹ Non volendo sbilanciarsi, David D'Avray, nel suo libro del 1985, ometteva, tra i frati Minori attivi in Italia nel '200, Sovramonte da Varese, ricordandone solo il nome in nota: D'AVRAY, *The Preaching*, p. 155, nota 2.

²⁰⁰ cfr. App. 2, p. 112 – 116.

Generalmente, poi, in entrambe le costruzioni, le divisioni si articolano in due parti principali: la prima, costituiva l'enunciazione del secondo termine del paragone o della *distinctio*, la seconda, aperta generalmente da *Et hoc patet sic* oppure *et hoc significatum fuit*, costituisce il corpo stesso della trattazione.

I sermoni di Sovramonte, dunque, semplici nel loro complesso, sembrano più legati a delle strutture che, pur non volendo definire arcaiche, non rispondono completamente agli schemi proposti nello stesso arco di anni, per esempio, da Giovanni de la Rochelle o da Filippo il Cancelliere. Essi invece sembrano attingere da una forma mentis molto più simile a quella con cui Antonio aveva redatto i propri, senza però poterne raggiungere la complessità esegetica. Sovramonte, dunque, lascia cadere il complesso patrimonio di concordanze che avevano imperneato i *Sermones* antoniani e non si cimenta in commenti complessi di passi dell'Antico Testamento, poco presente nella sua opera, né lascia largo spazio ai diversi sensi, preferendo generalmente il solo morale, a cui raramente aggiunge qualche commento *ad litteram*. Egli, invece, predilige una serie di espedienti mnemonici i quali, pur dando una patina di ripetitività al testo, lo rendono molto efficace dal punto di vista didattico.

Sempre a scopo pedagogico poi, il varesino ricorse all'aiuto di numerose immagini, concentrate soprattutto ai sermoni relativi al primo periodo dell'anno liturgico, atte non tanto a vivacizzare il racconto, permettono al lettore di visualizzare quasi graficamente le parole dell'autore, di gerarchizzarle e dunque di ripeterle e ampliarle ogni qualvolta ce ne sia bisogno.

Questo *éscamotage* rispecchia la preoccupazione del frate di fornire ai propri confratelli uno strumento di apprendimento rapido, al fine di assolvere nel miglior modo possibile la propria funzione di predicatori contro le posizioni eterodosse che, da questi sermoni, sembrano minacciare gravemente la società a cui erano incaricati di parlare.

2.3.5) Una predicazione antieretica

Caratteristica della raccolta sovrantomontiana, infatti, sembra l'urgenza della lotta antieretica, non spiegabile con episodi singoli ed isolati, bensì probabilmente dovuta a una massiccia azione di conversione cataro/patarina nei confronti dello stesso uditorio a cui si indirizzano i testi qui studiati.

La polemica antieretica condotta dall'autore si affaccia nei sermoni in numerose occasioni, rendendo forse più vivace ed interessante l'opera attribuita al varesino, in

quanto alimenta l'impressione di forte vicinanza, forse più che in qualsiasi altro autore, al contesto in cui egli avrebbe operato e scritto²⁰¹.

Gli eretici, causa della rottura dell'unità della fede per Sovramonte²⁰² - come lo erano per Luca da Bitonto gli scismatici - sono presentati anche in questi sermoni senza alcun altro appellativo, ma alcuni accenni del frate lombardo fanno pensare che essi appartengano a quel gruppo di "eresie" che Dupré Theseider definì "tecniche" per contenuti, organizzazione e capacità di penetrazione, presenti quasi esclusivamente in Italia settentrionale e dunque ben diverse da quelle presentate in Germania da Bertoldo da Ratisbona nel suo *Rusticanus de tempore*.

Nel prendere in considerazione quest'aspetto della produzione attribuita al varesino, si deve inoltre tenere presente che l'attenzione puntuale alle vicende e agli errori dell'eresia catara resta particolarmente viva in Italia anche negli anni '70 del secolo, come dimostrato dai sermoni di Adenolfo di Anagni il quale, cita un episodio avvenuto a Viterbo nel periodo in cui Giovanni Gaetano Orsini vi esercitò la funzione inquisitoriale (1262-1277)²⁰³, mentre altrove, e soprattutto a Parigi, dopo un periodo di forte interesse tra il 1210 ed il 1240, l'eresia catara sparisce gradualmente dai sermoni, sempre più soppiantata da citazioni sulle "genealogie ereticali" e memorie tratte dai Padri, Agostino *in primis*.

Lungi tuttavia dal porsi direttamente a confronto con gli eretici, Sovramonte sembra intenzionato a mostrare ai possibili *credentes*²⁰⁴ o anche semplici ascoltatori, l'erroneità delle dottrine da loro diffuse.

La forza delle argomentazioni di Sovramonte è data dalla sensazione che, tra il possibile pubblico presente ai suoi sermoni, vi sia qualcuno di questi che sembrano essere patarini ed il frate si senta in obbligo di controbattere alle dottrine da lui diffuse in modo preciso e puntuale. E' quanto capita, per esempio, a proposito di Giovanni il Battista in due occasioni, entrambe nella terza domenica d'Avvento²⁰⁵.

Nel primo, comunque, si hanno affermazioni più esplicite rispetto al secondo, come, per esempio:

²⁰¹ Sul problema della definizione dei contenuti di una predicazione antiereticale nei primi frati minori si veda: MARIANO D'ALATRI, *I francescani e l'eresia*, p. 247-252.

²⁰² In questo Sovramonte segue la concezione di San Bernardo, cfr. SANCTUS BERNARDUS CLARAVALLENSIS, *Super Cantica Cantorum* e IDEM, *Sententiae* Sull'eresia nell'opera dell'abate di Chiaravalle, si veda: LECLERCQ, *L'hérésie d'après les écrits*, p. 12-26.

²⁰³ BÉRIOU, *L'avènement*, p. 356.

²⁰⁴ Sulla categoria dei *credentes* si veda: MARIANO D'ALATRI, *"Eresie" perseguite dall'inquisizione*, p. 214-216.

²⁰⁵ SCHNEYER, *Repertorium*, IV, p. 514, 2/T3 e 5/T6. Rispettivamente Ald. 2ra-2vb e 4ra-4va.

Hoc dicunt heretici: Iohannes dubitavit cum misit discipulos interrogare Ihesum: «Tu es qui venturus est an alium expectamus?» et revertentibus discipulis, preoccupatus morte in dubitatione mortuus est et sic dampnatus est. Ad quod sic est respondendum, scilicet quod non sequitur: “interrogavit ergo dubitavit, quia omnis interrogatio est dubitatio”, quod patet ut Christus interrogatur dicens: Cuius est numisma census? Ergo dubitavit. Non est verum, vel probatur quod dubitavit, ergo mortaliter peccavit. Non sequitur, quia omnis interrogatio sive dubitatio dampnosa, sicut patet in Thoma, sed, o sceleratissimi heretici, etsi dubitatio Iohannis esset dampnosa, non habetis in evangelio quod in hac dubitatione defunctus fuerit, immo nuntii eius ad eum reverti potuerunt et sibi rennuntiare. Et si dicitis quod ante adventum nuntiorum preoccupatus fuerit morte, ergo male precepisset Iesus dicens: «Ite rennuntiate Iohanni» quod numquam potuisset, fecisse, si premortuus fuisset, ei sic Ihesus impossibile precepisset, et sic non fuisset iugum eius suave, sed importabile. Non ergo Iohannes dubitavit, sed discipuli dubitabant.

Inoltre, nel primo sermone della raccolta, l'autore, utilizza un topos, presente, quasi negli stessi termini sia in Alano di Lilla²⁰⁶ sia, probabilmente per derivazione, nel *Verbum Abbreviatum* di Pietro Cantore²⁰⁷:

Sicut enim aliquis magnus princeps, venturus ad aliquam magnam terram, primo premitat nuncios suos qui indicent de adventu regis ut facient neccessaria preparari, sic Christus in carnem suos premisit nuncios quos denim tempore legis naturalis, scilicet Abraam et alios prophetas, pat147riarchas et quosdem alios in tempore legis mosayce, scilicet Moysem et Aaron, et prophetas et quosdem alios in tempore gracie, scilicet Symeonem et Zachariam et Iohannem Baptistam. Hii omnes fuerunt nobis testes de adventu Christi in carne

La contestazione alle argomentazioni catare, basata sull'identificazione della figura del Battista, che per gli eretici catari era identificato con un personaggio di natura demoniaca, si trova anche nella *Somma contro gli eretici* falsamente attribuita a Giacomo Capelli e datata dalla Thouzellier negli ultimi anni '30 del XIII secolo²⁰⁸ e con tutta probabilità di origine milanese o comunque lombarda, come si ipotizza che siano i sermoni attribuiti a Sovramonte.

²⁰⁶ ALANUS DE INSULIS, *In distinctionibus*, col. 1000 – 1001.

²⁰⁷ PETRUS CANTOR, *Verbum Abbreviatum*, col.229.

²⁰⁸ MARIANO D'ALATRI, *L'inquisizione francescana*, p. 30-41; THOUZELLIER, *Capelli (De Capellis) Giacomo*.

Nondimeno, la polemica antiereticale non si esaurisce in questo tipo di argomentazione, in quanto in altri sermoni si trovano passaggi relativi a diverse dottrine eterodosse, quali il rifiuto dell'umanità di Cristo²⁰⁹ e del matrimonio²¹⁰, e l'ammonizione ai prelati della Chiesa a curare il proprio gregge, affinché non presti ascolto a chi predica questi errori²¹¹.

2.3.6) Similitudini

Un altro indizio di appartenenza ad un ambito cittadino credo risieda anche nelle numerose similitudini che si incontrano durante la lettura del testo: sebbene alcune di esse facciano parte di una tradizione di luoghi comuni molto diffusi nei sermoni tra XII e XIII secolo²¹², alcune di esse sono assolutamente originali.

Tali *similitudines*²¹³, peraltro più abbondanti nei sermoni antecedenti l'Ascensione, coprono diversi ambiti della vita sociale: così, per esempio, se nel sermone per la prima domenica d'Avvento²¹⁴ Cristo viene rappresentato come un fidanzato che con dei *calciamentis incis et perforatis*, e *pileo capiti circumposito* si dirige verso la casa della propria donna²¹⁵ e in seguito è paragonato ad un grande re il quale, recandosi presso una

²⁰⁹ *Galea est humanitas, caput sub galea fuit divinitas latens sub humanitate. Huic ergo signo heretici contradicunt quia eius humanitatem negant. (Erant pater eius et mater admirantes. Sch. 6/T7; Ald. 4va-5rb, Maz. 193ra-195va); In quo duo nos docuit, scilicet nullum contempnere et se verum corpus assumpsisse, quod est contra manicheum qui dicit Christum fantasticum et non verum corpus assumpsisse. Si verum corpus non habuisset nunquam leprosum tangere et in necessitate non tangebatur, illud erat. (Cum descendisset Ihesus de monte secute sunt eum turbe multe. Mt. 8, 1. Sch. 9/T13, Ald. 6va-6vb, Maz. 199ra-99vb).*

²¹⁰ *Item per hoc quod aqua in vinum mutata fuit in nuptiis aperte, ostenditur quod Dominus sui presenciam et miraculo matrimonium honorare et confirmare voluit, quod non fecisset si matrimonium a Deo non esset. Quod est contra illos qui matrimonium dampnant. (Nuptie facte sunt in Chana, Io., 2, 1: Sch. 8/T12, Ald. 5vb-6va, Maz. 197ra-199ra).*

²¹¹ *Tertio sicut sola vinea dat vinum, sic sola ecclesia habet vinum salutaris doctrine. Unde Matt. VII .d.(7, 16): numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus, id est hereticis, doctrinam salutarem, quasi dicat non vivo vinum eorum fel draconum et venenum aspidum insanabile (Ite et vos in vineam meam et quod iustum fuerit dabo vobis. Matt. XX .a.(20, 4): Sch. 13/T16: Ald. 8ra-8vb, Maz. 202va-204rb); Orti prelatorum sunt anime subditorum a quibus prelati sollicitate debent cohibere suspectas personas et hereticas et ab eis sollicitate debent evertere herbas vitiorum, quibus evulsis debent ibi seminare semen verbi Dei et plantare ibi herbas virtutum et bonorum operationum. (Ego sum pastor bonus. Sch. 24/ T30, Ald. 15rb-16rb ; Maz. 220vb-223ra) ; A vire infligitur multis modis, et maxime cum quis fingit novam heresim (28/T37, Ald. 18vb-19va ; Maz.)*

²¹² Si veda quanto detto, proprio per il sermone dicite filie Syon (Sch. 1/T1: Ald. 1ra-, Maz. Recuperare da tabella) da LECLERCQ, *L'idée de la royauté*, p. 19-20.

²¹³ Sull'importanza delle similitudini nei sermoni del XIII secolo si veda: BATAILLON, *Similitudines et exempla*, p. 191 – 205; DELCORNO, *Exemplum e letteratura*.

²¹⁴ Ald. 1ra-1va; Maz.

²¹⁵ *Tercio venit ad modum sponsi sponsam visitantis. Sponsum enim dives et nobilis solet calciatus esse calciamentis incis et perforatis pileo capiti circumposito sponsam visitare, sic et Christum sponsam suam visitavit calciatum, enim Christi humanitas de quo Psal. (107, 10): Extendam in Ydumeam, id est*

città, si fa precedere da vari membri del suo seguito di modo che tutto sia pronto per il suo arrivo²¹⁶, nel sermone per la seconda domenica dopo l'Epifania, Cristo è *signum honestatis* nello stesso modo in cui una fanciulla, per conservare il proprio pudore, pone sul petto un monile²¹⁷.

Più numerose, però, in quanto facilmente ricavabili dalla tradizione e dalle stesse letture liturgiche, sono le similitudini relative al buono ed al cattivo prelado, queste ultime peraltro più presenti delle altre, di modo che Sovramonte non si discosti dall'uso tradizionale di topoi, molti dei quali presenti anche in Antonio di Padova.

Tali immagini sembrano inoltre accomunare Sovramonte alla sua fonte più interessante, i *Sermones* di Antonio di Padova, sebbene il nome del santo sia presente in modo esplicito in pochi passaggi²¹⁸.

2.3.7) Le fonti

Giustamente, a proposito del rapporto tra i sermoni di Antonio e la raccolta di Sovramonte, due opere, Rigon ha osservato come Sovramonte “se sembra raccogliere l'eredità di Antonio nell'appello alla penitenza, nell'esaltazione dei predicatori, nella attenzione per gli aspetti anche tecnici dell'azione apostolica, perda però quell'eredità a scopi più nettamente pratici”²¹⁹.

Effettivamente, andando a cercare nei sermoni attribuiti al da Varese ciò che egli pensi dell'azione pastorale, si trovano accenni a problemi relativi alla predicazione quotidiana, quali la conoscenza della Sacra Scrittura²²⁰ e la predicazione in una lingua adatta al pubblico a cui ci si rivolge²²¹, oltre alla conformità della propria vita alla predicazione, mentre non si hanno riferimenti a quello stato, privilegiato e desiderabile, garantito dalla contemplazione e tanto caro al santo lusitano.

inter gentes, calciamentum meum (I Dominica de Adventu. *Dicite filie Syon: Ecce rex tuus venit et mansuetus* (Mt. 21, 5) (Sch. 1/T1, Ald; Maz.).

²¹⁶ *Primo ergo sciendum est quod venit in mentem ad modum alicuius regis magni et habet nuncios qui precurrunt. Post quidem pedites et postea quidem equites et post camerariis et quocuis suis et summarii sui, postquam isti venerunt, signum est quod prope est et quasi in ianuis* (I Dominica de Adventu. *Dicite filie Syon Ecce rex tuus venit et mansuetus*. (Mt. 21, 5) (Sch. 1/T1, Ald.; Maz.)

²¹⁷ *Item positus fuit Christus in signum honestatis et hoc patet sic. Sicut enim solet poni monille in pectore puelle in signum honestatis ut, scilicet interiora celet, exteriora ornet et manus inpudicorum ab illicito tactu refrenet, sic et Christus in mente est quasi monile in pectore.* (Dominica I Post Nativitatem, *Erant pater eius et mater admirantes super his que dicebantur de illo*. Luc. II. e (2, 33): Ald. 4va-5rb; Maz. 193ra-195va

²¹⁸ RIGON, *La fortuna*, p. 69-88.

²¹⁹ RIGON, *La fortuna*, p. 82.

²²⁰ Ald. 5vb-6va; 15rb-16rb; 21vb-22va;

²²¹ *Si quid petieritis patrem* (Io. 16, 23). Ald. 18ra-18vb; Maz.

L'autore della raccolta, inoltre, sembra non utilizzare altri autori contemporanei, e fa un uso limitato anche di autori patristici. Nonostante egli menzioni apertamente le opere di Agostino, Bernardo, Girolamo e Gregorio, tali citazioni sono piuttosto rare, e sembrano riconducibili quasi tutte alla Glossa, presente in modo più incisivo in quest'opera.

2.3.8) Due considerazioni per l'attribuzione

Esauriti gli argomenti a favore dell'attribuzione, è necessario fare due considerazioni negative, una strutturale e l'altra relativa alla tradizione, che potrebbero forse mettere in dubbio l'attribuzione dei sermoni al frate Sovramonte da Varese.

I sermoni di Sovramonte, almeno nella loro stesura pavese, non sembrano seguire per intero le letture evangeliche della Messa domenicale francescana presenti nella liturgia approntata da Aimone da Faversham negli anni '40²²².

In particolare non rispondono allo schema redatto da Maura O'Carroll²²³ i sermoni per la terza *post octavam Paschae*, per la seconda domenica di quaresima e per la prima *post Pentecosten*²²⁴. Tutte queste letture non compaiono, infatti, nel Messale francescano, essendo invece presenti in quello domenicano.

Le scarse edizioni di messali antichi, però, permette di congetturare che l'autore, in alcune occasioni, abbia preferito non affidarsi alla liturgia dell'Ordine preferendo, come già fatto in qualche caso da Luca di Bitonto, la liturgia della Chiesa locale.

La seconda questione, che rimarrà necessariamente aperta per la perdita degli elementi che ne permetterebbero la soluzione, è invece determinata dalla presenza dei sermoni di Sovramonte, in forma anonima, nella copia conservata attualmente presso la Bibliothéque Mazarine di Parigi, in una redazione della metà del XIV secolo, peraltro non direttamente dipendente da quella pavese²²⁵.

²²² Sulla riforma liturgica di Aimone da Faversham, l'opera a tutt'oggi più completa resta VAN DIJK, *Sources of the modern roman liturgy*, in particolare la trattazione contenuta nel vol. 1.

²²³ O'CARROLL, *The Lectionary*, p. 79-103.

²²⁴ Tralascio lo spostamento del sermone per la Prima Domenica d'Avvento, in quanto lo spostamento del brano del vangelo di Matteo, usualmente previsto per la domenica delle Palme, non è inusuale nei sermoni della prima metà del XIII secolo.

²²⁵ Alcune caratteristiche del testo, quali, per esempio, la presenza, in almeno tre casi, di divisioni annunciate anche nel ms. Aldini, ma poi omesse, forse per dimenticanza, dal copista, presenti nuovamente nel ms. Mazarine, mi hanno portata a non ritenere che quest'ultimo fosse una semplice copia del primo.

Non è stato possibile, purtroppo, risalire alle origini dei manoscritti, in quanto entrambi si presentano al lettore contemporaneo corredati di una nuova rilegatura, mentre quella antica è andata perduta.

La situazione del manoscritto parigino, inoltre, si presenta doppiamente complicata dal fatto di essere l'ultima parte di un composito con mani di diversa provenienza ed origine.

A tutt'oggi si può solo ipotizzare che i sermoni di Sovramonte da Varese, ad un certo punto della loro tradizione, siano stati affiancati a quelli di Roberto della Sorbona (come accade nel manoscritto pavese, nel quale i domenicali del frate minore e quelli del predicatore parigino sono copiati dalla stessa mano, in modo anonimo e senza interruzione di fascicolo²²⁶). Grazie a questo fortunato compagno di viaggio, dunque i sermoni di Sovramonte, così ben radicati nella loro epoca e nel loro territorio, avrebbero potuto, un secolo più tardi, giungere nella biblioteca dei Grands Carmes di Parigi, e lì, in un secondo momento, essere rilegati nel manoscritto oggi ancora consultabile nella biblioteca di Mazarino.

Queste due questioni, in conclusione, sembrano meno importanti dei vari elementi che permettono di considerare i sermoni conservati, con un testo sostanzialmente identico in entrambe le copie, sotto il nome di frate Sovramonte da Varese.

2.4) Anonimo francescano BA 470

Tra i numerosi sermonari, anche anonimi, presenti nella Biblioteca Antoniana di Padova, uno almeno merita di essere inserito in questa panoramica di testi italiani: il manoscritto BA 470.

2.4.1) Status quaestionis

Il codice 470, già noto agli studiosi²²⁷, si presenta come un manoscritto contenente tre opere: una raccolta di sermoni festivi ai fogli 1r-68v²²⁸; quella *de sanctis* attribuita a

²²⁶ La scelta da parte del copista inglese che redasse il manoscritto pavese di aggiungere alla prima collezione anche la seconda dev'essere stata dettata da motivi piuttosto pratici: la raccolta di Sovramonte copriva le domeniche non festive dell'anno liturgico, quella di Roberto de la Sorbonne invece comprendeva le feste e i santi.

²²⁷ ABATE, *Il "Liber Epilogorum"*, p. 281-288 e IOSA, *I codici manoscritti*, p. 207 danno una prima descrizione del manoscritto; GAMBOSO, *Sette sermoni*, p. 375-406; PAMATO, *La pratica della predicazione*; CENCI, *Sermoni del comune dei santi*, p. 273 – 314.

frate Albertino da Verona ai fogli 69r-201r²²⁹, entrambe corredate da una tavola alfabetica, tardiva; un leggendario di santi, composto mescolando materiali tratti da Bartolomeo da Trento con elementi di Giovanni di Mailly²³⁰.

Il manoscritto, membranaceo, risulta redatto tra la seconda metà e la fine del XIII secolo e assemblato, nella forma ancora oggi visibile, poco tempo dopo la stesura delle singole parti.

Esso, però, è presente solo nel catalogo della biblioteca del 1449, dove, a foglio 11r, si dice:

*Sermones festivi cum tabulis copertis coreo albo. Cuius principium: Ecce ego, secundus quinternus incipit: sima, finis ultimus: vivi*²³¹.

restando quindi assente in quello precedente del 1396 – 1397.

2.4.2) L'autore

I primi sessantotto fogli del manoscritto sono dunque occupati da una serie di 81 sermoni, *de sanctis* e *de festis* composti da un anonimo frate minore, con tutta probabilità poco dopo la metà del XIII secolo.

Già Vergilio Gamboso, nel 1969, si occupò del sermone dedicato da questo anonimo scrivente a sant'Antonio, fornendone un interessante profilo, che ritengo per lo più corretto²³².

L'autore di questa raccolta è certamente un frate minore, come si desume dalla lettura del sermone per la traslazione di San Francesco, in cui dice:

Semel eius fuit triplex: primum fuit ordo fratrum minorum, secundo pauperum dominarum, tercio fuit ordo fratrum de penitencia

²²⁸ SCHNEYER, *Repertorium*, 7, p. 365-371. Il sermone di f. 61va è presente anche in Assisi 432 (ibid., p. 124 n. 183/S80); quello di f. 12ra in Wien Nat. 4874 (ibid., p. 488 n. 84/s46/2);

²²⁹ La serie è registrata da Schneyer sotto il nome di vari autori: Jacopo da Varazze (*Repertorium*, vol. 3, p. 267; Siboto (*Repertorium*, vol. 5, p. 414-424); anonima, alla fine dell'elenco riguardante il ms. Munich, CLM 9586 a p. 655.

²³⁰ Per questo è ricordato sia da ABATE, *Il "Liber Epilogorum"*, p. 269 – 292, sia in BARTOLOMEO DA TRENTO, *Liber Epilogorum*, p. LXI. Attualmente si sta occupando della tradizione mista di Giovanni di Mailly e Bartolomeo da Trento il dott. Giovanni Paolo Maggioni.

²³¹ HERNANDEZ, *L'inventario della Biblioteca*, n. 470. La nuova edizione proposta da Hernandez corregge le attribuzioni di Humphreys, il quale identifica il 470 con

²³² GAMBOSO, *Sette sermoni*, p. 375 – 377.

e poco dopo:

*stirps autem ista spiritualiter est ordo noster super quem effundit benedictionem sanctissime paupertatis, sancte obedientie et summe castitatis*²³³

Lo spazio dedicato al sermone su sant'Antonio²³⁴ poi potrebbe far pensare ad una vicinanza alla comunità patavina o a qualche materiale da lì proveniente, da cui avrebbe potuto conoscere i miracoli attribuiti al Santo in vita, citati a fine sermone.

Nello stesso testo si ha ancora una dichiarazione di appartenenza piuttosto rilevante:

*Donus sapientie plenus, arrogantie fastum quia timebat sub indocti facie tandiu gratie vitam abscondebatur. Hoc patet sicut de eo legitur quando convenerunt fratres nostri et predicatorum ad ordines etc*²³⁵

In seguito il sermone, all'inizio della terza *divisio*, basandosi con molta probabilità sull'Ufficio ritmico di Giuliano da Spira, prosegue enfatizzando l'espansione del culto antoniano, di modo che l'autore si avvicina di molto alle "deformazioni professionali dei panegiristi"²³⁶:

omnes fideles, qui sunt ab oriente usque ad occidentem, a meridie usque ad septentrionem, laudant et invocant nomen sanctum eius

Non corretta sembra invece la datazione attribuita al sermonario dal Gamboso. Non solo il manoscritto è più tardo rispetto a quanto da lui ipotizzato, ma anche altri indizi relativi alla presenza ed all'assenza di determinati santi lasciano un margine di dubbio non indifferente, risolvibile però con un confronto con altre fonti.

Lo studioso data infatti la raccolta agli anni intercorrenti tra il 1234 ed il 1253, più presumibilmente intorno al 1234, in quanto pur essendovi i testi per le feste di s. Francesco, di sant'Antonio e di s. Domenico, canonizzato appunto nel 1234, l'anonimo non fa parola di santi assunti all'onore degli altari negli anni immediatamente successivi a quell'anno, come S. Elisabetta d'Ungheria, S. Chiara, S. Pietro Martire.

²³³ f. 27ra.

²³⁴ *De Sancto Antonio confessore de Padua*, ff. 26ra-27ra.

²³⁵ f. 26vb.

²³⁶ GAMBOSO, *Sette sermoni*, p. 282.

Questo dato, pur fornendo correttamente un termine *post quem*, non permette di decifrare correttamente una datazione *ante quem*.

Se è infatti vero che generalmente molti degli autori dell'Ordine iniziarono subito ad aggiungere alle proprie opere sermoni relativi ai nuovi santi, principalmente alla santa di Assisi²³⁷, non si può affermare con certezza che tutti loro procedessero a quest'operazione.

Senza andare troppo lontano e guardando i fogli contenenti i sermoni di Albertino da Verona, datati dalla Pamato con certezza agli anni '80 del secolo, si evidenzia subito l'assenza anche in essi di un sermone *De Sancta Clara*, così come sono assenti tutti gli altri santi che, anche negli anni immediatamente successivi alla canonizzazione non erano ancora sistematizzati all'interno dell'ufficio liturgico.

Il termine *ante quem*, invece, potrebbe essere individuato grazie al ricordo del Poverello, nel sermone per la sua festività.

In esso, infatti, l'anonimo "calca la penna sui difetti di cui era gravato avanti la conversione, facendo suo il quadro piuttosto buio della Prima Vita di Tommaso da Celano (1228-1229). Questo elemento ci orienta verso una data anteriore alla Vita di S. Francesco composta da s. Bonaventura (capitolo generale di Narbona, 1260) in cui quelle tinte vengono mitigate e quell'atmosfera sdrammatizzata"²³⁸ e, ancor più correttamente, ci porta a sostenere una data anteriore al 1263, cioè all'ordine di distruzione di tutte le Vite anteriori alla *Legenda Maior*.

La citazione dell'Antifona per il mattutino, contenuta nel sermone per la festività dell'Assisiense, sembra dare ulteriore conforto a quest'ipotesi. L'anonimo infatti cita:

Hic vir in vanitatibus nutritus indecenter

Proprio l'avverbio finale, pur fuori posto, ma atto a segnare la fine del versetto che l'autore vuole ricordare, fu rimosso, con le parole che immediatamente lo precedevano, dal capitolo di Narbona, per cui invece di:

*Hic vir in vanitatibus nutritus insolenter
plus suis nutritori bus se gessit indecenter*

²³⁷ cfr. BÉRIOU, *Les sermons sur sainte Claire*, p. 121 – 123.

²³⁸ GAMBOSO, *Sette sermoni*, p. 284-285.

l'antifona esordiva con il secondo verso :

divinis charismatibus praeventus est clementer

rimuovendo totalmente il termine in questione²³⁹.

2.4.3) Lo studio delle fonti per una datazione della raccolta

Altri due dati, intimamente legati tra loro, però, permettono di restringere ulteriormente il campo di ipotesi.

I sermoni *de sanctis* della raccolta, infatti, ricordano normalmente, al loro incipit, di attingere ad una legenda relativa al santo trattato, e si sviluppano poi sulla base delle caratteristiche o di passi contenuti in essa.

Non potendo, ovviamente, ipotizzare che l'anonimo avesse sotto mano tutte le leggende di ogni santo trattato, si è proceduto ad un rapido confronto con le due raccolte sulle vite di santi più diffuse nel XIII secolo: Il *Liber epilogorum* e la *Legenda Aurea*, scoprendo presto che molti dei particolari citati dall'Anonimo non sono contenuti univocamente nell'uno o nell'altro testo.

Nella tabella seguente si è cercato di mettere in evidenza tali differenze per quel che concerne la festa di Sant'Agnese:

470	<i>Liber epilogorum</i> ²⁴⁰	<i>Legenda Aurea</i> ²⁴¹
“Ipsi sum desponsata cui angeli serviunt, cuius pulchritudine sol et luna mirantur, cuius divicie numquam deficiunt”	Respuit Agnes oblata omnia: excellentiori se desponsata asserit, cuius mater virgo, cuius pater feminam nescit, cuius organa modulatis vocibus cantant, cuius amor castitas, tactus sanctitas, unio virginitas.	... sic dicens: “Qui longe te nobilior est et genere et dignitate, cuius mater virgo est, cuius pater feminam nescit, cui angeli serviunt, cuius pulchritudinem sol

²³⁹ Sulla variazione dell'antifona, già: GURNEY, *Sources*, p. 392.

²⁴⁰ BARTOLOMEO DA TRENTO, *Liber epilogorum*, p. 60 – 62.

²⁴¹ IACOPO DA VARAZZE, *Legenda Aurea*, p. 169 – 173.

		et luna mirantur, cuius opes numquam deficiunt, cuius divitiae non decrescunt, cuius odore reviviscunt mortui, cuius tactu confortantur infirmi, cuius amor castitas est, tactus sanctitas, unio virginitas”
Amo Christum, cuius thalamum introibo	... adest qui diceret puellam astruere Christum sibi sponsum.	“Qui annulo suo subarravit me, dextram meam et collum meum cinxit lapidibus pretiosis, induit me cyclade auro texta et immensis monilibus ornavit me, posuit signum in faciem meam ut nullum alium preter ipsum amatorem assumam et sanguis eius ornavit genas meas. Iam amplexibus eius castis astricta sum, iam corpus eius corpori meo sociatum est.”
Dicite a me pabulum mortis, quia iam ab alio amatore	Pater iuvenis revolvit precamina; abnegat Agnes, <i>firma</i>	Cumque pater iuvenis eadem

<p>preventa sum</p>	<p><i>tenens federa sponsi prioris.</i></p>	<p>virgini replicaret et illa <i>prioris sponsi federa se violare non posse assereret</i>, cepit prefectus inquirere quis esset ille sponsus cuius se Agnes potestate iactaret.</p>
<p>preciosissima vestimenta que detulerat a beata Agnete sunt velut sidera reputata</p>		<p>Tantam autem densitatem capillis eius dominus contulit ut melius capillis quam vestibus tegetur.</p>
<p>cum a prefecto cogi vellet ut deam adoraret respondit introducens exemplum de filio: «Si filium quamvis iniquo amore vexatum, tamen viventem hominem recusavi que capax rationis, qui et audire et videre et palpare potest etc»</p>	<p>Tunc tribunali sistitur, sed nec blandis seducitur nec quatitur terrore. Advocantur parentes; quibus dum vim inferre non potuit titulus Christianitatis opponit. Et duobus unum virgini eligendum proponitur : ut aut dee Veste ad gloriam sui generis immolet, aut ad ignominiam lupanari tradatur. Immolare abnegans, denudatur, sed solutis capillis ut aureis fimbriis circumtegitur. Sub voce preconis ducitur ad lupanar : locus turpitudinis in locum transit glorie. Astitit angelus, candida stola virginem induit.</p>	<p>Cui prefectus : « Unum tibi de duobus elige : aut cum virginibus dee Veste sacrificata, si tibi dabo virginitas placet, aut cum meretricibus scortaberis. (...) Cui illa : « Nec sacrificabo diis tuis nec sordibus polluar alienis. Mecum enim habeo custodem corporis mei, angelum domini».</p>
<p>licet enim sicut dicitur in legenda multis tribulationibus gravaretur, tamen a sponso suo</p>	<p>[Racconto delle diverse tribolazioni, fino al martirio]</p>	<p>[Assenti le tribolazioni]</p>

numquam voluit separari		
Sed beata Agnes sanguine illo roseo perfundit faciem suam, ex cuius perfusione tota pulcra facta est	Qui dextram et collum eius cinxerat lapidi bus pretiosis, auribus tradiderat inestimabiles margaritas, cyclade auro texta ipsam induerat, immensis monilibus pectus ornaverat, <i>in faciem eius signum posuerat, mel et lac ex eius ore susceperat, sanguis sponsi genas rubricaverat,</i> ut nullum preter eum amatorem admittat.	[Assente]

Come si nota la struttura del racconto presente nel sermone è profondamente diversa da quella delle due raccolte.

La *Legenda Aurea* e l'Anonimo, però, indicano entrambi la fonte delle proprie notizie nel sermone di sant'Ambrogio, "diem festum sanctissime virginis celebremus", lettura prevista nel lezionario in uso presso la curia, per i frati minori allestito dal 1244 ad opera di Aimone da Faversham, ma completato solo nella seconda metà degli anni '40 da Giovanni da Parma.

Il testo ambrosiano, in effetti, riempiendo le lacune della tavola precedente e riordinandone i passaggi, mostra maggior congruenza con il racconto del 470 di quanto abbiano offerto le *legendae* prima esposte.

La raccolta dell'anonimo è dunque una delle dimostrazioni della complementarità tra liturgia e predicazione, essendo ogni sermone, come questo, fortemente ancorato ai testi della liturgia del giorno, in particolare alle letture delle vite dei santi previste nella liturgia.

L'anonimo compositore, però, non è interessato ad educare i propri ascoltatori alla fede, forse perché si rivolge a dei confratelli e non a dei laici, bensì a commentare la festività e il santo in essa celebrato e per far questo resta saldamente legato alla liturgia, non solo introducendo esplicitamente i propri discorsi con *sicut patet in legenda sua*, ma anche attingendo spesso dagli inni, dai canti o dalle letture appena ascoltati.

Un ultimo indizio di datazione è fornito dalle altre fonti utilizzate nel sermonario, in particolare nei sermoni *De mortuiis*. Verso la fine del secondo sermone della serie,

infatti, si trovano alcuni *exempla* relativi all'importanza dei suffragi per le anime dei defunti. Tra questi spicca in modo particolare il seguente:

Dux Sardinie Eusebius nomine constituerat unam civitatem de cuius redditibus misse fierent pro defunctis. Et cum quadam vice cum duce Scilie Excorgio nomine bellum committeret et ille predictam caperet civitatem, Eusebio parante fugere, contram illum apparuit exercitus candidus quod nimis perterens ducem Sicilie intimavit quod esset Eusebium iuvaturus. Cum ille quereret quis esset, responderunt quod esset anime defunctorum quas Eusebius per suas elemosinas et missas liberaverat de peccatis. Unde ipse territus restituis Eusebio cuncta in duplum.

Questo, così come il primo *exemplum* della serie, che l'anonimo dichiara di trarre dai *Gesta Caroli*, sembra probabilmente risalire ad una raccolta redatta nella seconda metà degli anni '50 del XIII secolo: il *Bonum universale de apibus* del domenicano Tommaso de Cantimpré²⁴².

Oltre alle questioni liturgiche, poi, un altro dato ci spinge a non collocare i sermoni dell'Anonimo oltre gli anni '50 del secolo.

Essi infatti, pur essendo meglio elaborati e contenutisticamente più omologati di quelli di Luca da Bitonto o Sovramonte da Varese, mostrano un indizio di arcaicità nel loro intercalare, in conclusione di un gran numero di *divisiones, et hoc est contra illos qui*, costruzione questa che tende a sparire nel corso degli anni '60 del XIII secolo²⁴³ mentre si trova già, per esempio, in Sovramonte.

Questo espediente, caro ai predicatori della prima metà del secolo permetteva l'esplicitazione dei vizi e degli errori trattati nei sermoni, secondo quanto indicato dal Concilio Lateranense IV, e rendeva il discorso decisamente più incisivo. Fuori dall'Ordine dei Frati Minori, per esempio, lo ritrova in Jacques de Vitry, il quale però, soprattutto nei sermoni per la Genesi editi da Carolyn Muessig, pur usando la stessa tecnica, non è altrettanto puntuale nell'enumerare i bersagli della propria predicazione²⁴⁴.

²⁴² LAUWERS, *Tommaso di Cantimpré*, p. 1922 – 1923, e relativa bibliografia. Per un elenco degli *exempla*, si vedano: THOMAS DE CANTIMPRE, *Les exemples*, e BERLIOZ -COLLOMB- POLO DE BANLIEU, *La face cachée*, p. 73 – 94. La citazione è stata trovata in <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php?id=6036&lg=fr> (Ultima visione 28/07/2009).

²⁴³ BÉRIOU, *L'Avènement*, I, p. 179.

²⁴⁴ MUESSIG, *Audience and sources*, p. 183-202.

2.4.4) Interessi

Proprio questo intercalare, inoltre, rivela alcuni dei temi della predicazione dell'Anonimo.

I suoi sermoni, infatti, si concentrano sul rinnovamento dei costumi, per condurre i quali l'anonomio non esita ad attaccare donne, soldati, prelati e quant'altro, ma sono anche l'insegnamento di un frate preoccupato dell'ancora vasta popolarità delle dottrine ereticali, le quali, pur avendo in poco tempo perso la maggior parte della loro virulenza sembrano ancora serpeggiare tra il pubblico diffondendo ancora concezioni errate sulla resurrezione dei corpi:

*Sibi tamen dubitando de resurrectione carnis non prebuit firmam spem, et hoc est contra hereticos qui mixturam carnis resurrectionem negat*²⁴⁵

o negando l'incarnazione:

*Secundo cognovit ipsum esse hominem et humanam carnem de virgine suscepisse ex deo est. hoc est contra hereticos qui negant Christi incarnationem*²⁴⁶

o condannando il matrimonio:

*primo in eo quod cum in nupciis sua presencia honoravit Io. II: nupcie facte sunt etc. vocatus est ante illum etc. Hoc est contra hereticos qui matrimonium dampnant. (...)*²⁴⁷

*Tercio potest cognosci ex hoc quod in utero sanctificatus fuit. Iere. I(1, 5): Ante quam exirent de vulva sanctificavi te. Luc. I (1, 15): Et spiritu sancto replebitur. Adhuc ex utero matris sue. Hoc est contra hereticos qui eum dampnant, vel qui dampnant matrimonium, cum ipse natus fuit de matrimonio*²⁴⁸

o infine, affermando la mortalità dell'anima :

²⁴⁵ IN FESTO BEATI THOME: *Domus iusti plurima fortitudo*. Prv. XV, Sch. 5/S8, ff. 3rb – 3vb.

²⁴⁶ *In festo Iohannis Apostoli et ewangeliste*, Sch.10 /S10, f. 7va.

²⁴⁷ *Item de eodem*, Sch. 11/S10, f. 8va.

²⁴⁸ *In nativitate Iohannis Baptiste*, Sch. 39/S47, f. 29va.

*Tertio cum hereticis, qui dicunt animam de corpore in corpus ire, et hominem pluries mori. Contra quos Heb. (9, 27): Constitutum est hominibus semel mori.*²⁴⁹

Nonostante queste preoccupazioni, comunque, il tono generale dell'opera resta piuttosto positivo. L'Anonimo, attingendo a piene mani dal materiale disponibile, si sofferma spesso e ripetutamente sulla bontà del regno futuro, visto comunque non così vicino come accade in Luca da Bitonto. Le virtù dei santi e dei martiri, le promesse del Cristo, sono il messaggio che egli intende lasciare ai propri ascoltatori.

La raccolta dell'anonimo è dunque una delle dimostrazioni della complementarità tra liturgia e predicazione²⁵⁰, essendo ogni sermone fortemente ancorato ai testi della liturgia del giorno, in particolare alle letture delle vite dei santi previste nella liturgia.

L'anonimo compositore, però, non è interessato ad educare i propri ascoltatori alla fede, forse perché si rivolge a dei confratelli e non a dei laici, bensì a commentare la festività del giorno e per far questo resta saldamente legato alla liturgia del giorno, non solo introducendo esplicitamente i propri discorsi con *sicut patet in legenda sua*, ma anche attingendo spesso dagli inni, dai canti o dalle letture appena ascoltati.

Si può in conclusione dedurre che l'anonimo autore dei sermoni *de sanctis, de festiis et de mortuis* sia un frate minore, italiano, il quale redasse la raccolta tra la seconda metà degli anni '50 e la prima degli anni '60 del XIII secolo.

Conclusion

Si è visto come sia la collezione antoniana sia i sermoni dei frati italiani abbiano delle caratteristiche in comune non rilevabili in altri contesti: una struttura non necessariamente assoggettata al modello dettato dal *sermo parisiensis*, una costruzione spesso imperniata sul commento continuo delle letture del giorno tra loro concordate, l'attenzione alla liturgia e, dal punto di vista contenutistico, alla predicazione penitenziale, all'importanza della confessione, al rapporto con gli altri e alla confutazione delle dottrine ereticali. Anticipando quello che si verrà a dire nella seconda sezione, essi descrivono una realtà ecclesiastica molto coerente, basata per lo più sulla

²⁴⁹ *Item de mortuis*, Sch. 78 / S80; ff. 66vb – 67ra

²⁵⁰ BERIOU, *L'Avènement*, I, p. 387. Esempi di questo legame tra liturgia e predicazione sono forniti in HORIE, *Perception of Ecclesia*, Sermon, 1; SCHMITT, *Du bon usage*, p. 337-361; BERIOU, *De la lecture*, p. 535-568 sull'uso del segno della croce. Si veda anche il fondamentale articolo di O'CARROLL, *The Friars and the Liturgy*, p. 189-227. Per lo sviluppo della liturgia, si veda anche CLOB, *Saint François et la liturgie*, p. 753 – 802.

centralità del ruolo del predicatore in qualità di responsabile della necessaria conversione dei fedeli alla penitenza e alla retta fede.

Antonio e i frati italiani sono le voci non universitarie di una realtà che cerca di affermarsi come unitaria all'interno del panorama ecclesiastico. Appartenenti a uno stesso Ordine, ancora in fase di assestamento, ognuno di essi riflette la propria esperienza culturale e pastorale lasciandosi influenzare più dal proprio contesto politico e sociale che da una linea univoca e centralizzata. Antonio porta nella predicazione la propria cultura portoghese e agostiniana e la propria aspirazione alla vita contemplativa, Luca invece si dimostra più legato a una tradizione gioachimita, forse derivatagli dalla propria origine meridionale, Sovramonte rispecchia invece la predicazione popolare nell'Italia settentrionale, mentre l'anonimo antoniano BA 470 permette di dare uno sguardo all'omiletica interna all'Ordine. Nonostante queste differenze profonde, i quattro autori qui proposti si pongono il problema di trovare delle soluzioni comuni alle domande poste dalla realtà in cui si collocano: qual è il ruolo del predicatore, quale quello del prelado e del sacerdote, qual è il rapporto tra papa e vescovi, quale il posto dei laici nella Chiesa, la possibilità di salvezza per il peccatore, e molte altre, tra cui però comincia ad affiorare a partire dall'Apulo il problema del posto dei Frati minori nella Chiesa terrena.

Ci siamo soffermati qui a lungo sulla struttura e le fonti di ognuna di queste raccolte per mettere in evidenza soprattutto la *forma mentis* che esse riflettono e le loro prospettive culturali, nella convinzione che un diverso modo di costruire il testo e di rapportarsi al commento biblico riflette anche una prospettiva pastorale e, soprattutto, teologica che porta ogni predicatore a sottolineare ora questo ora quell'elemento della Sacra Scrittura che gli sembra utile a rispondere alla domanda a cui voglia in quel momento rispondere.

Diversamente invece agiscono i loro confratelli d'Oltralpe i quali, come vedremo in seguito, essendo formati in un ambiente comune o da qualcuno da esso dipendente, svilupparono una forma di discorso sostanzialmente omogenea, in grado di fare fronte ad una situazione di polemica con cui ognuno di essi, individualmente e in quanto membro di un Ordine, fu presto chiamato a misurarsi.

CAPITOLO SECONDO
OLTRALPE. I FRATI FRANCESI
E BERTOLDO DA RATISBONA

Antonio di Padova, Luca da Bitonto e Sovramonte da Varese furono certamente estranei alle nuove questioni che vennero a porsi agli ordini mendicanti, e in particolar modo ai Frati Minori, con il procedere della loro espansione al di là delle Alpi. Mano a mano che l'Ordine si stabiliva nelle città francesi, inglesi e tedesche, i suoi membri si trovarono di fronte alla necessità di giustificare la propria esistenza in seno alla Chiesa e i diritti e doveri in essa acquisiti, quasi sempre in seguito alle richieste formulate da altri, più tradizionali, membri di essa spesso prendendo le mosse da dibattiti teologici preesistenti. Tali polemiche si rivelarono presto terreno fecondo per i mendicanti, i quali giunsero in tali ambienti a elaborare nuove soluzioni atte a far fronte al cambiamento dei tempi. Oltralpe, però, le risposte a tali problemi poterono essere elaborate da gruppi che non esiterei a definire dirigenti, riuniti intorno a pochi poli culturali dal cui patrimonio queste nuove élites attinsero per dare una struttura concettuale alla realtà degli ordini dei frati, predicatori e minori.

In effetti nel trattare di sermonistica minoritica non si può tacere il fatto che, sebbene, come si è visto, in Italia si predicasse e si scrivesse, le soluzioni teologiche vincenti vennero principalmente da frati attivi intorno alla facoltà teologica parigina o in contatto con essa. Questi, potendo contare sulla partecipazione ai dibattiti che avevano quotidianamente luogo nelle sue aule e, grazie alla loro concentrazione in poche e cruciali sedi, riuscirono a creare delle correnti di pensiero che vennero immediatamente trasportate nelle sedi minori e ne plasmarono le ancora instabili identità. In campo ecclesiologico soprattutto i Minori d'Oltralpe non difesero un sistema già esistente, ma svilupparono progressivamente una nuova ideologia al fine di difendere la propria presenza all'interno della società e, soprattutto, della Chiesa del XIII secolo¹.

¹ Si veda a tal proposito: LAMBERTINI, *Apologia e crescita*, in particolare le p. 5 – 8.

1) In Francia

I primi tentativi, per lo più fallimentari, di passare le Alpi, portarono i Frati Minori nella penisola iberica, in Germania, in Ungheria e, soprattutto, in Francia.

Non si hanno cronache relative all'arrivo dei frati in quest'ultima area, ma i numerosi studi basati su materiale di archivio² hanno dato la possibilità di ricostruire in buona parte il fitto intreccio degli insediamenti minoritici.

I frati arrivarono quasi sicuramente in Francia con la prima missione d'Oltralpe, nel 1219 e già nel 1219 – 1220, essi erano presenti a Parigi, dove poterono trovare accoglienza a Saint Denis, grazie al supporto dato loro dal pontefice Innocenzo III con la *Cum dilectis filii* (11 giugno 1219)³.

I minori però dovettero presto affrontare lo scontento del clero in cura d'anime, soprattutto in quanto essi effettivamente esercitavano la propria attività trascendendo dall'autorità episcopale, sovrapponendosi agli incarichi dei prelati parrocchiali, i quali, con il canone 10 de IV Lateranense erano stati riconosciuti come gli unici a cui era affidato l'incarico della *cura animarum*, consistente nel ricevere la confessione e nell'esercitare l'attività pastorale attraverso la predicazione. Difficile fu dunque risolvere i conflitti che si erano venuti a creare in città come Laon, Limoges e Lille, in cui fu il vescovo stesso a rifiutare di ammettere i membri dell'Ordine. Altra fu invece la situazione in città in cui la maggiore *auctoritas* di fatto era esercitata dai cistercensi, altro ordine i cui membri vedevano il proprio campo invaso dai nuovi arrivati. A Troyes, per esempio, il papa dovette intervenire contro il vescovo perché ritirasse la scomunica lanciata contro i minori, confermando allo stesso tempo tutti i privilegi dell'Ordine nel 1237 con la bolla *Quoniam habundavit*. Lo stesso provvedimento fu preso contro l'abate di Vézelay più meno nello stesso periodo. Solamente in città la cui gerarchia sostenesse la riforma innocenziana, quali Tournai, Metz, Senlis e Cambrai, l'accoglienza si poté definire entusiasta.

Nonostante i primi travagli, i frati minori arrivarono a fondare già prima del 1240, in area francese ben 85 conventi, suddivisi dal Capitolo del 1239 in cinque provincie: la

² si veda, oltre a DESBONNETS, *Lo sviluppo degli insediamenti francescani*, CALLEBAUT, *Lettres franciscaines*, p. 247 – 263; IDEM, *Essai sur l'origine*, p. 5 - 30; DURIEUX, *Approches de l'histoire*, p. 79 – 100; EMERY, *The Friars*, per il quale si vedano le voci dei singoli conventi; LEMAITRE, *Les cordeliers*, p. 315 – 360.

³ MERLO, *In nome*, p. 73.

Turenna e la Francia a Nord, la Borgogna, la Provenza e l'Aquitania a est e sud⁴. La proliferazione di conventi e la veloce ascesa di singoli esponenti dell'Ordine alle più alte cariche ecclesiastiche, fu denunciata come pericolosa già durante il I Concilio di Lione, in cui i vescovi francesi chiesero ed ottennero dall'assise delle misure volte a bloccare l'assurgere dei frati alle alte prelature, ma, nonostante questo, Innocenzo IV e Alessandro IV, nominarono un totale di trentadue vescovi tra i soli Minori, mentre all'inizio della querelle che oppose i frati ai maestri secolari della Facoltà teologica Parigina a partire dagli anni '50⁵, si possono contare in Francia sessantuno frati tra gli alti prelati della gerarchia, i quali poi presenziarono tutti al II lionese.

Parigi

L'attività degli ordini mendicanti in terra di Francia, però, trovò la sua maggior concentrazione intorno alla facoltà teologica parigina, e lì, in effetti, si registrano i nomi dei più famosi teologi di entrambi gli Ordini.

L'unicità del caso parigino, inoltre, è resa ancora più evidente, nel campo della predicazione, dal fatto che le uniche raccolte a noi pervenute, siano esse autentiche o no, risalgono a personaggi legati alla facoltà di teologia vuoi per aver in essa insegnato, vuoi per aver predicato agli studenti di quella.

A livello ecclesiologico, poi, lo si è anticipato, fu certamente l'aspra polemica nota con il nome di querelle combattuta tra i maestri secolari parigini e i maggiori esponenti dei due principali ordini mendicanti, a plasmare una concezione di Chiesa che si potrebbe definire senza timore centralista e papalista. Essa, pur subendo fino al concilio tridentino numerose rivisitazioni, rimane tutt'ora oggetto di dibattito all'interno della Chiesa. Fu ancora a Parigi, inoltre, e sempre nell'ambito della stessa lotta, che i frati, principalmente i Minori, dovettero pensare a collocare se stessi all'interno di una struttura altrimenti definita e concepita dai loro avversari come rigida e immutabile, giungendo dunque a creare una concezione del proprio status apostolico che da Parigi si diffuse immediatamente in tutti gli *studia* grazie all'attività normativa del più famoso maestro e ministro generale dell'epoca, Bonaventura da Bagnoregio.

⁴ DESBONNETS, *Lo sviluppo degli insediamenti francescani*, p. 72 – 73.

⁵ Una panoramica anche cronologica della Querelle tra mendicanti e secolari di Parigi si ha in CONGAR, *Insegnare e predicare*, p. 41 – 53. Limitato agli anni compresi tra il 1252 e il 1257 è invece il quadro offerto da GLORIEUX, *Le conflit*, p. 364 – 372.

Limitando lo sguardo ai sermoni, invece, si può notare come, non solo a livello contenutistico, ma anche a livello strutturale, la fortuna del modello parigino, fu decretata dagli stessi motivi che regolarono l'ascesa del modello ecclesiologico proposto dai frati. Inoltre la circolazione amplissima della raccolte elaborate dai membri sia dello *studium* francescano sia di quello domenicano di Saint Jacques, fece sì che il modello strutturale e argomentativo da esse proposte fosse effettivamente conosciuto e usato dai propri confratelli in tutta Europa, sebbene, bisogna ammetterlo, esso abbia trovato qualche resistenza da parte dei frati italiani.

E' dunque necessario, ora, seguire, almeno brevemente, lo sviluppo del convento di Saint Denis e le discussioni che coinvolsero i suoi membri, pur riservandoci di tornare meglio sui risvolti ecclesiologici sorti in esso nel prossimo capitolo.

Arrivo e insediamento: verso l'*universitas*.

I Minori arrivarono a Parigi nel 1217, trovando subito ospitalità presso privati alle porte della città. Sospettati di eresia, essi dovettero attendere che il pontefice Onorio III rassicurasse l'allora vescovo Pierre di Nemours sulla cattolicità dei nuovi arrivati. Privi di una cappella propria per le celebrazioni, i frati ottennero dal pontefice nel 1224 il permesso di avere altari portatili per celebrare autonomamente l'eucarestia, ma per l'Ile de France essi dovettero attendere fino al 1227 quando tale permesso fu loro riconosciuto anche dal presule, ancora diffidente nei loro confronti e tradizionalmente ostile alla pratica in questione.

Negli anni che intercorrono tra questi ultimi eventi, i frati si spostarono a Vauvert, insediamento già interno alle mura della città. La predicazione fervente e la *vita vere apostolica* attirarono a loro un gran numero di novizi, tra cui l'allora *magister artium* Aimone da Faversham, primo maestro entrato nell'*Ordo beati Francisci* nel 1225 e si può legittimamente pensare, con Dufeil⁶, che tale evento segnasse l'inizio di una particolare attenzione da parte dei frati verso la popolazione universitaria. Tale tensione li portò nel 1230 a spostarsi ulteriormente, ancor più all'interno della cerchia muraria, nei territori dell'abbazia di Saint – Germain des – Prés⁷, il cui possesso venne preso in carico dal vescovo e, fatto degno di nota, dalla reggente Bianca di Castiglia. In tal modo i minori, alloggiati *tanquam hospites* nelle nuove costruzioni, poterono attenuare i rigori

⁶ DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour*, p. 15.

⁷ VERGER, *Studia et universités*, p. 182 – 188.

della Regola, troppo difficile a seguirsi nel freddo clima atlantico, pur rispettando formalmente l'interdizione al possesso di *loca* in essa contenuta, ottenendo conferma della manovra già nel 1231 da Gregorio IX, il quale, il 23 agosto, pochi giorni prima della pubblicazione della *Nimis iniqua*, scrisse a Guglielmo d'Alvernia in favore dei Minori presenti nella sua diocesi.

Parallelamente, i frati continuarono la propria campagna di conversione attirando a sé molti studenti e, soprattutto, le simpatie dei maestri della Facoltà. Tommaso da Eccleston, infatti, racconta come già nel 1224 – 1225 in una chiesa parrocchiale, l'allora novizio Aimone da Faversham⁸, dopo aver chiesto al proprio guardiano il dovuto permesso, predicò al popolo la necessità della confessione precedentemente alla comunione pasquale. Le parole e l'esempio dell'inglese smossero allora i parrocchiani a confessarsi dal predicatore stesso⁹, non senza invidia da parte del curato di turno, che si vedeva così esautorato del proprio incarico.

La nuova più favorevole posizione e le attività ricordate, portarono alla conversione di un altro, illustre, maestro della facoltà, Alessandro di Hales, il quale, a differenza di Aimone, non lasciò, entrando nell'Ordine nel 1236, l'insegnamento, bensì portò ad esso una cattedra di teologia¹⁰, permettendo dunque di svolgere all'interno del convento un insegnamento pubblico ufficialmente riconosciuto dall'Università.

Negli stessi anni i frati riuscirono, grazie all'impegno del giovane re Luigi e di papa Gregorio IX¹¹, a perfezionare il proprio insediamento nei pressi dell'abbazia di saint Germain, dalla quale ottennero terreni, costruzioni, benefici e rendite in ben tre fasi: nel 1234 – 1235, nel 1237 e nel 1240. Grazie a questi interventi, che furono presto presi come spunto sia dai detrattori della nuova *religio*, come i maestri secolari, sia dagli oltranzisti della Regola, come Pietro di Giovanni Olivi, i frati poterono sia costruire edifici atti alle nuove mansioni di insegnamento, sia una chiesa conventuale, la cui consacrazione ebbe luogo nel 1262 alla presenza del pontefice e della famiglia reale, e un cimitero.

Il successo, gli appoggi potenti, i privilegi e le esenzioni di cui godettero i frati minori, a Parigi forse più che altrove, fecero presto sorgere il malcontento, se non l'aperta ostilità, delle autorità vescovili e dei preti in cura d'anime, i quali videro minacciate le proprie funzioni. Essi però non fecero sentire immediatamente il proprio

⁸ GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation*, p. 130 – 131; DOLSO, “*Et sint Minores*”, p. 209 – 211.

⁹ THOMAS DE ECCLESTON, *Tractatus*, p. 34 – 35.

¹⁰ PELLEGRINI, *L'incontro*, p. 123.

¹¹ cfr. LE GOFF, *San Luigi*, p. 30 -35.

malumore in modo organizzato in quanto un altro e ben più acceso dibattito infiammò molto presto gli animi nella città francese, coinvolgendo sia gli ecclesiastici, sia soprattutto, i maestri secolari della facoltà teologica.

La querelle con i maestri secolari: cronologia e personaggi

Il proselitismo degli ordini mendicanti, creò molto presto serie preoccupazioni tra i maestri dell'*Universitas*. L'ingresso di Alessandro di Hales tra le fila dei Minori, quasi contemporaneo a quello del *magister* Giovanni di St. Giles in quello dei Predicatori, aveva portato al convento una cattedra in teologia, la quale si andava ad aggiungere al già prestigioso *studium* di cui era stato promotore Aimone da Faversham. Il successo e la fama della scuola minorita e dei suoi maestri non solo fecero sì che molti studenti si interessassero più alle lezioni conventuali che a quelle della facoltà, andando spesso a ingrossare i ranghi dei frati con massicce conversioni¹², ma fecero di Parigi il centro in cui si riunirono i più famosi teologi e predicatori dell'Ordine della metà del XIII secolo: Giovanni de la Rochelle, Odo Rigaldi, Gilberto da Tournai, Bonaventura da Bagnoregio, sono solo i nomi più in vista, ma molti altri se ne potrebbero aggiungere, anche in virtù del permesso, accordato ad ogni provincia, di inviare a titolo gratuito presso lo *Studium* parigino due studenti.

Ancor più pericoloso sembrò però il proliferare di dottori usciti da queste nuove scuole dei conventi, i quali chiedendo la *licentia docendi* per sé, mettevano in difficoltà i già fragili equilibri sia numerici sia dottrinali tra le cattedre dei secolari, in quanto si facevano spesso portavoce di un aristotelismo sentito come ostile all'insegnamento della facoltà.

Le cose non migliorarono neppure con l'avvicinarsi, dopo Alessandro, di Giovanni de la Rochelle nell'insegnamento dei Minori e la partenza di Alberto Magno verso Colonia per i Predicatori. Al contrario, i magistri, rientrati da un lungo sciopero con relativa diaspora, dal 1229 al 1231¹³, pur senza esibirsi in palesi manifestazioni di ostilità, continuarono a guardare con sospetto e crescente animosità i propri nuovi concorrenti, fino a reagire apertamente all'apertura di una seconda cattedra presso i

¹² DOIUE, *St. Bonvaenture's Part*, p. 586 – 587.

¹³ cfr. PELLEGRINI, *L'incontro*, p. 131 – 137.

domenicani nel 1252¹⁴, anno in cui i *magistri saeculares* interdirono ai religiosi l'istituzione di collegi universitari¹⁵. Se tale decisione rimase inattuata fu solo per un vizio di procedura: non a loro era dato prendere simili iniziative, ma solo al vescovo, Renaud Mignon de Corbeil, allora troppo favorevole e benefico nei confronti dei mendicanti per dare il proprio assenso a un simile provvedimento¹⁶. Un risultato però i *magistri* l'ottennero, dividendo, almeno momentaneamente, l'altrimenti compatto fronte mendicante: Giovanni da Parma, per i Minori, accettò la decisione, Umberto di Romans, per i Predicatori, no, ponendo anzi, come condizione per l'adesione ad successivo sciopero dell'*Universitas*¹⁷, il mantenimento della duplice cattedra¹⁸. Durante questa dispersione, però, le scuole di entrambi gli ordini rimasero aperte, venendo in tal modo a rompere il vincolo di solidarietà tra i maestri che regolava la vita universitaria¹⁹. Tale azzardata mossa costò successivamente ai *magistri* mendicanti la sospensione e la scomunica, contro la quale i due ordini ricorsero davanti al reggente duca di Poitiers e al pontefice²⁰, ottenendo l'annullamento delle sanzioni e il permesso di proseguire le lezioni.

Una disputa interamente accademica, dunque, quella che scosse la vita delle due fazioni fino al 1254²¹, e come tale relativamente poco interessante per le nostre argomentazioni. Ma fu proprio dal febbraio di quell'anno quando, nel tentativo di coinvolgere il maggior numero di individui nella querelle, i secolari pubblicarono un manifesto anti-mendicante (anzi, per lo più anti-domenicano) che cominciarono ad aversi le prime spie di altri intenti e altri oggetti della disputa, presto divenuti nodali per lo sviluppo della storia dei due Ordini e in particolare per quello minoritico e che permise l'alleanza tra maestri secolari e clero tradizionale.

L'avvio ufficiale della lotta si ebbe dunque solo con il *De periculis novissimorum temporum* di Guglielmo di Saint- Amour²² nel 1255.

¹⁴ Per una ricostruzione storiografica esauriente si vedano la presentazione di Roberto Lambertini a CONGAR, *Insegnare e predicare*, p. 5 – 29 e LAMBERTINI, *La scelta francescana*, p. 143 -172.

¹⁵ Chart. I, n. 200, p. 226 – 227.

¹⁶ DUFEIL, *Guillaume de Saint- Amour*, p. 85.

¹⁷ Chart. I, n. 219, p. 242.

¹⁸ DOUIE, *St. Bonventure's Part*, p. 587.

¹⁹ TABARRONI, *Dopo Francesco*, p. 52 – 53.

²⁰ Il processo durò tre anni, durante i quali molti provvedimenti contrari ai secolari sarebbero stati comunque presi. cfr. TRAVER, *The Opuscula*, p. 7.

²¹ PELLEGRINI, *L'incontro*, p. 136; TRAVER, *The Opuscula*, p. 4.

²² Si farà in seguito spesso riferimento a DUFEIL, *Guillaume de Saint Amour*, di cui non si riporteranno dunque tutti i riferimenti.

Molti si sono preoccupati di ricostruire in dettaglio le tappe di quella lunga vicenda nota con il nome di querelle parigina. Riproponendoci di tornare sull'aspetto ecclesiologico, essenziale al fine della nostra trattazione, in un secondo momento, ora ne ripercorreremo esclusivamente i passaggi salienti²³, in quanto tale lotta a colpi di pamphlet e trattati fu tanto virulenta nelle sue prime battute proprio perché andò a unirsi ai dubbi e alle resistenze di vescovi e parric e spinse i frati minori a riflettere sulla propria posizione all'interno del corpo mistico della Chiesa.

Dal canto loro i seguaci di San Francesco parigini, presto abbandonati anche dai loro cugini Predicatori, si trovarono nella necessità di dover ripensare ai principi stessi della propria esistenza, operazione questa che portò alla composizione di opere quali *l'Apologia pauperum* e il *De perfectione evangelica* di Bonaventura o il *Manus quae contra Omnipotentem tenditur* di Tommaso di York²⁴.

Guglielmo de Saint Amour mosse la sua critica partendo proprio dalla legittimità dell'esistenza di ordini "privi di un modo istituzionalmente riconosciuto di procurarsi il necessario e quindi costretti a dipendere dalle elemosine"²⁵. Spesso tacciato di conservatorismo per il suo sostegno alla tradizione ecclesiologica episcopalista, Guglielmo portò i membri ordini mendicanti a produrre una riflessione nuova, in cui trovassero posto non solo il papato, da cui soprattutto i frati minori derivarono la propria legittimità²⁶, ma anche quei *modus vivendi* che fondavano il proprio stile di vita nella capacità di alternare attività e contemplazione. In base a essi, infatti, i frati stessi rivendicavano per sé un ruolo pastorale interno alla comunità cristiana²⁷ e per difendere a livello teologico la propria posizione essi adottarono unitariamente il modello gerarchico fornito dallo Pseudo Dionigi Areopagita²⁸.

Tale ricca elaborazione teologica ed esegetica prodotta all'interno dello *Studium* trovò modo di manifestarsi non solo tramite una messe di trattati, opuscoli e *quaestiones*, ma anche tramite una fervente attività di predicazione, parzialmente conservata dalle raccolte di sermoni che proprio i maestri francescani di Parigi elaborarono per i propri confratelli.

²³ Si veda oltre.

²⁴ Cfr. SCHMITT, *Thomas d'York*, coll. 890 – 891; LAMBERTINI, *Momenti della formazione*, p. 134 – 137.

²⁵ LAMBERTINI, *Momenti della formazione*, p. 129.

²⁶ LAMBERTINI, *La povertà pensata*, p. 35.

²⁷ Per un'analisi più approfondita si veda CONGAR, *Insegnare e predicare*, p. 111 – 151.

²⁸ cfr. CONGAR, *Insegnare e predicare*, p. 153 – 209; VASOLI, *La cultura dei mendicanti*, p. 445.

1.2) Giovanni de la Rochelle

Il primo frate francese ad aver lasciato una raccolta completa di sermoni è senza dubbio Giovanni de la Rochelle.

1.2.1) Biografia

Originario di La Rochelle, nell'attuale Poitou-Charentes, Giovanni nacque probabilmente tra il 1190 e il 1200²⁹. Già frate minore della provincia di Aquitania, egli si trasferì presto a Parigi, dove all'inizio degli anni '30, divenne *magister artium*, per seguire poi i corsi di teologia di Guglielmo di Auxerre e, probabilmente, di Filippo il Cancelliere.

Non si hanno dunque notizie di una frequentazione da parte di Giovanni ai corsi di Alessandro di Hales precedentemente all'ingresso di quest'ultimo nell'Ordine dei frati Minori, avvenuto intorno al 1236³⁰. A partire da questa data Giovanni cominciò a frequentare i corsi dell'anziano *magister*, il quale poté conservare la propria cattedra anche successivamente alla sua conversione³¹ nonostante il malumore degli altri maestri della facoltà:

*Cum vero post aliqualem altercationem super hoc, magister Alexander in conventu fratrum Parisius legere ordinarie incepisset, et Universitas sibi bachalarium concessisset, quadam nocte sollicitus, quem pro bachalario praesentaret, intravit ecclesiam ad orandum, et vidit in quadam capella, quae ad honorem S. Frontonis, Petragoricensium apostoli, dicitur dedicata, super unum fratrem ibi orantem magnum luminis globum... Quem expectans et exeuntem clarius intuens, cognovit ipsum esse fr. Iohannem de Rupella, de Provincia Aquitaniae, scientia lucidum et profundum Petragoricensem. Magister vero Alexander ipsum tali signo a Deo bachalarium futurum aestimans designatum, ipsum Cancellario pro bachalario praesentavit. Qui postea factus magister, maximus inventus est praedicator.*³²

Questo breve aneddoto, tratto dall *Cronica XXIV Generalium*, seppur tardivo, sembra effettivamente riportare un'eco del clima, già teso, che da allora in poi si venne

²⁹ cfr. BRADY, *Jean de la Rochelle*, col. 599 – 602; D'ALENÇON, *Jean de la Rochelle*, coll. 788 – 789; JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, p. 9 – 13.

³⁰ *Chronica XXIV Generalium*, p. 219 – 220; ALEXANDER DE HALES, *Glossa*, p. 34 – 35.

³¹ La compresenza nelle fonti di Alessandro di Hales e di Giovanni de la Rochelle, ha fatto sì che gli studiosi si ponessero il problema dell'esistenza di una seconda cattedra francescana presso l'Università di Parigi. Per la soluzione del problema si veda JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, p. 10 – 11, nota 4.

³² *Chronica XXIV Generalium*, p. 219.

a creare tra i maestri secolari della facoltà e i Mendicanti, accresciutosi certamente al momento della nomina del secondo maestro interno all'Ordine di San Francesco.

Tra il 1236 ed il 1238, dunque, il *Rupellensis* conseguì il proprio bacellierato, ottenendo la propria *licentia docendi* ed entrando, in qualità di secondo reggente, nella cattedra presieduta da Alessandro. Nel 1238³³, infatti, egli venne chiamato, in qualità di Minore e di *magister theologiae*, nella disputa che coinvolse Mendicanti e Secolari, primo tra tutti Filippo il Cancelliere, relativamente alla pluralità dei benefici³⁴, come si evince da una testimonianza del domenicano Tommaso di Cantimpré:

Volo ut quicumque haec legerit, sciat me anno ab incarnatione Domini m^occ^otrigesimo octavo fuisse Parisius, ubi venerabilis Guillelmus episcopus, qui in theologia iam rexerat, convocationem fecerat omnium magistrorum in capitulo fr. Praedicatorum. Proposita ergo quaestione de pluralitate beneficiorum, solerti et valde longa disputatione probatum est duo beneficia, dummodo unum valeret XV libras parisienses, teneri cum salute animae poss. – Hoc determinavit praedictus episcopus; hoc fr. Hugo Ord. fr. Praed. postmodum romanae Curiae cardinalis; hoc fr. Guericus et fr. Gaufridus eiusdem Ordinis, fr. Iohannes e Rupella Ord. fr. Min. et alii quamplurimi magistri theologiae determinaverunt in scholis propriis successive³⁵.

Giovanni de la Rochelle, dunque, continuò ad esercitare fino alla morte la carica di *magister regens* presso la Facoltà teologica, alternandosi nell'insegnamento con l'*Halensis*. La collaborazione tra i due divenne talmente stretta che, se le fonti più antiche ingenerano confusione sui ruoli occupati dall'uno e dall'altro³⁶, dal punto di vista del pensiero teologico essi si influenzarono profondamente, tanto da arrivare a redigere a quattro mani almeno una parte della *Summa Halensis*. A tutt'oggi è riconosciuto dagli studiosi che il contributo del De Rupella, ancora da valutare per i primi libri dell'opera, fu sicuramente decisivo per la stesura del I e del IV volume, dedicati rispettivamente a *De Deo* e a *De Verbo incarnato – De legibus et praeceptis – De gratia et virtutibus*. Sotto l'influenza e l'insegnamento dell'*Halensis*, Giovanni de la Rochelle approfondì lo studio della filosofia aristotelica, di cui divenne uno dei più decisi sostenitori.

³³ BALDUINUS AB AMSTERDAM, *Tres sermones inediti*, p. 36; ALEXANDER DE HALES, *Glossa*, p. 72 – 73.

³⁴ Chart., n. 108; *Expositio*, p. 20.

³⁵ THOMAS DE CANTIMPRÉ. *Bonum Universale de apibus*, I c. 19, n. 5, cit in ALEXANDER DE HALES, *Glossa*, p. 23 – 24.

³⁶ cfr. ALEXANDER DE HALES, *Glossa*, p.22 – 23, 28, 30, 34 – 35, 72 – 73.

Dopo essere stato coinvolto nella deposizione, in quanto facente parte della fazione dei *magistri*, di frate Elia da ministro generale³⁷, nel 1241, durante il Capitolo Generale di Pentecoste, i frati minori si trovarono, per la seconda volta dalla morte di Francesco, di fronte al problema dell'osservanza della Regola. A tal fine, sollecitati principalmente dai frati di Oltralpe, primi tra tutti gli inglesi³⁸, essi decisero di affidare a quattro *praecellentes in theologia magistri*³⁹ un Commento alla Regola, che la adattasse alle nuove esigenze di un Ordine ormai mutato nelle persone e nelle funzioni⁴⁰. Tale compito venne dunque dato ad Alessandro di Hales, Roberto de La Bassé, Odo Rigaldi e lo stesso Giovanni de la Rochelle, i quali si trovarono così impegnati negli ultimi mesi di quell'anno e nei primi di quello successivo, nella stesura di un testo che, pur non contravvenendo al divieto di glossare la Regola espresso da Francesco stesso, ne risolvesse “*ex ipsa littera*” i punti critici. La versione definitiva di quel testo, chiamato *Expositio quatuor magistrorum*, venne infine presentato al successivo capitolo generale, il 7 giugno 1242 a Bologna⁴¹.

In qualità di discepolo e socio di Alessandro di Hales nel 1244, Giovanni si recò a Lione per il Primo Concilio Lionese. Lì, in occasione dell'apertura dei lavori tenne, il 4 dicembre 1244, un importante sermone, dal thema: *Ostende faciem tuam* (Psal. 79, 4)⁴² presso il convento dei frati Predicatori, davanti a tutta la Curia Romana riunita. Questo è l'ultimo atto di Giovanni di cui si ha notizia. Il De Rupella, infatti, riuscì a partecipare alle sole prime quattro sessioni del Concilio⁴³, e probabilmente collaborò con Alessandro di Hales alla preparazione del processo di canonizzazione di Edmondo di Canterbury, entrando dunque in contatto, tra gli altri, con i vescovi Roberto Grossatesta, di Lincoln, e tale *magister Vincentius*, mentre, per ciò che concerne l'annosa diatriba con i secolari, i frati minori, la cui rappresentanza era divisa tra coloro che erano favorevoli alle richieste provenienti da Oltralpe e coloro che invece chiedevano un maggior rigore nell'osservanza della Regola, non ottennero molto, se non l'istituzione,

³⁷ GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation*, p. 144; D'ALENÇON, *Jean de la Rochelle*, col. 789; *Chronica fratris Jordani*, n. 61.

³⁸ Cfr. TOMMASO DE ECCLESTON, *De adventu*, p. 67.

³⁹ *Expositio*, p. 696.

⁴⁰ Basti ricordare che nello stesso anno viene nominato il primo Vescovo minorita, Leone da Perego, (cfr. *supra*, cap. 1) mentre l'anno prima si era avuta la nomina del primo sacerdote Ministro Generale nella persona stessa di Aimone da Faversham.

⁴¹ Sulla datazione *Expositio*, p. 14 – 15; MERLO, *Nel nome*, p. 157 – 157;

⁴² CALLEBAUT, *Les provinciaux*, p. 315. Il sermone è catalogato sotto la voce di Johannes de Rupella in Sch. 97/T1.

⁴³ Cfr. MANSI, *Sacrorum*, vol. 23, coll. 605 – 610.

da parte di Innocenzo IV, di una serie di Conservatori, atti a vigilare sui diritti dei Minori⁴⁴.

Giovanni non vide la fine dei lavori del concilio, e morì agli inizi del febbraio 1245, il 3⁴⁵ o l'8⁴⁶, pochi mesi prima del suo maestro e amico Alessandro di Hales (m. 21 agosto 1245), probabilmente nella stessa città di Lione, come testimoniato da una lettera di Roberto Grossatesta all'allora ministro d'Inghilterra Guglielmo di Nottingham:

Praeterea sciatis quod non est securum quod frater Ada prolixius moram trahat in illis partibus; cum plures multum desiderent ipsum Parisius detinere, maxime mortuis fratribus Alexandro de Hales et J. de Rupellis; et sic tam vos quam nos maximo nostro solatio essemus destituti, quod absit⁴⁷.

1.2.2) Opere

Il Rupellense fu certamente figura di primo piano non solo all'interno dell'Ordine, ma in tutto il panorama teologico della prima metà del '200 e la sua fama come oratore, inoltre, fu vastissima, come ricorda Bernardo de Bessa, il quale, nel proprio *Liber*, asserì:

etiam maximus inventus est praedicator, videlicet magister frater Joannes de Rupella dictus, religiositate, scientia et discretione clarissimus tantique ingenii, ut propriorum magistrorum subtilitati adiciens, praedicationis et lectoriae in theologica Facultate artem et modos traderet exquisitos⁴⁸

Una valutazione sul piano teologico dell'opera del De la Rochelle, rivela che egli non fu certamente un innovatore dal punto di vista del pensiero, ma si rivelò un grande compilatore, abile nel condensare in *summulae* e definizioni le dottrine di altri dottori⁴⁹.

In perfetta coerenza con la sua carriera universitaria, la produzione letteraria di Giovanni de la Rochelle fu molto vasta e gli valse un'attenzione quasi costante sia da parte dei suoi contemporanei che da parte degli studiosi successivi. Riassumendo

⁴⁴ GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la Fondation*, p. 205.

⁴⁵ RASOLOFOARIMANANA, *Jean de la Rochelle*, p. 41;

⁴⁶ *Prolegomena*, p. 73.

⁴⁷ *Monumenta Franciscana*, p. 628.

⁴⁸ BERNARDUS DE BESSA, *Liber*, p. 686.

⁴⁹ BRADY, *Jean de La Rochelle*, col. 599.

schematicamente, sulle orme del Brady⁵⁰, le opere attribuite a Giovanni de la Rochelle sono:

1) Le *summae*⁵¹, in particolare la *Summa de anima*⁵², a cui si affiancano una serie di trattatelli minori su una vasta messe di argomenti teologici (vizi e virtù, nomi divini, doni dello Spirito Santo, sacramenti, peccati, articoli della fede⁵³ etc.). Tali somme, facenti parte già dell'insegnamento corrente di un maestro in teologia, furono redatte dal De La Rochelle durante tutta la sua carriera, arrivando dunque a coprire anche buona parte del suo percorso biografico.

2) Le *Quaestiones theologicae*⁵⁴. Esse riflettono l'insegnamento morale e cristologico del *De Rupellis* anteriormente al suo ingresso nella scuola dell'Halensis.

3) I Commentari biblici⁵⁵. Tali testi, elaborati già all'inizio del suo insegnamento presso la facoltà teologica ed inaugurati da un *Introitus generalis in sacram doctrinam*, registrarono buona parte della sua attività di insegnamento⁵⁶. I Commenti su alcuni libri dell'Antico Testamento (Isaia, Ezechiele, Geremia e XII Profeti), però risultano a tutt'oggi perduti.

4) La *Summa fratris Alexandri*, di cui, come ricordato in precedenza, Giovanni fu l'ispiratore per i libri Primo e Terzo⁵⁷. Essi, scritti in collaborazione con Alessandro di Hales, furono redatti dopo il 1238. A seguito della morte dei due autori principali, inoltre, i frati, per concludere l'interrotto libro Quarto dell'opera, vi aggiunsero alcune delle argomentazioni utilizzate dallo stesso Giovanni de la Rochelle nelle sue *quaestiones* sul peccato e sulla contrizione⁵⁸.

5) Una Glossa sulle Sentenze, conservata nel manoscritto Vat. lat. 691, e riconosciuta da Bougerol come opera di Giovanni de la Rochelle⁵⁹.

6) I *sermones*, i quali, pur coprendo l'intero arco della vita del Da Rupella, furono, con tutta probabilità, da lui riuniti e rielaborati *ad usum fratrum* verso la fine della sua vita.

⁵⁰ BRADY, *Jean de La Rochelle*, col. 600 – 601.

⁵¹ ALEXANDER DE HALES, *Glossa*, p. CCCLXXVI.

⁵² JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*.

⁵³ cfr. JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus*.

⁵⁴ Una lista completa delle *Quaestiones disputatae* da Giovanni de la Rochelle si trova in ALEXANDER DE HALES, *Glossa*, p. 211 – 225.

⁵⁵ cfr. SMALLEY, *I vangeli*, p. 182 – 207.

⁵⁶ Un elenco completo è presente in STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum*, III, n. 4888 – 4915.

⁵⁷ ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, p. LXIII.

⁵⁸ ALEXANDER DE HALES, *Glossa*, p. LXI.

⁵⁹ BOUGEROL, *La Glose*, p. 108 – 173.

1.2.3) I sermoni: status quaestionis

Numerosi studiosi, soprattutto negli anni '60 e '70 del secolo scorso, si sono occupati della tradizione manoscritta dei sermoni lasciati da Giovanni de La Rochelle, partendo per lo più dai primi cataloghi, pubblicati da Albert Lecoy de la Marche⁶⁰ e da Barthlémy Hauréau⁶¹, a cui presto si aggiunsero i più mirati lavori di Parthenius Minge⁶², Tommaso Accurti⁶³, Palémon Glorieux⁶⁴ e Victorin Doucet⁶⁵. Per quel che concerne la seconda fase di ricerche, invece, su quest'autore, spiccano i lavori di Kilian Lynch, il quale, dopo aver dato alle stampe undici sermoni per le festività della Vergine⁶⁶ e tre per la festa di Sant'Antonio⁶⁷, pubblicò una lista abbastanza completa ed estesa degli incipit e dei desinit dei sermoni di Giovanni de la Rochelle⁶⁸, lista peraltro ripresa, integrata e abbreviata, in un secondo momento, da Schneyer nel suo *Repertorium*⁶⁹.

Parallelamente, in Francia, un altro studioso, il cappuccino Baldovino Distelbrink, si dedicò alla lettura ed edizione dei tre sermoni su Sant'Antonio, producendo un'edizione parallela e indipendente da quella inglese, e fornendo nuovi e interessanti spunti di lavoro, anch'essi, però, presto accantonati⁷⁰.

Infine Louis Duval Arnould, sul finire del decennio, riprese in mano, emendandoli, gli studi precedenti, e, pubblicando tre sermoni sinodali contenuti nella raccolta de *Communi Sanctorum* attribuita a Giovanni, mise in luce l'ambiguità e la non esatta attestazione dell'intero ramo della tradizione, sottolineando come, almeno una parte di esso, sia da attribuire al suo successore nella cattedra di teologia, Odo Rigaldi⁷¹.

Ancor più recentemente i *Sermones* del *De Rupella* sono stati oggetto di studio di Nicole Bériou, la quale, studiando il testo per la festa di San Francesco, basato sul

⁶⁰ LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française*, p. 517.

⁶¹ HAURÉAU, *Notices*, sub voce.

⁶² MINGES, *De scriptis quibusdam*, p. 597 – 622.

⁶³ SBARAGLIA, *Supplementum*, col. 128b.

⁶⁴ GLORIEUX, *Repertoire*, p. 29.

⁶⁵ DOUCET, *Maîtres franciscains*, p. 540.

⁶⁶ JOHN DE LA ROCHELLE, *Eleven*. In questa sede Lynch annunciò di aver intenzione di fornire una trascrizione completa del ms. Troyes, Bibl. Com. 816, ma il progetto fu presto abbandonato.

⁶⁷ LYNCH., *Three Sermons*, p. 213 – 237.

⁶⁸ LYNCH, *A List of the Sermons*) p. 287 – 319, a cui si può aggiungere il commento di SCHNEYER, *Bemerkungen*, p. 155 – 157.

⁶⁹ SCHNEYER, *Repertorium*, III, p. 718 – 720.

⁷⁰ BALDUINUS AB AMSTERDAM, *Tres sermones*, p. 33 – 58.

⁷¹ DUVAL-ARNOULD, *Trois Sermons*, p. 35 – 71. Su Odo Rigaldi: *Expositio*, p. 21 – 24; DOUCET, *Commentaires*, p. 159; DAVIS, *The holy Bureaucrat*, in particolare p. 12 – 30, BÉRIOU, *Entre sottises*: p. 214 – 217, e bibliografia ivi riportata.

thema Creavit ad imaginem et similitudinem (Gen. 1, 27), rimasto comunque inedito, ha messo in evidenza l'importanza del dono profetico nelle opere del *magister parigino*⁷².

A riempire la mancanza di edizioni ha provveduto, negli ultimi anni, Jean Désiré Rasolofoarimanana che ha dato alle stampe sia i due sermoni dedicati alle festività di San Francesco⁷³ sia i primi quattro sermoni sull'Avvento, senza però approfondire i temi toccati dai testi editi.

1.2.4) La raccolta: datazione e destinatari

A differenza delle raccolte fino a qui studiate, la corposa collezione dei *sermoni de tempore, de sanctis e de communi sanctorum* di Giovanni de la Rochelle, più di duecento sermoni in tutto, non sembra rivelare un piano congruente nella raccolta e organizzazione del materiale, che risulta estremamente curata invece all'interno del singolo sermone. La lettura della raccolta infatti rivela più le assenze strutturali che le congruenze atte a mettere in luce l'azione ordinatrice dell'autore al momento della revisione dei testi: sono assenti i rimandi tra sermoni di festività diverse e molte delle preghiere di chiusura sono sistematicamente saltate in tutta la tradizione manoscritta.

Proprio la mancanza di una revisione sistematica ha reso possibile e giustificabile la ricerca, effettuata dagli studiosi che si sono dedicati a questo corpus, di una datazione dei singoli sermoni, sebbene spesso essi non siano riusciti a risalire ad un lasso di tempo più reciso rispetto a quello della chiusura del testo (1240 – 1244)⁷⁴, con occasionali eccezioni, spesso però ancora da verificare nel loro complesso e dunque non definitive, come nel caso dei sermoni per l'Avvento editi da Rasolofoarimana⁷⁵ nel 2005.

Lo studioso francescano, infatti, propone dei riferimenti e delle datazioni dei testi che, pur tentando di risolvere gli interrogativi già noti, ne aprono altri, dovuti per lo più al rapporto tra i sermoni e le altre opere note di Giovanni de la Rochelle. E' il caso del sermone sesto per l'Avvento, in cui l'editore, pur avendo correttamente isolato gli elementi che portano ad un confronto tra la propria edizione e le *quaestiones* contenute nel terzo libro della *Summa halensis*, non riesce a uscire dalla necessità di dare priorità temporale alle *quaestiones* rispetto al sermone, chiedendosi dunque non più quale fosse la data effettiva di composizione del testo in esame, ma di quelle che egli stesso

⁷² BERIOU, *Saint François*, p. 248.

⁷³ RASOLOFOARIMANANA, *Jean de la Rochelle et Anonyme*, p. 52 – 56, 61 – 68.

⁷⁴ cfr. RASOLOFOARIMANANA, *Jean de la Rochelle*, p. 50 – 51.

⁷⁵ RASOLOFOARIMANANA, *Etude et edition*, p. 41 – 149.

presuppone esserne le fonti⁷⁶. Lo stesso problema si torvò ad affrontare Lynch, il quale preferì semplicemente accertare la presenza o l'assenza, all'interno dei sermoni, presi ognuno come entità separata, di determinate fonti, per lo più agiografiche, come la *Legenda prima* su Sant'Antonio, diffusa all'interno dell'Ordine a partire dalla canonizzazione del lisbonese nel 1232⁷⁷, ma anche questo dato non circoscrive il momento della composizione del testo in modo più chiaro di quello già indicato. Anche Nicole Bériou ha tentato recentemente di datare il sermone per la festa di San Francesco sulla base del valore profetico assunto in questo caso dalla figura dell'Assisiense, ma anche le sue conclusioni arrivano a dare al massimo un lasso di tempo compreso tra il 1236 e il 1244⁷⁸, che oggi possiamo ritenere di circoscrivere al periodo successivo al 1238 sulla base di elementi interni del sermone, quali le citazioni dall'Ufficio ritmico di Giuliano da Spira. Si deve inoltre tener presente che i sermoni così come noi li leggiamo, pur non essendo stati riscritti e sistematizzati, furono certamente selezionati e riordinati dall'autore o da un'équipe da lui presieduta al fine di creare una raccolta autoritativa di sermoni modello volta a fornire ai giovani frati non solo materiale per la predicazione interna o ai laici, ma, soprattutto, all'Università, come lo stesso vocabolario, forbito e tecnico, di molti dei testi studiati lascia intendere e forse anche quest'esigenza di molteplici indirizzi ostò alla revisione finale e alla creazione di un altro ostacolo, forse il più difficile, per lo studio del complesso dei sermones: l'inserimento, all'interno della raccolta di altri scritti redatti da frati vicini ad Da Rupella o di poco successivi a lui, quali, per esempio Odo Rigaldi, a cui gli studiosi tendono oggi ad attribuire buona parte del *De communi sanctorum* dopo la pubblicazione dei proficui studi di Duval -Arnould⁷⁹.

Per stabilire un arco cronologico dettagliato nel quale inserire i testi di Giovanni de la Rochelle, dunque, bisognerebbe approntare uno studio approfondito di ciascun sermone, delle sue fonti e degli avvenimenti a cui esso possa riferirsi, non tanto a livello politico e sociale, quanto accademico e intellettuale, in rapporto con i testi e le discussioni prodotte all'interno dell'Università negli anni compresi tra il 1236 e il 1244, forbice alla quale questo studio si atterrà per le successive riflessioni.

⁷⁶ RASOLOFOARIMANANA, *Etude et edition*, p. 66 – 68.

⁷⁷ LYNCH, *Eleven Marian Sermons*, p. XXI -XXII.

⁷⁸ BÉRIOU, *Saint François*, p. 248.

⁷⁹ DUVAL-ARNOULD, *Trois sermons*, p. 336-400, 35-71.

1.2.5) La raccolta: Le fonti

I sermoni di Giovanni de la Rochelle si rivelano piuttosto tradizionali nell'inserimento di *auctoritates* extra scritturali. In essi l'autore ricorda esplicitamente i padri della Chiesa tradizionali, soprattutto Agostino e Gregorio, a cui si affiancano Beda, Girolamo, Bernardo, Ilario di Poitiers, Giovanni Crisostomo, Rabano Mauro e Riccardo di San Vittore, oltre ad attingere abbondantemente dalle fonti agiografiche a lui coeve e diffuse tra i frati minori. Una novità importante all'interno della messe di autorità presentate esplicitamente da Giovanni, utile anche per fissare una datazione che potremmo definire bassa, cioè più vicina al 1242 che al 1238, è certamente l'uso frequente di citazioni tratte dallo pseudo Dionigi Areopagita, i cui testi, tradotti da Roberto Grossatesta, fornirono presto, soprattutto ai frati minori, una serie di elementi utili a ripensare il proprio ruolo di *proficientes* all'interno della Chiesa, come dimostrano i testi di due importanti allievi di Giovanni, quali Gilberto di Tournai e Bonaventura da Bagnoregio.

Il De Rupella riserva, primo tra i minori, uno spazio importante ad autori classici. Non si trovano nella sua opera ancora citazioni da Aristotele, ma egli non esita ad attribuire un ruolo autoritativo a Seneca ancor più che a Cicerone e Ovidio.

Il frate, inoltre, non esita a riportare opinioni di magistri a lui contemporanei o di poco anteriori, senza però riportarne il nome, di modo che è attualmente difficile stabilire la paternità di questa o quella affermazione. Attualmente sembra di poter rinvenire, all'interno dei *De tempore*, tracce delle dottrine di Alano di Lille, Ildeberto di Lavardin, vescovo di Mans, dell'Augustudunensis e di Filippo il Cancelliere.

1.2.6) La struttura dei sermoni e l'ars sermocinandi: un confronto tra teoria e pratica della predicazione

I sermoni di Giovanni de la Rochelle si rivelano, anche ad una prima lettura, profondamente diversi da quelli fin qui esaminati. Essi infatti si sviluppano su una struttura ad albero, la cui radice non è più l'intera lettura evangelica, come contemporaneamente fece Luca da Bitonto, bensì una sola pericope del Vangelo, sviluppata poi in divisioni per sintagmi.

Il frate francese fu dunque uno dei primi minori, se non il primo, ad adottare per la propria raccolta, probabilmente per rispettare gli statuti dell'*universitas*⁸⁰, la struttura del *sermo modernus* che si stava allora sviluppando all'interno della facoltà teologica grazie agli impulsi dei seguaci del Cantore, ed egli stesso diede un forte impulso al perfezionamento e alla diffusione di tale modello all'interno degli *studia* mendicanti sia componendo egli stesso sermoni, sia scrivendo una forma di *ars* sulla divisione del *thema*, dal titolo *Processus negociandi themata sermonum*, nella quale egli si distaccò dalle regole contenute nei trattati a cui egli si ispira (Alano di Lille, Pietro Cantore).

Il lettore contemporaneo che volesse dunque analizzare un sermone di Giovanni de la Rochelle si trova nella vantaggiosa condizione di poter confrontare la pratica dell'autore con la teoria da lui stesso elaborata, di modo da poter verificare l'applicabilità stessa di un testo che per sua natura tenderebbe altrimenti alla pura astrazione⁸¹. Per far questo si è qui scelto di soffermarci principalmente sul sermone per la domenica in Sessagesima, dal *thema*: *exiit qui seminat seminare*⁸², in cui il Rupellense analizza la similitudine la parabola evangelica, organizzando tre divisioni atte nel loro complesso a illustrare l'utilità all'interno della Chiesa di tutti i tre stati di vita in quanto investiti dalla grazia divina, rappresentata dal seme. Tramite un procedimento allegorico, Giovanni individua nel seminatore le tre figure della Trinità, il predicatore e il giusto e nella semente rispettivamente il Figlio, la creatura, i doni dello Spirito Santo la Parola di Dio e la ricompensa eterna, la quale si prospetta come proporzionale al grado di perfezione raggiunto durante la vita terrena. Il sermone poi prosegue trattando la figura del seme, operazione questa che porta Giovanni ad agire in modo totalmente diverso da quanto fatto nella prima parte del testo, su cui ora ci soffermiamo.

Il sermone si apre con l'individuazione dello scopo edificante del *thema* trattato secondo il senso allegorico, e introduce una riflessione sull'utilità di trattare tale parabola con termini che si confacciano sia ai letterati sia ai semplici, basandosi sulla concordanza con 1 Cor 2, 6 (*Loquitur sapientiam inter perfectos...*). Dopo tale digressione, dilatata grazie all'inserimento di un'ulteriore *auctoritas* biblica, Giovanni riprende, citandolo, il *thema*, e fornisce l'elenco delle sue due divisioni affiancate dai

⁸⁰ BÉRIOU, *L'Avènement*, p. 8.

⁸¹ CHARLAND, *Artes praedicandi*, p. 110.

⁸² cfr. appendice 4, *sermo* 4 (Sch. 13 – 14/ T17).

sintagmi del testo a cui ognuna di esse si riferisce⁸³, introdotti da *ibi*, termine caro al Rupellense, il quale lo utilizza ampiamente per introdurre citazioni scritturali a qualsiasi livello.

Successivamente Giovanni inizia a costruire una struttura ad albero in cui si alternano puntualmente le figure relative al seminatore e quelle relative al seme, secondo lo schema che qui segue:

seminator	semen	caratteristiche
Padre	Figlio	nei vergini
		nell'anima fedele
		nella Chiesa
Figlio	creatura	bene temporale
		bene corporale
		bene spirituale
Spirito Santo	doni	naturali
		<i>notitiae</i>
		di grazia
predicatore	parola di Dio	vita buona
		autorità
		buona intenzione
uomo giusto	meriti	timore
		elemosina
		osservanza dei precetti

Come si nota, Giovanni costruisce una struttura ad albero serrata, tramite un rimando continuo tra la prima divisione annunciata e la seconda. In questo modo egli riesce ad esaurire già nella prima parte del testo i diversi significati di entrambi i termini.

Questo procedimento, presente in nuce anche negli autori italiani, ma non applicato regolarmente come si farà in Francia da ora in poi, si ritrova spiegato chiaramente all'interno del *Processus negociandi themata sermonum*. In esso si specifica la possibilità di costruire l'intero sermone sulla base di un unico termine⁸⁴, spiegato nei suoi diversi significati, in questo caso *seminator*, a cui collegare per concordanza sensu vel voce, gli altri membri della pericope, qui *semen*. Anche la struttura del sermone segue effettivamente le regole generali annunciate nell'*ars*, in quanto in essa si prevede che la prima divisio segua usualmente il *locum*, cioè limiti e specifici l'applicazione del concetto generale, come accade nel caso del Figlio – seme che viene semianto nel

⁸³ *Ad profectum Ecclesie sive anime sancte designandum, Salvator Iesus accipit parabolam seminis et seminantis in evangelio hodierno in quo: primo parabolas turbis proponit, secundo vero ipsam discipulis exponit cum subdicitur.* (App. 4, sermo 4)

⁸⁴ CANTINI, *Processus negociandi*, p. 250.

cuore dei vergini, nell'anima dei fedeli e nella Chiesa. Essa inoltre prescrive ancora l'indicazione secondo cui se il thema comprende effettivamente più parti ma esse siano tutte riconducibili alla prima, tale *reductio ad unum* sia esplicitata all'inizio della trattazione e venga poi ripresa ogni volta si inizi un nuovo punto, come accade in questo sermone grazie all'impiego di formule stabili (*item seminans est... qui seminat...*), le quali, oltre a fornire appigli per la memorizzazione, rivelano anche la partizione principale del sermone. Perfetta congruenza dunque tra teoria e pratica, individuabile anche laddove sembra che il De Rupella introduca un'eccezione, in quanto, all'interno della quarta divisio, relativa al predicatore, egli si sofferma innanzitutto sulle proprietà del soggetto, prima di procedere con quelle della parola di Dio, come invece avrebbe dovuto fare nel caso in cui avesse voluto far procedere regolarmente il testo. In realtà tale possibilità è resa quasi obbligatoria all'interno del *Processus*, dove si prevede che:

[...] *ad ornatum istius modi facit, ut si thema habeat plures partes quot rationes assignantur circa primam, totidem circa quamlibet aliarum sequentium assignentur.*

L'*ars* inoltre fornisce un esempio tratto da Ezechiele 28, 12, per il quale il Rupellense suggerisce di porre l'accento sul termine signaculum contenuto nel versetto proposto in quanto dalle sue proprietà si possono dedurre quelle degli altri membri.

Prima di guardare l'interno di una divisione, passiamo alla seconda sezione del *sermo*.

Essa pone un doppio problema: strutturale e di tradizione manoscritta, in quanto i fogli del manoscritto che seguono la chiusura della trattazione sul seminatore, pur trattando quella che dovrebbe essere la seconda tranches del discorso, cioè il *semen*, introducono argomenti e procedimenti discordanti con quanto precedentemente narrato poiché in essa l'autore decide di continuare il racconto iniziato dalla parabola, prendendo le mosse dal momento in cui il seme della parola di Dio cade nei diversi terreni della parabola evangelica, cioè sulla strada, tra le pietre, tra le spine e nella terra buona ed in quest'ultima uno produsse il trenta, uno il sessanta e l'ultimo il cento.

Sembra piuttosto insolito che Giovanni de la Rochelle abbia scelto così apertamente di non seguire le proprie stesse priorità commentando per *clausolae* come i suoi predecessori. A complicare le cose poi Schneyer, nel proprio Repertorium aveva opportunamente diviso le due sezioni riconoscendo in esse due sermoni distinti, il 13 e il 14. Uno sguardo alla maggior parte della tradizione manoscritta però fa dubitare di

tale possibilità. I più importanti testimoni⁸⁵ che conservano i manoscritti del *De Rupella*, infatti, unificano senza eccezione i due testi in un unico sermone⁸⁶. Anche il manoscritto su cui lo stesso Schneyer ha basato il proprio elenco, il Paris, BNF, Lat. 13583, non pone alcuna separazione grafica tra le due sezioni, facendo sì che la divisione logica di due testi non abbia alcun appiglio paleografico e ponendo lo studioso di fronte al problema della lettura continuativa di quelle che a questo punto si devono supporre essere due *clausolae*⁸⁷, ben distinte e separate tra loro, forse per dar modo al destinatario della raccolta di costruire un sermone compiuto o sull'inezienza della lettura o su uno dei due *themata* in essa rintracciabili.

La seconda divisione, dunque, si basa sulla distinzione della parola *semen*, illustrando al lettore il significato della caduta di esso secondo i due sensi: allegorico e tropologico.

Nel primo caso Giovanni costruisce il seguente schema:

defectus	secus viam	carnales	
	in petra	superbi	
	inter spinas	cupidi vel divites	
profectus	terra bona	penitenti	piangono le miserie del presente
			piangono le miserie e i peccati altrui
			piangono la patria celeste perduta
		perficientes	hanno intelletto

⁸⁵ Essi furono riconosciuti da Lynch nei mss. Troyes, Bibl. Mun. 816, Paris, BNF, lat. 15940, Paris, BNF, lat. 13583, Paris, BNF, Lat 15939, Paris BNF, Lat. 16477 e Ragusi 190. LYNCH, *Eleven Marian sermons*, p. X – XX.

⁸⁶ Neppure il ms. più affidabile utilizzato dagli studiosi, Troyes, Bibl. Mun, 816, fornisce alcuna prova. Sull'affidabilità del ms. di Troyes cfr. DUVAL-ARNOULD, *Trois Sermons*, p. 353 – 354; LYNCH, *Eleven Marian Sermons*, p. XIII.

⁸⁷ Lo stesso problema si pone per altri sermoni sullo stesso testo, divisi da Schneyer ma non dai manoscritti, probabilmente per le stesse ragioni: il 15 e il 16 (*Libenter gloriabor*), il 21 e il 22 (*Convertimini in toto corde vestro*), il 28 e il 29 (*Ecce nunc tempus acceptabile*), il 33 e il 34 (*Domine, filia mea male a demonio vexatur*), il 35 e il 36 (*Non vocavit nos Deus*), il 37 e il 38 (*Erat Iesus eiciens*), il 73 e il 73 (*Ego sum pastor bonus*).

			hanno <i>cognitio</i>
			hanno buone operazioni
		perfetti	contemplativi

Esso non risulta formare un albero perfetto, ma mostra il maggiore interesse che l'autore intende attribuire ai *perficientes*, identificati con i penitenti e ai perficienti, categoria in cui tradizionalmente si inseriscono i vedovi o, spesso, gli attivi.

Il testo passa ora bruscamente al senso morale, in cui l'atore illustra le possibilità di salvezza per gli stati di vita precedentemente proposti. Anche qui forniamo lo schema, in quanto esso risponde meglio alle esigenze visive della trattazione:

Defectus	secus viam	carnales	devono far penitenza
	in petra	superbi	devono imparare l'umiltà
	inter spinas	cupidi vel divites	non hanno speranze
Profectus	terra bona	coniugati (30)	devono osservare il decalogo
		vedovi (60)	devono osservare il decalogo e fare opere di misericordia
		perfetti	devono osservare i mandati della Legge e i precetti evangelici

Qui si assiste ad un'ulteriore semplificazione delle categorie al fine della salvezza e ad una piena ripresa della tradizione esegetica sul passaggio biblico esaminato.

Questo tipo di trattazione, con le sue divisioni interne, è caratteristico di Giovanni de La Rochelle e lo si ritrova con lievi variazioni dovute ad esigenze tematiche in tutti i sermoni, i quali vengono in tal modo a parlare spesso di aspetti importanti dell'ecclesiologia, quali i rapporti tra gli stati di perfezione, i compiti del prelado e, soprattutto, quelli del predicatore, inserito ora con una propria funzione specifica nell'organizzazione ecclesiastica. Nel sermone trattato, così come, per esempio in quello per la Domenica *in octava post Nativitatem* o in quello per la *Dominica de Passione*, i predicatori non esauriscono le proprie funzioni nell'esortazione alla

penitenza o alla confessione, come invece accade, nello stesso periodo, in Antonio o Luca da Bitonto, bensì assumono uno status teologico autonomo, configurandosi sempre di più come coloro che custodiscono la *scientia* e, grazie alla loro opera, istruiscono i fedeli sui precetti fondamentali della vita del cristiano. Questa acquisizione si rivelerà presto fondamentale per lo svolgimento della predicazione durante la querelle e, insieme con la formulazione di una struttura costante del testo, risulta una delle innovazioni meglio percepite all'interno della tradizione omiletica minoritica grazie alla sua capacità di collegare i diversi sensi esegetici all'interno di una serie di divisioni che riprendono mano a mano i diversi termini della pericope variandone però le interpretazioni.

1.3) Gilberto da Tournai

1.3.1) Biografia

Gilberto da Tournai è autore molto noto⁸⁸, soprattutto grazie alla sua famosissima raccolta di *Sermones ad status*, solo recentemente contestualizzata all'interno della produzione effettiva dell'autore e alla quasi eccessiva dipendenza testuale dei suoi sermoni da quelli di Jacques de Vitry.

Gilberto, nato a Tournai dalla nobile famiglia degli As-Piès poco dopo il 1200, fu molto legato all'élite clericale della sua città di origine, in particolare ai due vescovi Gautier de Marvy e Jean Buccian⁸⁹. In giovane età si trasferì a Parigi per studiarvi le *artes* e poi la teologia, raggiungendo presto il grado di maestro reggente presso la facoltà⁹⁰. Durante questo periodo avrebbe composto i *Quodlibeta* e il *Commentarium in Sententias*, opere a lui attribuite, ma non pervenute. In questi anni egli avrebbe inoltre potuto conoscere Umberto di Romans, entrato più tardi a sua volta nell'ordine dei frati predicatori, di cui divenne Maestro Generale dal 1254 al 1263⁹¹.

Nell'anno 1240, affascinato probabilmente dalle personalità di Alessandro di Hales e di Giovanni de la Rochelle, più che per una propria volontà di staccarsi dalle preoccupazioni temporali, entrò nell'ordine dei frati minori, dimorando per una trentina

⁸⁸ BALDUINUS AB AMSTERDAM, *Guibert de Tournai*, col. 1139-1146; HOROWSKI, *Il sermone su san Francesco*, p. 525-526 Per una bibliografia aggiornata sul tornacense, si veda SILEO, *Maestri francescani*, p. 131-132.

⁸⁹ GUIBERTUS TORNACENSIS, *De modo*, p. 7.

⁹⁰ GLORIEUX, *D'Alexandre deHales*, p. 257-258.

⁹¹ CASAGRANDE, *Prediche alle donne*, p. 153-159.

d'anni nel convento di Parigi, come membro del quale resse l'insegnamento nella cattedra attribuita ai frati minori nella facoltà di teologia dell'Università parigina tra il 1257 ed il 1260⁹², sovrapponendo per un periodo tale insegnamento a quello eseguito all'interno dello *studium* conventuale tra il 1259 ed il 1261. Giustamente Casagrande riconobbe in lui uno dei "protagonisti del tentativo di costituire un centro di cultura francescana dentro e fuori l'*Universitas* parigina"⁹³.

Egli affiancò agli impegni accademici una fervente attività di predicatore e di direttore spirituale della più alta nobiltà di Francia⁹⁴, tra cui lo stesso re Luigi IX, il quale gli commissionò, nel 1259, un libello di meditazione, il *De regula regis*, come lo chiamò il tornacense, meglio noto con il titolo di *Eruditio regum et principum*. Per la sorella del re, inoltre, egli compose un altro libretto morale, il *De virginitate*, su richiesta forse del confessore della principessa, mentre per I conti di Fiandra scrisse prima il *De modo addiscendi*, trattato di pedagogia dedicato al giovane Giovanni di Fiandra, e poi il *Tractatus de pace et tranquillitate animi* per la figlia del conte Gui de Dampierre, religiosa nel monastero di Flines⁹⁵.

In quel periodo, inoltre, Gilberto ricevette da Alessandro IV la richiesta di una copia dei suoi sermoni *De dominicis et de sanctis*, composta dal frate già nei primi anni della propria vita in convento. La notizia è ricordata, non senza orgoglio, dallo stesso autore, in quale nel prologo alla propria raccolta di *Sermones ad status*⁹⁶, inizialmente inserita all'interno del *De modo addiscendi*, ricordava:

*Sed quoniam de dominicalibus et sanctorum festivitibus ad piae memoriae Papam Alexandrum quartum scribentes eius imperio et praecepto nos expedivimus, ideo de hiis quae pertinent ad diversa statuum et officiorum genera prout Dominus dederit subiungamus et titulos subnectamus*⁹⁷

Nel convento parigino, dunque, oltre a poter frequentare i maestri già conosciuti durante la propria carriera universitaria, il De Tournai potè conoscere e divenire confidente di Bonaventura da Bagnoregio, che accompagnò anche al Secondo Concilio

⁹² GLORIEUX, *Maitres franciscains*, p. 324-332: 324.

⁹³ CASAGRANDE, *Prediche alle donne*, p. 159.

⁹⁴ BAUDY, *Wibert*, p. 23.

⁹⁵ GUIBERTUS TORNACENSIS, *De modo*, p. 10 – 11.

⁹⁶ Tale prologo si trova nel *Rudimentum doctrinae*, cfr. GUIBERTUS TORNACENSIS, *De modo*, p. 27. Sull'opera si veda anche CASAGRANDE, *Prediche alle donne*, p. XVI-XXV, 61-112

⁹⁷ GUIBERTUS TORNACENSIS, *De modo*, p. 6.

di Lione, nel 1274, ed in occasione del quale venne incaricato dal proprio Ministro di scrivere una riflessione sui mali che affliggevano la Chiesa e i diversi suggerimenti per sanarli.

Proprio al fianco del dottore serafico Gilberto si batté per la conquista dell'egemonia dentro l'*Universitas* di Parigi, spesso in concorrenza con lo stesso Umberto da Romans.

Lo si ritrova ancora in vita nel 1283, quando pronunciò, presso il convento di Saint Gèneviève, un sermone per il mercoledì delle Ceneri. Morì, probabilmente, il 4 ottobre 1284⁹⁸.

1.3.2) Opere

Gilberto da Tournai, uomo di profonda cultura e dal sapere enciclopedico, “intellettuale militante” nell'Ordine, ha lasciato opere in vari campi.

Seguendo la partizione fornita da Baldovino da Amsterdam, esse si possono raggruppare in:

1) opere didattiche, insieme che raggruppa il *Rudimentum doctrinae* (scritto probabilmente appena entrato nell'Ordine), il *De modo addiscendi* (pubblicato per Michele di Lille tra il 1263 ed il 1268), l'*Eruditio regum et principum* (1259, su richiesta di Luigi IX), il *De officio episcopi et Ecclesiae ceremoniis* (scritto intorno alla metà degli anni '50 su richiesta di Guglielmo di Bussy, vescovo di Orléans), il *De scandalis Ecclesiae* (commissionatogli da Bonaventura intorno al 1274, forse per portarlo al concilio lionese) e, forse, l'*Hodoeporicon*, racconto, di attribuzione ancora dubbia, sulla prima crociata di Luigi IX.

2) Opere scolastiche: a cui appartengono i già menzionati *Commentarium in Sententias* e il *Quodlibetum*, risalenti al periodo di reggenza presso la facoltà di teologia di Parigi, ma oggi smarriti, e forse la *Pharetra*, che, tra i numerosi autori a cui è fatta risalire, annovera anche Gilberto da Tournai.

3) Opere oratorie, tra le quali si situano le opere qui studiate, cioè: i *Sermones dominicales e de sanctis* (ca 1255)⁹⁹, quelli *ad varios status* (con tutta probabilità risalenti ad un periodo successivo a quello di nostro interesse, in quanto fatti risalire agli

⁹⁸ HEYSSE, *De die obitus*, p. 557-558 riporta la data del 7 ottobre. Più recentemente Casagrande ha anticipato la morte del frate al 4 ottobre (CASAGRANDE, *Prediche alle donne*, p. 161).

⁹⁹ cfr. HOROWSKI, *Il ms. L 17 sup*, p. 90 – 92.

anni '80 del XIII ed inseriti all'interno del Rudimentum doctrinae), il *Sermo in die cinerum* (3 marzo 1283).

1.3.3) I sermoni: stato degli studi

Gli scritti per la predicazione del Da Tournai, stampati per la prima volta a Parigi già nel 1518¹⁰⁰, hanno goduto di particolare fortuna tra gli studiosi a partire dalla fine degli anni '80 del secolo scorso proprio grazie alla loro grande diffusione. Tra le diverse raccolte soprattutto gli *Ad status* hanno costituito una fonte preziosa per gli studi sull'infanzia, il matrimonio¹⁰¹, la costruzione dell'identità di classe¹⁰² o di genere¹⁰³ intorno alla metà del XIII secolo. Quest'abbondante messe di studi ha portato alla luce diversi aspetti relativi non solo alle tematiche care al turnacense, ma, particolarmente, la stretta correlazione tra i sermoni ad *varios status* e il loro modello più vicino, Jacopo da Vitry, i cui sermoni modello funsero anche da serbatoio per le argomentazioni contenute nel *De scandalis ecclesiae* dello stesso Gilberto.

In contrasto con l'interesse suscitato dagli *ad status*, pochi studiosi si sono dedicati ai più numerosi sermoni *de tempore* e *de sanctis*, i quali hanno solo recentemente cominciato ad essere considerati oggetto di studio da parte di pochissimi specialisti. Nicole Bériou si è dedicata allo studio del sermone per la festa di San Francesco¹⁰⁴ e di quello per Santa Chiara¹⁰⁵, cercando in entrambi i casi di tracciare le caratteristiche agiografiche dei due santi dell'Ordine messe in rilievo dai predicatori a loro più vicini, domanda alla quale ha dato seguito Field, nel 1999, pubblicando il sermone per la Traslazione di San Francesco¹⁰⁶. Ancor più ignoti, poi, sono stati fino ad oggi i *de tempore*, i quali solamente negli ultimi due anni sono stati fatti oggetto di proficui e sistematici studi da parte di Aleksander Horowski, il quale ha di recente portato alla luce un nuovo testimone della raccolta conservata nella Biblioteca Ambrosiana di Milano¹⁰⁷ e dichiarando di accingersi a pubblicare l'edizione critica di questi testi.

¹⁰⁰ HOROWSKI, *Il sermone su San Francesco*, p. 526, ha recentemente risolto il problema delle due errate indicazioni di edizioni ottocentesche fornite da Sileo nel 1996:

¹⁰¹ D'AVRAY - TAUSCHE, *Marriage sermons*, p. 77 – 135.

¹⁰² LONGÈRE, *Guibert de Tournai. Sermon*, 103 – 115; SCHMIDT, *Allegorie und Empirie*, p. 301 – 332; MAIER, *Crusade Propaganda*, p. 176 – 249, BÉRIOU – TOUATI, *Voluntate Dei leprosus*, p. 85 – 117.

¹⁰³ CASAGRANDE, *Prediche alle donne*, p. 63 – 101.

¹⁰⁴ BÉRIOU, *Saint François*, p. 304 – 308.

¹⁰⁵ BÉRIOU, *Les sermons sur sainte Claire*, p. 137 – 138.

¹⁰⁶ FIELD, *Annihilation and perfection*, p. 258 – 274.

¹⁰⁷ HOROWSKI, *Il ms. L 17 sup*, p. 89 – 133.

1.3.4) La raccolta dei sermoni festivi et de tempore: datazione

Si è già anticipato che un'indicazione per stabilire l'epoca di composizione dei sermoni di Gileberto da Tournai è fornita dall'autore stesso al principio del *De modo addiscendi*, ed effettivamente per nessun altro autore presente in questo studio siamo così ben informati relativamente alle fasi di stesura del lavoro.

Il da Tournai, infatti, informa i propri lettori di aver ricevuto richiesta di una copia dei propri scritti da Alessandro IV e di aver poi proseguito la propria attività prima per soddisfare le richieste del papa e poi per onorarne la memoria, inserendo nel prologo del suo trattato stralci delle proprie lettere e riassunti delle parole ricevute da Roma. La lettera con cui Gilberto rispose al pontefice, inviata insieme ad una copia manoscritta dei *sermones*, informa però che al momento dello scambio di corrispondenza tra i due personaggi la raccolta era costituita solamente dai sermoni festivi, mentre i domenicali si limitavano ancora ad una breve serie di trenta prediche che non coprivano l'intero anno liturgico, ma solamente il periodo successivo alla Pentecoste¹⁰⁸.

Horowski ha recentemente proposto di suddividere la stesura delle due serie in due momenti distinti, una precedente alla richiesta di Rinaldo di Jenne e l'altra successiva alla morte dello stesso, volta questa a completare la collezione, secondo l'ordine dettato dalla liturgia gallicana¹⁰⁹. Come aveva ipotizzato anche D'Avray¹¹⁰, Gilberto avrebbe dunque scritto i propri sermoni prima del 1255, momento in cui il pontefice, venuto a conoscenza dell'impresa, lo sollecitò a inviargli un volume della sua opera, continuò, spronato anche da una seconda lettera dello stesso Rinaldo, nella stesura fino alla morte dello stesso, avvenuta il 25 maggio del 1261, e decise di revisionare l'intera collezione, a cui si aggiunsero gli *ad status*, in vista di un utilizzo per la predicazione popolare da quell'anno fino alla morte, sopraggiunta nel 1284.

Destinatari

I sermoni di Gilberto furono redatti partendo dalle sue prediche latine tenute ad un pubblico di chierici parigini e mantennero, anche alla fine dei ripetuti rimaneggiamenti,

¹⁰⁸ «Vestre igitur reverentie veneranda mitto sermones aliquos de festorum sollempnitatibus, quos gratia duce compegi pro modulo panitatis. Mitto similiter triginta sermones aliquos ab octavis Pentecosten usque ad adventum Domini secundum cursum temporis et usum Ecclesie gallicane et per evangelis sibi succedentia procedentes». cfr. HOROWSKI, *Il ms. L 17 sup.*, p. 116.

¹⁰⁹ HOROWSKI, *Il ms. L 17 sup.*, p. 119.

¹¹⁰ D'AVRAY, *The preaching of the Friars*, p. 120 . 124.

un tono elevato che difficilmente si giustificerebbe se non ritenendo che i destinatari ultimi dell'opera fossero, ancor più dei frati, gli universitari della facoltà teologica di Parigi, tra cui la raccolta venne presto messa in circolazione grazie al sistema delle *peciae*¹¹¹. Sebbene infatti, formalmente, Gilberto scrivesse per i propri confratelli e per il pontefice, non si potrebbero comprendere i numerosi riferimenti alla polemica che contrappose i mendicanti e i secolari in testi dal solo uso interno. Gilberto, partecipe, con il suo amico e confratello Bonaventura, alla disputa seguita alla pubblicazione del libro di Guglielmo di Sant'Amore, non esita a disegnare a tinte fosche la vita e il *modus operandi* dei seculares con riferimenti e modi che lasciano intravedere un pubblico a cui si richiedeva di schierarsi per una delle due fazioni, come accade nel sermone per la ventitreesima domenica *post Pentecosten*, quando si dice:

De tercio II Pe. II (2, 1): Sunt et pseudoprophete in populo sicut et in vobis erunt magistri mendaces qui introducent sectas perditionis, et legitur (2, 2): et multi sequentur luxurias eorum per quos via veritatis blasphematur. Nihil enim est quod ait Claudianus in libro de statu anime opiniones inimicas veritati stulte concipiunt, vane proferunt, superbe afferunt, cum temeritate scribunt, enim intentionem deffendunt. Isti enim homines sunt sine ratione philosophi facti iussione prophete, preceptores impossibilium, iudices occultorum, quorum mores plurimis natis describere nichil in ea interest. Ipsi enim tamquam excussis propriis aliena negocia tractant vel creant et, quod deterius est, vita et scientia magnificos infamantes obliti suorum satyra facinorum de viris clericis teneunt comedias nihil sibi prescribentes aut de vite meritis aut de splendore intelligentie sed sola magistri auctoritate gaudentes.

oppure, come vedremo in seguito, nei sermoni *de angelis*, in cui il modo di utilizzare Dionigi l'Areopagita avvicina Gilberto al Bonaventura della XXII Collazione in Hexaameron o dei sermoni per la stessa festività, che sappiamo essere stati concepiti per un pubblico di studenti della facoltà teologica.

Un ultimo supporto a questa conclusione potrebbe venire dalla scelta di utilizzare la forma più evoluta e sorvegliata del *sermo modernus*, che trova ora, in Gilberto e Bonaventura, i propri migliori esponenti. L'adozione di questa forma di argomentazione, lo si è visto con Giovanni de la Rochelle, sembra implicare una finalità accademica dell'opera e, lungi dal costituire un punto di demerito e mancanza di iniziativa per il turnacense, ci sembra invece rivelare la sua capacità di rielaborazione e

¹¹¹ MURANO, *Opere diffuse*, p. 268.

di adattamento delle proprie fonti per la costruzione di una raccolta coerente e sistematica. Possiamo dunque ad osservare rapidamente lo sviluppo di un *sermo* esemplare e vedere come gli scritti *de tempore* e *de sanctis* si differenzino strutturalmente dai più tardivi ad status.

1.3.5) La struttura del singolo sermone

Si è detto che il sermone di Gilberto da Tournai riflette la nuova e definitiva forma assunta dal *sermo parisiensis* intorno alla metà del XIII secolo. Per la loro struttura regolare i testi gilbertini, affiancati a quelli bonaventuriani, furono assunti come modello del modo di sermocinare universitario del XIII secolo, in cui il sermone, partendo da un thema limitato, veniva diviso dal predicatore in un massimo di quattro sezioni basate su uno o più sensi dell'esegesi biblica. A seguito di questa operazione l'oratore, o lo scrivente, poteva procedere più o meno liberamente fornendo vari elementi che gli permettessero lo sviluppo delle proprie *divisiones* o *distinctiones*, aiutato in questo dai sempre più frequenti strumenti realizzati sia da teologi di fama sia da esponenti degli ordini mendicanti, primi tra tutti le Concordanze bibliche approntate da Ugo di Saint-Cher e dai suoi collaboratori a Saint Jacques.

Ma prima di procedere con le fonti di Gilberto, è il caso di soffermarsi un po' sulla struttura del sermone *de tempore*, aiutandoci con l'analisi del sermone *Ego sum pastor bonus* (Domenica ottava *post pascha*)¹¹², la cui trattazione si basa sulla distinzione dei modi con cui Dio conosce l'uomo a seconda del suo *status vitae*, di penitente, di proficiente o di perfetto, dando maggiore spazio alle qualità e ai compiti del proficiente, che sembra essere qui una figura del predicatore stesso, sebbene la vera e propria novità, dal punto di vista ecclesiologico, sia la divisione dello stato di perfezione in due categorie: i perfetti attivi, in cui si riconoscono i frati, e i contemplativi.

Il testo dunque procede scegliendo di trattare il solo sintagma *cognosce oves* all'interno del versetto, e su di esso anticipa l'intenzione di costruire quattro divisioni¹¹³, le quali sono figure rispettivamente dello stato di vita dei penitenti, dei proficienti, dei perfetti attivi e dei perfetti contemplativi.

¹¹² App. 5, *sermo* 6.

¹¹³ «Notatur ergo quod Dominus more materialis pastor oves suas cognoscit ex quattuor: ex conditione morum, dispositione membrorum, expressione signorum, distinctione sonorum.» (App. 5, *sermo* 6)

Il testo di Gilberto da Tournai, rispetto a quello del suo maestro Giovanni de la Rochelle si rivela lessicalmente più povero, volto a fornire non più l'argomentare complesso del maestro di teologia, ma una congerie di spunti per il lettore, a cui sono offerte scarse sentenze, quasi sempre concluse da un'*auctoritas* concordata a senso.

Anche il passaggio da una *divisio* all'altra è generalmente segnalato o da un'enumerazione *de primo, de secundo, de tertio*, come nel caso del sermo per la domenica in octavam Epiphanie (*Positus est hic in signum cui contradicetur*, Lc. 2, 34), oppure, come qui, dalla ripetizione del termine oggetto della *distinctio: cognoscit*, a cui si oppone il *non cognoscit* ripetuto tre volte alla fine del testo per elencare coloro che non sono degni di essere all'interno della Chiesa, cioè coloro che si convertono troppo tardi, a qualsiasi stato essi appartengano. In Gilberto non si trova più dunque l'usanza dei suoi predecessori di ripetere il versetto mano a mano che il testo ritorna alla propria radice per seguire un nuovo ramo esegetico. L'impressione complessiva nella lettura di testi così strutturati è quella di un effettivo discostarsi dalla spiegazione della pericope scelta a favore di un gioco di concordanze che permettesse l'inserimento di elementi atti a dare origine a sviluppi innovativi e differenti. Si ha una prova ulteriore di questo *modus operandi* nel sermone per la Terza domenica d'Avvento (*Quid existis in desertum videre*, Mtt. 11, 7), in cui le tre divisioni principali si riducono a brevi proposizioni di contorno, mentre la maggior parte del sermone è occupata da una scansione di terne di suddivisioni costruite sulla base di un versetto scritturale concordato letteralmente (le prime tre con *exire*, le seconde con *desertum* e le terze con *videre*), venendo in questo modo ad abbandonare definitivamente la necessità di attenersi al commento del *thema*.

Qui, come nel sermone *Ego sum pastor bonus*, poi, emerge la volontà di Gilberto di non costruire sermoni eccessivamente articolati, non arrivando quasi mai a sovrapporre più di due livelli di suddivisioni tra di loro dipendenti. Nel nostro sermone principale infatti egli dedica sei rami del proprio discorso per spiegare al lettore come i *proficientes* sono conosciuti da Dio e quali caratteristiche essi devono far assumere al proprio aspetto e alla propria parola per potersi migliorare. L'inserimento di questa lunga digressione sembra dettata a Gilberto dall'esigenza, emersa in questo e in altri casi, di voler assumere una direzione spirituale nei confronti dei ceti più alti della società (come poi riuscirà effettivamente a fare nell'*Eruditio regum* e nel *De modo addiscendi*), tra cui più volte annovera anche i ricchi monasteri benedettini, a cui egli non esita mai nel rimproverare l'eccessiva opulenza materiale:

In mensa etiam disciplina servetur in duobus, et habitu et in cibo. In habitu tripliciter: tacendo, videndo, sese continendo. Tacendo quia tibi maxime hoc est inter epula servandum esset silentium, ubi lingua per culpam relaxatur ad loquendum et lubricatur per potum. Videndo quia non decet ibi habere oculos vagos ut circumspiciamus in cibos alienos, sed in ea que nobis apponuntur pudice demissos. Sese continendo ut nichil in gustu aliquo appareat inhonestum, sicut e contrario quidam intemperantiam animi sui ostendunt indecenti agitatione membrorum, capud excutiunt, oculos circumciderunt, brachia exerunt, manus extendunt vel in altum vel ad ciphos implendum vel ad socios deprendendum vel ad panem innuendo. In cibo observa etiam disciplinam ut videas quid sumas, quantum et quando. Quid non nimis preciosa vel delicata propter luxuriam, non nimis rara vel insolita propter curiositatem nec nimis laute vel accurate preparata propter superstitionem. Hoc est nec immoderatas delicias queas nec ciborum novitates nec superstitiones preparationes. Attende etiam quantum. Hoc est quod nichil sumas contra honestatem et supra necessitatem. Attende etiam, quando sumere debes quam munde quam temperate: munde, non nimis salibus carnem scindendo vel supermittendo, non bibendo digitos immergendo calicibus, non unctas manus ad vestes tergendas iterum ad tractanda cibaria reducendo, non nudis articulis vite cocularis piscando, sed temperate et comedendo. Tractum enim cum nimia festinatione.

Alla fine della sesta suddivisione, però, non si trovano approfondimenti altrettanto particolareggiati per indicare lo stato dei perfetti e dei contemplativi. Per i primi infatti, categoria effettivamente introdotta in quegli anni dalla temperie venutasi a creare intorno ai frati durante le prime battute della querelle¹¹⁴, il minorita si limita ad osservare che:

Cognoscit etiam oves pastor expressione signorum. Hoc modo cognoscit Deus perfectos activos per exercitium mortificationis, mortificare eius iugiter corpus suum est representare in corpore suo, crucem et signum dominicum. Gen. XXII (22, 12): Dixit Dominus ad Abraam, nunc cognovi quod timeas Dominum et non peperisti filio tuo unigenito propter me. Caro enim, quam ex cibariis nutrivimus, immo quasi genuinimus propter amorem Dei, mortificanda est. Si enim propter vitam temporalem sustentandam homines et animalia tantum laborant, quid mirum si viri sancti propter vitam eternam carnem suam mortificant? formica enim parvum animal magnum honus portat et arto calle incedit ut sibi provideat grana, detruncat ne putrescant, et vos carnem et carnis vitia, ne semina bonorum operum fruges deperiant. Prv. VI (6, 6): Vade ad formicam o piger et disce etc

¹¹⁴ EVANGELISTI, I “*pauperes Christi*”, p. 340.

mentre dei secondi fornisce una spiegazione unitaria e tradizionale relativa al permanere della loro mente nelle sfere celesti.

Il sermone poi segue un secondo sviluppo logico, molto simile a quello previsto e adottato dal *De Rupella*, verso la fine, in cui l'autore inserisce tre paragrafi in opposizione con quanto detto prima, al fine di dimostrare che ogni *status vitae* è incline a degenerare nel momento in cui esso esiti a dedicarsi interamente alla cura delle cose spirituali e per queste tre *divisiones* Gilberto abbandona la scansione delle persone a favore dell'accominamento nella mancanza, adducendo cioè a tutti i tre peccati enumerati.

Tale libertà di costruzione sembra non accomunare i sermoni *de tempore* a quelli *de sanctis*, più aderenti alla lettera del versetto biblico scelto per il *thema*, dato che essi rispecchiano ancora nel complesso un livello di composizione antecedente a quello dei domenicali, in accordo con quello che si può ricavare dalle informazioni forniteci dallo stesso Gilberto.

Se nei *sermones* prima ricordati infatti si notava un allontanamento dal modello del De Rupellis, il diverso grado di complessità dei singoli sermoni non permette di tracciare una linea unitaria di svolgimento degli stessi. Volendo comunque dare un esempio, si guardi al testo per la festa di San Martino. In esso sembra che le regole dettate dal maestro riecheggino ancora nella mente dell'allievo nel mostrare l'utilità immediata della pericope scelta, nell'anticipare le divisioni e le suddivisioni del testo¹¹⁵ e nel linguaggio, abbastanza ricco e variato, lontano dalle secche enumerazioni successive.

Tale testo inoltre presenta una struttura ad albero composta, formata da due divisioni principali (*perfectio* e *exemplaris imitatio*), da cui si dipanano più livelli di suddivisioni. Proviamo con una tabella a restituire graficamente il disegno del sermone:

¹¹⁵ «Brevis commendacio beati Martini quantum ad eius singularem perfectionem et exemplarem imitationem. Primum quo ad se, ibi Enoc placuit Deo etc., secundum quo ad alios: ut det dentibus sapientiam. Quantum ad primum notandum quod singularis in ipso fuit perfectio quo ad tria que sunt dignitas, sanctitas, felicitas. Dignitas in multiplici officio, sanctitas in officiorum exercicio, felicitas in premio». [Sch. 165/S 81] cfr. App. 5, *sermo* 8.

				abstine ntie	
		in statu		contine	
PLACET	singularis perfectio	contemplationis	ex defectu militie secularis	ntie	
		dignitas	observantie regularis	oration is	
			dignitatis episcopalis	fraudol entia	
			humilitas	exceca	
			pietas	tio et	
		in statu prelacionis et sanctitatis perfectionis	humilitas	calumpnia abstine ntia finalis	
				desperatio et	
				blasphem tia obedie ntia	
				palma immortalitatis	
				felicitas	lumen prime veritatis
			amor summe veritatis		
	exemplaris imitatio: clericus	in statu contemplationis			
		in statu prelacionis			
		in statu perfectionis			
DISPLICET		in dignitate milicie secularis	ex defectu	bone vite in regulari conversati one	
				sapient ie in prelacione	
				admini strationis debite	

Come si nota dalla tabella il testo presenta una struttura ad albero piuttosto composita, per quel che riguarda la sua parte positiva e una semplificazione, esattamente come successo nel sermone proposto all'analisi di Jean de la Rochelle, per quel che riguarda la sua sezione avversativa. Il modo di argomentare stesso, con poche ed essenziali concordanze e la ripetizione quasi ossessiva del termine di partenza e della sua interpretazione, rimandano alle indicazioni contenute nel punto settimo del *Processus negociandi*, relativo alle interpretazioni dei nomi e al loro inserimento nel testo¹¹⁶. I sermoni *de sanctis*, però, conformemente alla loro natura essenzialmente agiografica, dedicano largo spazio alla storia e alle interpretazioni letterali, non permettendo un accostamento eccessivo all'*ars* del De Rupellis. Si potrebbe dunque ritenere che il turnacense, pur conoscendo e facendo sue, nel momento in cui cominciò a scrivere di sermoni, le regole del maestro, abbia comunque preferito non abbandonare la tradizionale trattazione della vita del santo, anche e forse soprattutto, a fronte della presenza di un pubblico misto di chierici e studenti, a cui le originali prediche latine venivano indirizzate, come anche l'inserimento frequente di prothemata altisonanti lascerebbe intendere¹¹⁷.

La ricchezza dei racconti agiografici e degli *exempla* contenuti in questi sermoni ci permette di osservare fin da ora che Gilberto non dedicò, qui, spazi prestabiliti all'aneddotica, come invece è stato più volte rilevato all'interno dei sermones *ad status* e, sebbene il frate dichiarò di ricavare alcuni dei propri racconti da Jacopo da Vitry, non ne assume ancora così precisamente la struttura, probabilmente a causa della relativa arretratezza dei sermoni sulla Genesi o *de tempore* del canonico rispetto alle esigenze affrontate dal minorita.

Al contrario, Gilberto attinse a piene mani dal Vitriacense al momento, molto più tardivo, della composizione dei *sermones ad status*, sia per struttura che per argomentazione, tanto da porre allo studioso il problema dell'effettiva attualità dei problemi e delle controversie proposte dal frate minore in queste preziose fonti.

Altri studiosi hanno già posto in parallelo le strutture dei sermoni per i diversi membri della società al fine di verificare i debiti del turnacense nei confronti del *De*

¹¹⁶ CANTINI, *Processus negociandi*, p. 250.

¹¹⁷ cfr. il prothema *Flamma combussit peccatores* nel sermone edito da FIELD, *Annihilation*, p. 258 – 259.

Vitriaco e una nuova edizione critica della raccolta degli *ad status* si appresta a rendere più semplice lo studio¹¹⁸.

All'interno del nostro lavoro non ci siamo occupati sistematicamente dei sermoni ad status, accontentandoci di selezionare i due scritti relativi, fin dalla rubrica, all'*Ecclesia, militans e triumphans*. In effetti essi riflettono un grado di elaborazione successivo agli insegnamenti di Bonaventura, incorporandone al proprio interno anche alcuni brani, e possono considerarsi anche il frutto del nuovo clima culturale creatosi a seguito del II Concilio Lionese (1274), in cui Gilberto ebbe un ruolo attivo nella presentazione del *De scandalis ecclesiae*, presente, almeno in parte, nelle polemiche contenute anche all'interno dei sermoni per i canonici e per i regolari. I due testi proposti, dunque, portano all'estremo la semplificazione strutturale già iniziata dal tornacense con i temporali. Il sermone *de Ecclesia militante*, per esempio, è costituito da uno schema regolare e scarno di quattro divisioni contenenti a loro volta quattro suddivisioni ciascuna. Ognuna di esse, indicata semplicemente da *de primo*, *de secundo*, altro non è che l'annuncio di una breve trattazione su un versetto biblico concordato a senso con il *thema* principale, a cui si collega solo lontanamente. Guardando ad altri sermoni della stessa raccolta, più noti in quanto già editi, ci si può accertare che la scelta di scarnificare al massimo la struttura del sermone è comune a tutti i brani raccolti dal tornacense.

I tre sermoni ai crociati¹¹⁹, per esempio, per quanto siano importanti per comprendere il ruolo attribuito dal frate ai nuovi perfetti, rivelano una struttura ancora più semplice, basandosi tutti e tre sulla distinzione del solo termine *signum*, presente nella pericope iniziale. Superando l'impasse iniziale, però, si può notare che il primo sermone di questa serie offre importanti richiami con un altro testo, da noi già ricordato, il sermone per l'ottava in Epifania. Mettiamo in parallelo i due scritti, a destra il nostro sermo *Positus est signum*, a sinistra quello *ad crucesignatos et crucesignandos*.

De secundo scilicet	II Mach. VIII (23 –
signo in preliis II	24): <u><i>Dato signo</i></u>
Macch. VIII (8, 23):	<u><i>adiutorii Dei</i></u>
<i>Dato signo adiutorii</i>	<u><i>commiserunt iudei</i></u>

¹¹⁸ L'edizione dei sermones ad status di Gilberto da Tournai è oggetto di una thèse del Dottorato dell'Université Lumière – Lyon2 ad opera di Marjorie Burghart e seguita da Mme Nicole Bériou.

¹¹⁹ MAIER, *Crusade propaganda*, p. 176 – 209.

<i>Dei commiserunt iudei</i>	<u><i>cum Nichanore et</i></u>
<i>cum Nichanore et</i>	<u><i>maiolem partem</i></u>
<i>maiolem partem</i>	<u><i>exercitus eius</i></u>
<i>exercitus eius</i>	<u><i>vulneribus debilem</i></u>
<i>vulneribus debilem</i>	<u><i>factam fugere</i></u>
<i>factam fugere</i>	<u><i>compulerunt.</i></u> Dato
<i>compulerunt. Iudeis</i>	ergo quod <u><i>Iudeis in</i></u>
<i>enim in arcto</i>	<u><i>arcto constitutis</i></u>
<i>constitutis apparuit</i>	<u><i>apparuit signum de</i></u>
<i>figuram de celo quo</i>	<u><i>celo. quo viso sese</i></u>
<i>viso sese recollegerunt</i>	<u><i>recollegerunt et hostes</i></u>
<i>et hostes vicerunt,</i>	<u><i>vicerunt, sicut faciunt</i></u>
<i>sicut faciunt milites,</i>	<u><i>milites, quando vident</i></u>
<i>quando vident signum</i>	<u><i>signum regis:</i></u>
<i>regis: animantur et</i>	<u><i>animantur et rege</i></u>
<i>fugere verentur</i>	<u><i>statuto in prelio et</i></u>
<i>maxime rege stante in</i>	<u><i>iusto existente bello</i></u>
<i>prelio et iusto</i>	<u><i>fugere verentur.</i></u>
<i>existente bello. Bellum</i>	<u><i>Bellum nunc iustum</i></u>
<i>iustum est quia pro</i>	<u><i>est, quia contra</i></u>
<i>animabus res est. Rex</i>	<i>inimicos fidei,</i>
<i>noster stat in prelio</i>	<i>usurpatores nostri</i>
<i>vulneratus ut viriliter</i>	<i>patrimonii, pro causa</i>
<i>dimicet christianus et</i>	<i>Dei, et fidei et nostre</i>
<i>si usque ad sanguinem</i>	<i>salutis res est. Stat rex</i>
<i>sustineat in vulnera sui</i>	<u><i>noster in prelio</i></u>
<i>regis aspiciat, Num.</i>	<u><i>vulneratus, ut viriliter</i></u>
<i>XXI (21, 9):</i>	<u><i>dimicet Christianus et,</i></u>
	<u><i>si usque ad sanguinem</i></u>
	<u><i>sustineat, in vulnera</i></u>
	<u><i>sui regis aspiciat et</i></u>
	<u><i>confidat.</i></u>

A queste lunghe corrispondenze testuali si aggiungono una serie di rimandi agli stessi versetti biblici, la cui trattazione viene però mutata nel corso del sermone *ad crucesignatos* per adattare il contenuto all'esortazione alla Crociata. Lungi dal voler far derivare direttamente il testo del Maier da quello *de tempore*, quel che interessa qui rilevare è la comunanza di fonti tra i due. Il Maier stesso, infatti, riconobbe la dipendenza dei brani qui messi in risalto da un'altra fonte, cioè i sermoni per lo stesso pubblico di Iacopo da Vitry. Se la dipendenza di Gilberto da questo autore è già stata più volte sottolineata, quello che interessa qui rilevare, al fine dello studio della struttura, è il grado di rimaneggiamento effettuato nel sermone per l'ottava dell'Epifania rispetto al più tardo *ad status*. Si è ritenuto a lungo che l'adozione fedele del Vitrense da parte del frate minore fosse segno di un lavoro affrettato in cui Gilberto, avendo la possibilità di copiare da una comoda riserva di materiale oratorio, non abbia avuto la capacità intellettuale di discostarsene per creare dei discorsi originali¹²⁰. Nicole Bériou, lavorando sui sermoni *ad leprosos*, invece, ha visto nella scelta del turnacense, un'azione consapevole nel costruire dei testi che, pur non discostandosi dalla propria fonte, ne rimaneggiò il testo per renderlo ancora più facilmente accessibile ai propri lettori¹²¹.

Alla luce dei *de tempore*, crediamo che la testi di Bériou sia effettivamente la più vicina alla realtà, ma siamo in grado di affermare ulteriormente che questa riflessione non iniziò con la stesura dei sermoni ai diversi stati, ma fu frutto di una rielaborazione che, ci sembra, coprì tutte le fasi della scrittura di Gilberto da Tournai.

1.3.6) Le fonti

Come per tutte le altre opere dei *magistri* francescani, anche per Gilberto è difficile tracciare un panorama completo delle sue fonti senza tema di essere tratti in errore dai numerosi strumenti intermedi a cui ogni autore poteva accedere e che, necessariamente, sfuggono allo studioso contemporaneo.

Limitandoci dunque a tracciare i principali e tralasciando il già fin troppo nominato Iacopo da Vitry, ci limitiamo a ricordare, tra i Padri: Ambrogio, Agostino, Beda, Bernardo, Cassiano, Cassiodoro, Crisostomo, Girolamo e Bernardo. L'abate di Clairvaux però non ricopre nei sermoni del turnacense quel ruolo fondamentale che gli

¹²⁰ D'AVRAY, *The Preaching*, p. 144 – 146.

¹²¹ BÉRIOU – TOUATI, *Voluntate Dei leprosus*, p. 46 – 48.

fu attribuito dai frati precedenti, tra i moderni invece citiamo la Glossa, la Summa Halensis, Lo Speculum Doctrinale di Vincenzo da Beauvais (che però fa la sua comparsa solamente nei sermoni Ad status), Tommaso da Celano e la *Legenda ad usum chori* per i sermoni su San Francesco, Iacopo da Varazze e Bonaventura da Bagnoregio.

Merita un accenno separato, invece, l'utilizzo, amplissimo, fatto da Gilberto dello pseudo Dionigi Areopagita, la cui opera, pur non risultando frequentemente citata nei testi, riveste un ruolo fondamentale per la loro elaborazione dottrinale, come vedremo nel capitolo quarto, analizzando i sermoni *de angelis* di Bonaventura e Gilberto in rapporto alla querelle univesitaria

1.4) **Bonaventura da Bagnoregio**

1.4.1) Biografia

Il più conosciuto autore tra quelli di cui ci occupiamo, sarà anche l'ultimo, in termini cronologici, che interessa questo studio visto che la cronologia adottata si spinge fino ai cambiamenti effettuati da Bonaventura sia sulla legislazione dell'Ordine, sia, soprattutto, sul *modus sermocinandi* dello stesso.

Nonostante la vita del *Doctor Seraphicus* sia molto nota, grazie principalmente alle sintesi effettuate da Bougerol¹²², procediamo fornendo qualche dato prosopografico al fine di inquadrare l'autore.

Giovanni nacque a Civita di Bagnoregio, figlio di un medico, Giovanni di Fidanza, e di Maria di Ritello, nel 1217.

Sulla sua giovinezza si sa solamente che, affetto da una grave malattia, fu votato alla madre a san Francesco, da cui ottenne una guarigione miracolosa¹²³. Non ci sono invece

¹²² BOUGEROL, *Introduzione*, p. 9 – 16, e la più breve BOUGEROL, *Introduzione generale*.); MANSELLI, *Bonaventura da Bagnoregio*, p. 612 – 619; GLORIEUX, *Essai sur la chronologie*, p. 145 ; LONGPRÉ, *Bonaventure*, col. 741 – 788; CARGNONI, *Vita e cronologia*, p. 67 – 87; IAMMARRONE, *Bonaventura da Bagnoregio*, p. 209 – 215 e relativa biografia; CROWLEY, *Saint Bonaventure*, p. 130 – 132.

¹²³ Ricordata da Bonaventura stesso in almeno due passaggi delle sue *Legendae* (e poi in tutte le biografie): «Ad huius tam venerabilis viri vitam omni imitationem dignissimam describendam indignum et insufficientem me sentiens, id nullatenus attentassem, nisi me fratrum ferevens incitasset affectus, generalis quoque Capituli concursus induxisset instantia, et tea quam ad sanctum patrem habere teneor devotio compulsisset, utpote qui per ipsius invocationem et merita in puerili aetate, sicut recenti memoria teneo, a mortis faucibus erutus, si praeconia laudis eius tacuero, timeo sceleris argui ut ingratus.» (Bonaventura de Balneoregio, *Legenda Maior*, in FF, p. 779; «Innumera quoque per ipsum in diversis partibus orbis exuberare non cessant beneficia Dei, sicut et ego ipse, qui superiora descripsi, experientia

documenti coevi che provino il fatto che egli divenisse puer oblatum del convento dei frati di Bagnoregio tra il 1226 ed il 1235, come invece specificato nella tardiva (1482) bolla di canonizzazione emanata da Sisto IV. Certamente Giovanni fu studente presso la Facoltà delle Arti a Parigi tra il 1236 e il 1243, dove ebbe forse come maestro Riccardo di Kilwardby¹²⁴, non ancora entrato tra le fila dei frati Predicatori, e di Alessandro di Hales.

Nello stesso 1243 venne ammesso nell'ordine dei Frati Minori con il nome di Bonaventura, affiliato a distanza alla provincia romana, e negli anni seguenti venne inviato in qualità di studente presso la facoltà di Teologia, allora retta dallo stesso Alessandro di Hales, avendo dunque come *magister* prima Alessandro di Hales, definito *pater et magister* dallo stesso dottore serafico¹²⁵, e contemporaneamente Giovanni de la Rochelle, poi Odo Rigaldi ed infine Guglielmo di Melitona, il che fece sì che egli conoscesse presto le cause dell'acceso dibattito tra secolari e maestri medicanti sulla pluralità dei benefici, che ebbe come protagonisti, oltre agli stessi Alessandro e Giovanni, il frate Predicatore Ugo di Saint Cher e il cancelliere dell'Università Filippo.

Bonaventura acquisì il baccellierato biblico tra il 1248 ed il 1250 e, in questo ruolo, ebbe l'opportunità di *legere Bibliam cursorie*, come previsto dagli *statuta* universitari.

Tra il 1250 ed il 1252 egli lesse, in qualità questa volta di baccellierato sentenziario, l'opera di Pietro Lombardo, a partire dal Quarto Libro, nella scuola interna all'Ordine, e solo in seguito, ormai baccelliere formato, lesse, disputò e, soprattutto, predicò. Risalgono a questi anni (in particolare il periodo compreso tra il 1250 ed il 1251) i suoi *Sermones de Tempore*, che sono giunti a noi solo nella forma di *reportationes*.

Durante l'attività di baccelliere, egli cominciò le prove per la *licentia docendi*, ottenuta all'inizio del 1254 (lo stesso anno di Tommaso d'Aquino) discutendo le *Quaestiones disputatae de scientia Christi* e diventando in tal modo *magister regens* nello Studio dei Frati Minori di Parigi, incorporato ormai all'Università. Egli dunque succedette in tal modo a Guglielmo di Melitona, ma il titolo gli venne riconosciuto solo più tardi, il 12 agosto 1257, a causa dei nuovi scontri con i maestri secolari¹²⁶. I conflitti infatti si erano reinfiammati a seguito della pubblicazione sia della *Etsi*

teste, in me ipso probavi. Voto enim pro me languente gravissime ad beatum Patrem Franciscum emisso a matre, cum adhuc essem puerulus, ab ipsis sum mortis faucibus erutus et in robur vitae incolumis restitutus. Quod cum viva memoria teneam, vera nunc confessione profiteor, ne tantum beneficium reticens, sceleris arguar ut ingratus» (BONAVENTURA, *Legenda Minor*, p. 1011 – 1012).

¹²⁴ BOUGEROL, *San Tommaso d'Aquino e san Bonaventura*, p. 124.

¹²⁵ SANCTI BONAVENTURAE, *Praelocutio*, p. 1; p. 215 – 216.

¹²⁶ Cargnoni, *Vita e cronologia*, p. 70.

animarum di Innocenzo IV (21 novembre 1254) sia, soprattutto, del *De periculis novissimorum temporum* di Guglielmo di Sant'Amore (1256). Alle minacciose accuse contenute in quell'opera risposero, sembra, sia Tommaso d'Aquino, il quale intervenne con la *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*¹²⁷, e lo stesso Bonaventura, il quale redasse le *Quaestiones de perfectione evangelica*¹²⁸, scritte con tutta probabilità prima del 5 ottobre 1256, giorno in cui Alessandro IV comminò una severa condanna al maestro secolare.

In qualità di maestro di teologia, inoltre, Bonaventura poté dedicarsi alla stesura di opere scolastiche di alto livello, quali il *Breviloquium de intelligentia scripturae et fidei christianae*, il *De scientia Christi* e il *De mysterio Trinitatis*.

Il due febbraio 1257, Bonaventura venne eletto ministro Generale dei frati Minori a Roma, durante il capitolo dell'Ara Coeli, alla presenza di papa Alessandro IV che si dimostrò da allora in poi sempre più influente sullo sviluppo "ideologico" dell'Ordine, e su designazione del Ministro uscente Giovanni da Parma¹²⁹.

Bonaventura rimase dunque ministro per circa vent'anni (1257 – 1274), arrivando ad impregnare di sé l'intera vita dell'Ordine grazie alle proprie opere teologiche e normative e partecipando alle decisioni più importanti di quegli anni, come ad esempio il rapporto con il gioachimismo e con gli Spirituali. I documenti permettono di seguirlo nei suoi spostamenti in Italia e in Francia, mete principali dei suoi viaggi, e informano anche dei luoghi e delle occasioni in cui egli compose le proprie opere. Si sa, in questo modo, che egli scrisse l'*Itinerarium in mente Dei* alla Verna nell'ottobre del 1259, che presiedette, il 23 maggio 1260, il concilio di Narbona, o ancora che fu presente alla traslazione del corpo di Santa Chiara nella nuova chiesa eretta in suo nome ad Assisi (3 ottobre 1260), mentre nel 1263 si trovava a Pisa per il nuovo Capitolo generale, e da lì si diresse a Padova, dove partecipò alla traslazione del corpo di sant'Antonio.

Il 24 novembre 1265 papa Clemente IV lo nominò nel nuovo ruolo di arcivescovo di York, ma Bonaventura rifiutò tale incarico e continuò a dirigere l'Ordine, sempre più travagliato da divisioni interne (nel capitolo successivo, Parigi 1266, avanzarono le

¹²⁷ Bierbaum, *Traktat eines Franziskaners*, p. 37 – 168.

¹²⁸ Sancti Bonaventurae, *De perfectione evangelica. Quaestiones disputatae/La perfezione evangelica. Questioni disputate*, introd. note e indici di Stendardi Attilio, Città Nuova ed., Roma 2005 (Sancti Boaventurae Opera, V/3).

¹²⁹ Su Giovanni da Parma si veda: A. MAIERÙ, *Buralli Giovanni*, in DBI, XV (1972), p. 381- 386; Cadderi Attilio, *Il beato Giovanni da Parma (1208 – 1289): Settimo ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori dopo san Francesco*, P. G. Pazzini, Villa Verrucchio 2004.

proprie lamentele sulla rilassatezza dell'Ordine Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale) e dalle pressioni esterne.

Negli anni 1267 e 1268 sembra che Bonaventura si stabilisse a Parigi, dove scrivesse due opere scolastiche: le *Collationes de decem praeceptis* e le *Collationes de decem donis Spiritus Sancti*. Dopo aver presieduto al Capitolo di Assisi nel 1269, Bonaventura rientrò a Parigi, ma la querelle con i secolari si infiammò nuovamente, per la terza volta, proprio in questi anni, obbligandolo a scrivere una difesa dei propri frati, il *Manus quae contra omnipotentem tenditur*, di Tommaso da York concretizzatasi nell'*Apologia pauperum contra calumniatores*¹³⁰, diretta contro Gerardo d'Abbeville, il quale aveva contestato la pratica della povertà dei Minori, in un discorso tenuto nel loro convento l'1 gennaio 1269, dal titolo *Postquam consummati sunt*. Tale discorso ed ancor più l'opera che ne seguì, il *Contra adversarium perfectionis christianae*, oltre a riprendere le posizioni di Guglielmo di Sant'Amore e di Nicola di Lisieux, fece sorgere un nuovo vivacissimo gruppo di oppositori ai Mendicanti, i quali, dal loro capo, presero il nome di "Geraldini" o "Geraldini", a cui si opposero, oltre a Bonaventura, anche Tommaso d'Aquino e Giovanni Peckham.

L'opera di Gherardo, non ultima di una serie di pamphlet polemici redatti da entrambe le parti, portò i contendenti a scontrarsi su un nuovo campo, quello della povertà, in quanto il maestro parigino riteneva che la povertà minoritica fosse un fraintendimento della vera perfezione cristiana, preferendo ad essa la povertà dei sacerdoti secolari, la quale prevedeva il possesso comune dei beni temporali. I Mendicanti, a quest'epoca, però, non seppero opporsi in modo unito al fronte dei secolari, e la contesa venne, tra le fila dei frati, ad inglobare anche lo scontro dottrinale tra gli agostinianisti, gli averroisti e gli scolastici moderati (capeggiati da Tommaso d'Aquino), così l'interpretazione stessa della povertà e della perfezione evangelica variava e generava contrasti tra i Predicatori e i Minori.

Lo scontro, questa volta, durò a lungo, almeno fino al 1271, anche a causa di una serie di fattori storici concomitanti che non permisero di rivolgersi alle autorità competenti per dirimere la questione: in primo luogo la vacanza del seggio apostolico (dal 1269 al 1272) e la relativa libertà di azione che i vescovi poterono trarre dalla lontananza del controllo papale che portò gli stessi presuli francesi a prender posizione contro i privilegi dei Mendicanti, soprattutto quelli che compromettevano le loro

¹³⁰ STENDARDI, *Introduzione*, p. 9 – 63. A quest'introduzione ed alla bibliografia ivi inserita si fa riferimento nella trattazione sulla querelle.

rendite; in secondo luogo, la partenza di Luigi IX per la crociata il 15 marzo 1270, e quindi l'assenza di controllo da parte della corona sull'Università¹³¹. La polemica poté dunque infiammare gli animi per quasi tre anni, e trovò la propria naturale conclusione solo con la morte di Guglielmo di Sant'Amore e di Giovanni Peckahm, oltre che con l'allontanamento da Parigi sia di Tommaso d'Aquino sia di Bonaventura, il quale passò tutto il 1271 e parte del 1272 in Italia, soggiorno interrotto il 12 giugno di quell'anno per il capitolo generale, tenutosi a Lione.

Rientrato a Parigi, Bonaventura vi compose la propria ultima opera scolastica, le *Collationes in Hexaemeron*, tenute dal 9 aprile al 28 maggio 1273. Esse, rimaste incompiute, risentono ancora degli strascichi della precedente crisi, arrivando a sviluppare una visione teologica atta a difendere la perfezione della scelta francescana¹³². Durante gli ultimi anni, il Ministro viaggiò in Spagna ed in Germania, poi di nuovo in Italia, dove presenziò all'incoronazione di Gregorio X (27 marzo 1272), venendo da lui nominato vescovo di Albano e cardinale, carica a cui venne consacrato il 12 novembre 1273. Il suo ultimo incarico fu quello di padre conciliare al Concilio di Lione nel 1274, subito dopo l'elezione di Girolamo d'Ascoli a nuovo ministro generale da parte di un capitolo straordinario radunatosi nella stessa città sul Rodano. Bonaventura, però, riuscì a prender parte solo alle quattro sezioni iniziali del Concilio, morendo il 15 luglio 1274, come ricorda l'Ordinatio Concilli:

Eodem anno, et mense, die dominico XV eiusdem, hora matutinali obiit clare memorie frater Bonaventura, Albensis episcopus; qui fuit homo eminentis scientie et eloquentie; vir quidem sanctitate precipuus, vita, conversatione ac moribus excellentissime decoratus; benignus, affabilis, pius et misericors, virtutibus plenus; Deo et hominibus dilectus. Qui sepultus est, ipso die dominico, in loco fratrum Minorum Lugduni; cuius exequiis interfuit dominus papa, cum omnibus cardinalibus, et quasi omnibus prelatibus, qui erant in Concilio, et tota curia. [...] Multe lacrimae et gemitus ibi fuerunt; hanc enim gratiam sibi concesserat Dominus, quod quicumque eum videbant, ipsius amore incontinenti capiebantur ex corde¹³³.

¹³¹ LE GOFF, *San Luigi*, p. 164 – 166.

¹³² BOUGEROL, *San Tommaso*, p. 130 – 131. Sulla teologia della storia di Bonaventura, e principalmente basato proprio sulle *Collationes in Hexaemeron*: RATZINGER, *San Bonaventura*.

¹³³ FRANCHI, *Il Concilio di Lione*, p. 95.

1.3.2) L'opera

Non è qui certamente possibile affrontare le questioni sollevate dall'intero corpus bonaventuriano¹³⁴, un insieme di opere scolastiche, spirituali, agiografiche e polemiche intimamente legate l'una all'altra da sottili giochi di rimandi argomentativi. E' invece mia intenzione fare il punto sulle raccolte di sermoni attribuite al Dottore serafico, e in particolare quella relativa ai Sermoni Domenicali, l'unica raccolta curata, nella sua versione definitiva, dallo stesso Bonaventura e rientrante nell'ambito cronologico di questo studio¹³⁵.

L'opera omiletica del Dottore Serafico, però, non si è limitata alla stesura e raccolta di una sola collezione di sermoni. Essa infatti comprende, nell'ultima edizione curata da Bougerol, quattro volumi di materiale di varia natura e provenienza, organizzati nelle tre sezioni di sermoni teologici, domenicali e *de tempore*, secondo una selezione e riorganizzazione del materiale già edito nel volume IX dell'edizione Quaracchi e con l'aggiunta dei sermoni ritrovati dal curatore stesso nel corso degli anni.

Uno studio attento degli editori della collana ha permesso di distinguere ulteriormente il materiale raggruppato nei dominicales e nei *de tempore* secondo tre categorie principali:

1) Il corpus dei *sermones dominicales* comprendente 50 sermoni reedatti da Bonaventura o sotto la sua stessa supervisione, a tavolino, con il probabile aiuto del suo segretario Marco da Montefeltro.

2) La collezione di 269 schemi di sermoni bonaventuriani del manoscritto milanese *Ambrosianus A 11 sup.*, riuniti sotto la dicitura *De tempore*.

3) Altri sermoni *de tempore* o *de sanctis* conservati in modo sparso in diversi codici e attribuiti al Dottore Serafico dalle rubriche o grazie al confronto con gli schemi della collezione milanese¹³⁶.

¹³⁴ cfr. per un brevissimo resoconto GIEBEN, *Per una catalogazione*, p. 823 – 829.

¹³⁵ A proposito della raccolta dei *sermones dominicales et de sanctis* non si terrà eccessivamente conto della cronologia offerta dall'edizione Quaracchi, su cui si sono in seguito basati gli studi fino al 1977 (si tengano presenti: BRADY, *The writings of saint Bonaventure*, 91 – 92; CLASEN, *Der hl. Bonaventura*, p. 86 – 103; GLORIEUX, *La collection authentique*, p. 119 – 125), data della nuova edizione curata da Bougerol (SANCTI BONAVENTURAE, *Sermones Dominicales*), la quale, oltre a fornire un testo emendato, ebbe anche il merito di riconoscere in quest'opera una raccolta modello di sermoni tenuti in vari momenti della vita di Bonaventura.

¹³⁶ BOUGEROL, *Introduzione*.

1.4.3) La raccolta dei Domenicali: natura e scopo

I sermoni bonaventuriani hanno suscitato numerose questioni fin dal momento in cui i frati minori del collegio di San Bonaventura di Quaracchi diedero alle stampe il volume IX dell'*Opera omnia* del Dottore Serafico: problemi di autenticità e cronologia hanno lungamente pesato sull'analisi di questa parte della produzione bonaventuriana.

Per quel che concerne il problema sull'autenticità dei sermoni contenuti nel volume del 1901, e quindi il necessario *repulisti* da fare in sede di una nuova edizione critica, diversi studiosi contribuirono all'identificazione dei sermoni spuri contenuti nell'edizione. Merito dei frati di Quaracchi fu certamente, quello di eliminare dalla propria i sermoni di Corrado di Sassonia, presenti nella precedente edizione vaticana ma passati sotto il nome di Bonaventura sin dall'epoca degli incunaboli e di aggiungere ai manoscritti già noti la raccolta di schemi Milano, Ambros. A 11 sup, ma essi non riuscirono a eliminare dalle proprie pagine altri testi che solamente studi recenti, come quelli di Brady¹³⁷, Schneyer¹³⁸, Beumer¹³⁹ e Bataillon¹⁴⁰ poterono identificare.

Datazione

Per quel che riguarda la cronologia, il primo studio serio a tal proposito è costituito dalla voce *Bonaventure* che Longpré scrisse per il *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclesiastiques*¹⁴¹. Lo studioso francese, ritenendo l'intero corpus frutto di un unico ciclo di predicazione, ne fissò la composizione al periodo universitario di Bonaventura, tra il 1253 e il 1257. Sulla base di questa prima datazione, gli storici si sono in seguito indaffarati nel tentare di individuare con esattezza l'anno universitario in cui Bonaventura poté pronunciare i cinquanta sermoni in esame, optando chi per il 1250 – 1251¹⁴², chi per il 1252 – 1253¹⁴³ e chi per il 1255 – 1256¹⁴⁴.

¹³⁷ BRADY, *St. Bonaventure's Sermons*, p. 132 – 137.

¹³⁸ SCHNEYER, *Repertorium*, VII.

¹³⁹ BEUMER, *Die Predigten*, p. 455; ID., *Eine dem hl. Bonaventura*, p. 1 – 26; ID., *Die literarischen*, p. 455 – 460.

¹⁴⁰ BATAILLON, *Sur quelques sermons*, p. 501 – 502.

¹⁴¹ LONGPRÉ, *Bonaventure*, col. 741 – 788.

¹⁴² *Bonaventura a Mehrm Notae quaedam*, p. 409; BOUGEROL, *Introduction*, p. 204 – 205; MANSELLI, *Bonaventura*, p. 613.

¹⁴³ BRADY, p. 100, nota 11; QUINN, *Chronology*, p. 151.

¹⁴⁴ CANTINI, *S. Bonaventura da Bagnoregio*, p. 249; GLORIEUX, *La Collection authentique*, p. 119 – 125; DI FONZO, *Bonaventura*, p. 245; CLASEN, *Der hl. Bonaventura als Prediger*, p. 86, nota 17; DUFEIL, *Guillaume de Saint Amour*, p. 208 ss.

La soluzione a questo problema è giunta con la nuova edizione, del 1977, della collezione *de Tempore*, curata da Bougerol. Il studioso francescano ritenne, giustamente, che la redazione definitiva dell'opera giunta a noi altro non sia che un'opera tardiva composta da Bonaventura sulla base delle reportationes del proprio segretario Marco da Montefeltro, a noi giunte grazie a due manoscritti: Milano, Ambrosiana, A 11 Sup e Paris, BNF, lat. 14595. Tra tutto il materiale disponibile dunque, il *magister* avrebbe scelto un sermone per ciascuna domenica e l'avrebbe ricomposto con l'aiuto di opere teologiche ed esegetiche¹⁴⁵. In tal modo il materiale, reso omogeneo dal rimaneggiamento, non corrisponderebbe ad una predicazione effettiva, bensì a una vera e propria opera destinata ai predicatori del proprio Ordine e scritta tra il 24 aprile 1267 e il 17 maggio 1268, cioè nel periodo di soggiorno del ministro generale e del suo segretario a Mantes¹⁴⁶.

L'organizzazione della raccolta

Il corpus dei Domenicali, abbiamo visto, è composto da 50 sermoni, scelti dallo stesso Bonaventura tra i numerosi appunti di Marco da Montefeltro. Egli operò la propria selezione preferendo quasi sempre i testi i cui *themata* fossero tratti dal Vangelo del giorno, legando dunque la propria composizione al tempo del calendario liturgico. Poche le eccezioni a questa norma: il primo sermone per l'Avvento, il cui tema è presto dall'ufficio per la quarta domenica d'Avvento, quello per la Domenica *in Ramis Palmarum*, che attinge dal più tradizionale *Egredimini filiae Syon* di Isaia, quello di Pasqua, che preferisce commentare il Salmo 3, letto durante il Notturmo, e infine la Pentecoste, che tratta l'alleluiatico per la seconda lettura del sabato precedente¹⁴⁷.

Anche l'organizzazione interna della raccolta segue, dal punto di vista contenutistico, un piano preciso di sviluppo, in quanto il *Seraphicus*, aiutandosi con una serie di formule ripetute e costanti all'interno dell'intero corpus¹⁴⁸, costruì un'opera che esaltasse la centralità del Cristo sofferente, seguendone, attraverso l'introduzione anche si spiegazioni sul senso letterale del testo, l'intero percorso umano, allo scopo ultimo di porre al centro dell'attenzione la necessità per la Chiesa e per i suoi membri di imitare anche letteralmente la vita del Crocifisso.

¹⁴⁵ BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Sermones dominicales*, p. 17 – 18.

¹⁴⁶ BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Sermones dominicales*, p. 29.

¹⁴⁷ BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Sermones dominicales*, p. 111.

¹⁴⁸ BONAVENTURA, *Sermones dominicales*, p. 101 – 103.

1.4. 4) La struttura del singolo sermone

Bonaventura fu certamente l'autore minorita a cui più si deve la diffusione del *sermo parisiensis* all'interno dell'Ordine. Il suo modo di argomentare essenziale, supportato da una costruzione sostanzialmente costante, e il connubio delle sue opere omiletiche con quelle teologiche ed esegetiche fecero sì che, all'interno degli *studia* dei frati minori si abbandonessero definitivamente le difficili costruzioni precedenti a favore del più agile e plasmabile sermone che ci arrischiamo a definire universitario, pur conoscendo la pericolosità di tale definizione in questo contesto.

Il sermone bonaventuriano, proprio in virtù della funzione di modello presto assunta all'interno dell'Ordine, si può definire regolare, nel senso che contiene tutte le partizioni e le caratteristiche che, a partire dagli anni '50 e fino alla fine del secolo furono presentate come essenziali per la stesura di un buon testo.

Per non tediare il lettore con elementi già noti, vediamo la costruzione del sermone trentaseiesimo della raccolta dei Domenicali, cioè il testo per la Domenica nona dopo Pentecoste, in cui l'autore commenta la necessità del coinvolgimento dei tre gradi gerarchici dionisiaci per la salvezza della Chiesa sulla base del thema: *Domus mea domus orationis vocabitur, vos autem fecistis eam speluncam latronum* (Lc. 19, 46).

Questo sermone non è tra quei venticinque a cui il Doctor Seraphicus premise un prothema, sebbene egli stesso, nell'*In Lucam* sottolinei l'importanza di tale sezione al fine di predisporre l'animo del predicatore ad annunciare al meglio il messaggio evangelico e quello dell'uditore ad accogliere gli ammaestramenti che sta per ricevere¹⁴⁹. In essi Bonaventura spesso caratterizza il buon predicatore come una persona, umile e caritatevole, capace di assommare in sé scienza, eloquenza e *exemplum vitae*, in grado di misurare il proprio discorso rendendolo, nella propria concisione, gradevole e potente. L'ascoltatore a sua volta, è nei prothemata invitato ad essere istruito per poter comprendere la predicazione, illuminato dallo Spirito Santo e, soprattutto, predisposto a testimoniare mettendo in pratica l'insegnamento che sta per ricevere.

La ferma convinzione dunque nella necessità di avere sermoni più brevi e più compatti di quelli fino ad allora composti, fa sì che Bonaventura cerchi e applichi una struttura molto più lineare e semplice di quella precedente. Egli infatti, a differenza

¹⁴⁹ BONAVENTURA, *Sermoni domenicali*, p. 20.

degli altri magistri minoritici francesi finora visti, non divide più il *thema* in due rami principali da recuperare verso la fine del testo per sottolineare le mancanze dei peccatori, ma provvede regolarmente a creare dal *thema* tre *divisiones*, almeno una delle quali viene dedicati ai peccatori. In questo caso dunque egli crea tre rami dal tema: *domus mea, domus orationis vocabitur, vos autem fecistis speluncam latronum*.

Il numero tre, utilizzato in tutta la raccolta per strutturare i testi a figura della Trinità, viene poi ripreso anche nelle rami inferiori del testo, cosicché da *domus mea* il dottore serafico ricava tre suddivisioni che spieghino le funzioni della gerarchia ecclesiastica, sempre intimamente mescolata a quella celeste sulla scorta di Dionigi l'Areopagita, da *domus orationis* ricava le tre caratteristiche della preghiera perfetta e da *spelunca latronum* un monito contro i falsi esponenti della gerarchia, il cui funzionamento ideale era stato illustrato nella prima sezione.

Come si nota il funzionamento del testo bonaventuriano restituisce allo svolgimento del sermone quella regolarità che era stata parzialmente perduta nello sviluppo del sermone tra gli anni '40 e i primi anni '50 dalle innovazioni del De la Rochelle e, pur non tralasciandone gli elementi portanti, quali l'anticipo delle divisioni del *thema* e del loro significato morale e, a livello lessicale, l'abbandono della scarna enumerazione a favore della ripetizione dei sintagmi del versetto, ne accorcia notevolmente la durata, non ammettendo, né qui né nei *de diversis*, costruzioni con più di quattro divisioni o quel fiorire di discorsi paralleli che invece ancora si trovano presenti nei sermoni *de tempore* di Gilberto da Tournai o, sul fronte dei predicatori, di Pierre de Reims¹⁵⁰.

Scendendo ancor più nel particolare, si nota che, all'interno della singola divisione, Bonaventura non sceglie di introdurre direttamente il discorso con una concordanza su cui basare il proprio argomentare successivo. Egli invece sceglie di fornire costantemente una prima spiegazione che vincoli la *divisio* al versetto iniziale e releghi, in tal modo, la concordanza scritturale in un secondo piano, per lo più atto a spiegare i risvolti interni della singola particella e a guidarne la conclusione indipendente.

Il *magister* parigino applica costantemente questa struttura non solamente nel momento della revisione finale dei testi, ma anche al momento della predicazione effettiva, come si può evincere dalla lettura dei sermones de diversis. Questa raccolta mista di sermoni modello e sermoni predicati si rivela tanto più preziosa per la comprensione di Bonaventura quanto più ci permette di avvicinarci alla pratica del

¹⁵⁰ Per Pierre de Reims ci si è basati sulla lettura del ms. London, British Library Royal Collection. 7 D VII, della fine del XIV secolo.

predicatore. Uno sguardo esemplificativo al sermone per i santi Pietro e Paolo mostra un testo ancora tripartito, sebbene il thema (*Isti sunt filii olei qui assistunt dominatori univertate terrae*), venga annunciato per due sole divisioni: *meritum perfectae virtutis: isti sunt duo, et quoad officium eximie dignitatis: qui assistunt dominatori etc.* Per ricavare qui la terza divisione Bonaventura duplica in realtà la prima, applicandola prima al solo Pietro e poi al solo Paolo, per ognuno dei quali vengono spiegate alternativamente le tre virtù raffigurate dall'olio del *thema* iniziale. Questo espediente, che permette di conservare la tripartizione in entrambi i livelli del testo, mantiene, al momento dell'annuncio iniziale l'equilibrio tra le parti del thema, evitando di dare un peso eccessivo al racconto delle virtù a scapito della più importante esposizione dei compiti dei prelati, raffigurati moralmente dai due santi.

Non si sono rinvenute, all'interno delle raccolte bonaventuriane¹⁵¹, eccezioni significative a questa costruzione, neppure nel momento in cui il Serafico si dedica a costruire i propri sermoni sulla base di distinzioni, le quali anzi gli forniscono la possibilità di costruire sermoni ancora più semplici dal punto di vista formale.

1.4.5) Le fonti

Le fonti dei sermoni bonaventuriani sono spesso individuabili in rapporto con le altre opere dello stesso autore. Molte citazioni di Padri e autorità, infatti, sembrano essere state attinte dal Serafico dai suoi commenti ai Vangeli o alle Sentenze o dalle proprie *quaestiones*, redatte, si sa precedentemente alla raccolta dei sermoni. Sono così presenti nei domenicali citazioni tratte dall'*In Lucam*, dalle *Collationes in Ioannem*, dall'*In Ecclesiasten*, dalle *Quaestiones de scientia Christi* e da quelle sulla perfezione evangelica, oltre che diversi passaggi che l'autore riporta tra un sermone e l'altro¹⁵².

Per quel che invece riguarda le citazioni più tradizionali, si può dire che nei Sermones siano presenti tutte le auctoritates patristiche che un autore del XIII poteva avere a disposizione, sebbene sia difficile comprendere quante di queste siano ricavate dalla Glossa o dalle Sentenze di Pietro Lombardo e quante invece da una conoscenza diretta dei testi. Sembra abbastanza sicuro che Bonaventura conoscesse gli originalia di Bernardo di Clairvaux, abbondantemente utilizzato, nei domenicali e nei *de diversis* per

¹⁵¹ Ad esclusione degli schemi dei *de tempore*.

¹⁵² BONAVENTURA, *Sermones Dominicales*, p. 82 – 100.

dare autorevolezza al proprio pensiero mariologico¹⁵³, e diverse opere di Ugo di San Vittore, in particolare le *Allegoriae in Vetus Testamentum*¹⁵⁴. Certamente egli conobbe bene e fece sue le riflessioni provenienti dalle nuove traduzioni dei testi dello pseudo-Dionigi areopagita, su cui basò tutta la propria ecclesiologia instaurando un uso assai polemico delle due *Gerarchie* che rimase in voga per secoli, fino al Concilio tridentino.

2) In Germania

Passando ora a esaminare l'impatto dei Minori in area germanica, la testimonianza principale proviene dalla Cronaca di Giordano da Giano, la quale fornisce un panorama della diffusione dei Minori in quell'area dal 1221 al 1262.

Fin dal principio della trattazione è necessario comunque specificare a che territorio i frati mendicanti si riferissero con il termine Germania. Accoglieremo qui la definizione fornita da John Freed nel suo importante studio, secondo il quale con tale parola si intendeva l'area che era coperta dalla provincia domenicana di Teutonia del Duecento e dalle province francescane di Sassonia, Colonia, Strasburgo ed Austria, venendo così ad includere aree piuttosto eterogenee quali l'Olanda, il Belgio, il Lussemburgo, la Francia, la Svizzera tedesca, parte dell'Italia, l'Austria, la Slovenia, l'attuale Repubblica Ceca, la Polonia e la Russia, a causa di una duplice necessità: accontentare i governanti dei singoli territori assegnando i conventi di confine a particolari province e rispettare le differenze etnico - culturali¹⁵⁵.

Per quel che concerne i frati minori, è lo stesso Giordano ad informarci che la prima missione in area tedesca partì nel 1217, ma le difficoltà linguistiche, comuni a tutte le prime missioni oltralpe, costrinsero i frati a rientrare in Italia senza successo¹⁵⁶.

I primi esponenti dell'Ordine giunsero dunque stabilmente in Germania nel 1221, con la prima missione composta da 12 chierici e 15 frati laici. Tra di essi vi erano il cronista stesso¹⁵⁷, più tardi provinciale della provincia di Sassonia, e Cesario da Spira, incaricato da Francesco di guidare la missione.

¹⁵³ BOUGEROL, *Saint Bonaventure et saint Bernard*, p. 3 - 79.

¹⁵⁴ HEEFFER, *La chiesa*, p. 36.

¹⁵⁵ FREED, *The Friars and German Society*, p. 14 - 15. Kloczowski ricordò le tensioni tra Cechi e Polacchi e tra Polacchi e Germani che accompagnarono l'insediamento dei frati nelle regioni più periferiche della provincia di Sassonia: KLOCZOWSKI, *Die Minderbrüder im Polen*, p. 318 - 331.

¹⁵⁶ *Chronica Fratris Iordani*, p. 2 - 19: p. 3. La storia degli insediamenti francescani successiva si basa principalmente su questa *Cronaca*.

¹⁵⁷ Egli stesso racconta il modo in cui fu scelto per la missione da frate Cesario di Spira e da frate Elia: AF, I, p. 7 - 8.

I frati minori, come i loro cugini predicatori, si insediarono principalmente nelle aree a nord del Reno e nel Brabante, in cui erano anche concentrate le *civitates* tedesche, per poi proseguire verso est seguendo e promuovendo il processo di germanificazione e di cristianizzazione che ebbe luogo nel corso del XIII e del XIV secolo.

Insediatisi presto nei principali centri della Germania occidentale, i frati, presenti già nel 1221 anche nel sud, ad Augusta, grazie all'appoggio del vescovo e dal vicario della cattedrale, stabilirono le nuove ulteriori missioni nelle città tedesche ancora non toccate.

Vennero dunque mandati a Wurzburg Giovanni da Pian del Carpine e frate Barnaba, i quali poi risalirono lungo il Reno, arrivando a Magonza, Spira, Colonia, Strasburgo e Worms¹⁵⁸. Il cronista Giordano, invece, insieme a due altri frati, fu inviato a Salisburgo, mentre un tale frate Giuseppe con tre *socii* fu inviato a Ratisbona.

Il primo capitolo provinciale ebbe luogo nella cattedrale di Worms, nel 1222, mentre nel 1223, anno in cui Alberto da Pisa divenne ministro di Germania, a Spira si decise la fondazione di nuove custodie tra cui quella di Sassonia¹⁵⁹. Questa decisione portò all'insediamento quasi immediato di gruppi di frati inviati da Giovanni da Pian del Carpine, a Braunschweig, Hildesheim, Goslar, Hallberstadt e Magdeburgo, mentre gli anni 1224 – 1225 videro le prime fondazioni in Turingia a Erfurt, Eisenach e Gotha¹⁶⁰.

L'insieme di questi insediamenti costituiva la provincia di Teutonia, che si divise in due, seguendo il corso del Weser, già nel 1230: la Provincia del Reno (comprendente anche l'Alsazia, la Franconia e la Baviera) e quella della Sassonia.

Nel 1239 la provincia di Sassonia fu ulteriormente divisa in tre: Sassonia, Dacia e Boemia (grazie ad un incontro provinciale di Sassonia, Austria e Ungheria nel 1239), segno di una precoce espansione verso il nord-est verso sud-est, cioè verso l'Ungheria e verso la Livonia, dove si installarono già nel 1238, mentre quelli del nord, comprendenti anche l'Olanda, il Brabante, la Frisia, la Westfalia e l'Assia, entrarono a far parte della provincia di Colonia, nata dallo smembramento, operato nel 1247, della provincia del Reno in Strasburgo e Colonia¹⁶¹, nel cui centro aprirono presto un secondo *studium* che in un breve torno di anni arrivò ad essere il più importante della regione¹⁶².

¹⁵⁸ *Cronica fratris Iordani*, p. 27 nota 5. Questo passaggio è assente dall'edizione AF, I.

¹⁵⁹ BERG, *Die Franziskaner*, p. 143 – 163; SCHLAGER, *Beiträge*, passim.

¹⁶⁰ FREED, *The Friars and German Society*, p. 27.

¹⁶¹ SCHENKLHUN, *Architettura*, p. 104.

¹⁶² SELGE, *L'espansione*, p. 40.

Personaggi importanti dell'Ordine vennero inviati in queste aree: Tommaso da Celano, per esempio, fu inviato a dirigere le sedi di Spira, Worms, Magonza e Colonia, prima di essere chiamato, nel 1228, a redigere la prima biografia di San Francesco, Simone Anglico, invece, fu lettore in teologia nello *studium* di Magdeburgo nello stesso anno, mentre prima si è ricordato Giovanni da Pian del Carpine, il quale sarà inviato nel 1247 presso i Mongoli dal pontefice.

Entro il 1250 i frati avevano uno o più conventi in tutti principali centri tedeschi, di norma preferendo le sedi episcopali, anche in virtù del fatto che tali città erano anche i poli commerciali e culturali della regione, e si può ritenere che tutti i conventi francescani presenti nel brabantino fossero già esistenti nel 1265¹⁶³, mentre fu molto più lenta l'espansione nella provincia di Strasburgo, la quale cominciò effettivamente ad emergere solo intorno alla metà del secolo¹⁶⁴.

Uno sguardo d'insieme alle linee di espansione degli insediamenti francescani, permette di notare come essi, in Germania come altrove, preferirono spesso insediarsi in centri ricchi di scuole, dal cui bacino di *magistri* e studenti essi potevano attingere nuove leve oltre che strumenti per la propria formazione esegetica e giuridica. Come si è visto dal breve excursus precedente, infatti, essi privilegiarono la Renania, regione in cui massima era la concentrazione di centri culturali¹⁶⁵, ma seguirono anche le linee di fuga apertisi tra i magistri secolari già nel secolo precedente, aprendo quindi il primo *studium* nell'emergente Magdeburgo, e solo successivamente a Colonia, già sede della scuola cattedrale, ma ormai in declino¹⁶⁶.

Come in ogni altra impresa, anche nelle terre tedesche i frati beneficiarono principalmente del favore del ceto medio urbano, ma la loro popolarità, unita al loro sovrapporsi alla gestione della *cura animarum* tradizionale, fecero presto sorgere il risentimento del clero locale, soprattutto parrocchiale¹⁶⁷. Qui più che altrove però i due ordini mendicanti si sforzarono di mantenere la pace rispettando i diritti del clero parrocchiale e delle altre istituzioni ecclesiastiche, non ottenendo però sempre l'effetto desiderato, tanto che le dispute si acutizzarono nel terzo quarto del secolo, coinvolgendo anche alcuni vescovi ostili ai mendicanti e irritati dal loro stretto legame con i cittadini, allora coinvolti in svariati tentativi di ridurre l'autorità temporale dei presuli.

¹⁶³ FREED, *The Friars and German society*, p. 29.

¹⁶⁴ SCHENKLHUN, *Architettura*, p. 104,

¹⁶⁵ PIXTON, *Pope Innocent III*, p. 1102.

¹⁶⁶ Sulle scuole di Magdeburgo e Colonia tra XII e XIII sec., cfr. PIXTON, *Pope Innocent III*, p. 1106 – 1112.

¹⁶⁷ FREED, *The friars and German society*, p. 35.

Proprio per evitare di essere eccessivamente danneggiati nel loro apostolato da questi legami, i frati si fecero mediatori e sostenitori del potere vescovile in diverse città tedesche, mentre, contemporaneamente, invitavano i laici attraverso la predicazione a non ledere la *libertas ecclesiae*¹⁶⁸.

Gli anni '40 segnarono le prime difficoltà dei frati minori in Germania. Essi, a causa della lotta tra Federico II e Innocenzo IV, vennero espulsi da alcune provincie e subirono ripercussioni da parte dei presuli di città come Magonza ed Erfurt¹⁶⁹.

I Minori dunque dovettero attendere il 1247 – 1249¹⁷⁰ per riprendere la propria espansione verso nord e verso est, arrivando in quegli anni a creare le nuove provincie di Colonia e Alemania.

Proprio a Colonia, dove i frati poterono ultimare il proprio convento intorno al 1229 grazie alla donazione di un ricco mercante¹⁷¹, si registrarono già dagli anni '30 i primi scontri con l'aristocrazia, tradizionalmente favorevole ai cistercensi, i cui malumori andarono preso ad assommarsi a quelli del clero. I membri di quest'ultimo infatti non tardarono ad assimilare nella propria propaganda i nuovi venuti agli pseudoprofeti annunciati da Ildegarda di Bingen nel 1164 e ad assimilarli in tal modo agli eretici. Già a partire dalla metà dello stesso decennio, però, non si hanno più notizie di conflitti tra le due fazioni per la *cura animarum* e anche il limitato numero di mendicanti presenti nella città, mescolati tra tante altre fondazioni, fecero sì che non si prestasse particolare attenzione ai nuovi venuti¹⁷².

Dal canto loro i minori della città, nel momento dell'acuirsi della lotta antiimperiale si schierarono a favore dell'arcivescovo Conrad von Hochstaden, avverso all'Hoenstaufen già prima della sua deposizione ufficiale nel 1245. Negli anni che intercorsero tra l'inizio delle ostilità da parte del presule e la scomunica dell'imperatore da parte di Innocenzo, infatti, si hanno notizie di ripetute lamentele da parte di Federico per la politica ostile condotta nei suoi confronti dai frati di Colonia, prima minori e poi anche domenicani, che beneficiarono entrambi, al momento dell'acuirsi della lotta di numerosi e duraturi benefici da parte dei successivi arcivescovi, delle loro famiglie e del pontefice all'interno e all'esterno delle mura cittadine.

¹⁶⁸ FREED, *The Friars and German Society*, p. 39 - 41. Un esempio di questa predicazione si ha in SCHONBACH, *Studien zur geschichte*, p. 160 - 161, a proposito di Bertoldo di Ratisbona.

¹⁶⁹ SELGE, *L'espansione*, p. 38.

¹⁷⁰ LIPPENS, *Circa divisionem*, p. 223.

¹⁷¹ FREED, *The Friars in German Society*, p. 85.

¹⁷² FREED, *The Friars in German Society*, p. 91.

I frati tedeschi, impegnati per lo più nella lotta antieretica, in quelle zone ancora viva quando nel resto dell'Europa aveva già perso vigore¹⁷³, e nella cristianizzazione a est, rimasero per lo più estranei alle dispute interne all'Ordine sull'osservanza della Regola¹⁷⁴, sviluppando un francescanesimo che potremmo definire comunitario – conventuale.

Essi dunque si dedicarono per lo più ad un'intensa attività omiletica¹⁷⁵, sebbene a noi sia giunta memoria di un solo grande predicatore tra i frati minori: Bertoldo di Ratisbona, «with whom no other preacher of the period can be compared»¹⁷⁶. Oltre a lui, si trovano solo alcuni sermoni di un piccolo gruppo di frati, tra cui un tal *Frater Ludovicus*, il quale scrisse tra la fine del secolo e l'inizio del successivo¹⁷⁷, Corrado Holtnicker di Sassonia, attivo negli anni '70 e '80 del '200 quando scrisse le sue raccolte di testi¹⁷⁸, e il cosiddetto "Schwarzwälder Prediger"¹⁷⁹, parzialmente dipendente dall'Holtnicker stesso.

2.1) **Bertoldo di Ratisbona**

Bertoldo da Ratisbona¹⁸⁰ è certamente un autore molto noto in area tedesca, ma quasi assente dal panorama storico esterno ad essa.

2.1.1) Biografia

Delle sue origini e della sua vita non si sa quasi nulla. Valente Bacci ipotizza che possa essere nato forse a Regensburg nel 1210 ca. Sicuro è invece che in quella stessa

¹⁷³ WAKEFIELD., *Some Unorthodox Popular Ideas*, p. 30 – 31.

¹⁷⁴ SELGE, *L'espansione*, p. 40.

¹⁷⁵ Pochi anche gli studi dedicati alla predicazione in Germania. Si ricordano qui i principali: CRUEL, *Geschichte*; LINSENMEYER, *Geschichte der Predigt*; SCHNEYER, *Geschichte der Katolischen Predigt*, p. 167 – 178.

¹⁷⁶ D'AVRAY, *The Preaching*, p. 151.

¹⁷⁷ FRANZ, *Drei deutsche*, p. 53 – 55, pone l'attività di *frater Ludovicus* alla fine del XIII secolo, D'Avray, invece (*The Preaching*, p. 153, nota 1), preferisce datarlo all'inizio del XIV.

¹⁷⁸ cfr. FRANZ, *Drei deutsche*, p. 9 – 46; GIOTTO, *Corrado di Sassonia*. L'Holtnicker lasciò diverse serie di sermoni, la più diffusa delle quali fu certamente quella dei *De Tempore*. Più ricco di riferimenti cronologici, però, risulta essere il *De Sanctis*, comprendente 106 sermoni. Una copia di quest'ultimo, che ho potuto consultare per verificarne la datazione, si trova in Padova, BA, 472.

¹⁷⁹ STAMM, *Studien*, p. 285; WILLIAMS – KRAPP, *Das Gesamtwerk*, p. 64 – 65. Sulla dipendenza da Corrado di Sassonia, D'AVRAY, *The Preaching*, p. 153.

¹⁸⁰ Si seguono principalmente le voci di FLICHE, *Berthold de Ratisbonne*, col. 980 - 987 e di VALENTE BACCI, *Berthold von Regensburg*, p. 40 – 42. Si vedano anche HEERINCK, *Berthold de Ratisbonne*, sv; STEER, *Berthold v. Regensburg*, s.v.; FORSTER, *Berthold v. Regensburg*, s.v.; MORSEL, *Bertoldo da Ratisbona* (? - 1272), s. v.; SCHNEYER, *Geschichte*, p. 168 – 169.

città morì il 14 dicembre 1272, ma a parte i suoi estremi biografici, si hanno poche notizie sulla sua vita. Della sua famiglia di origine, per esempio, nulla si sa, se non che ebbe una sorella di nome Elisabetta, morta intorno al 1293, sposata forse con tal Merchlinus Saxo, deceduto a sua volta nel 1291¹⁸¹.

Entrato nell'Ordine dei frati Minori probabilmente nel 1226¹⁸², intraprese forse il noviziato sotto la guida di Davide d'Augusta, poi suo *socius*, ma questa notizia, sostenuta per la prima volta Schonbach, non è in alcun modo sostenuta da prove documentarie. In seguito fu probabilmente allievo dell'enciclopedista Bartolomeo Anglico a Magdeburgo tra il 1228¹⁸³ e il 1230 - 1235¹⁸⁴, come sembrano testimoniare le numerose citazioni dal *De proprietatibus rerum* riportate in seguito nei suoi *Sermones*.

Le prime notizie sulla sua attività di predicazione risalgono quasi con sicurezza al 1240, quando lo si trova intento a sermocinare ad Augusta. Bisogna poi attendere altri sei anni per ritrovarlo, accompagnato dal suo discepolo e *socius* Davide di Augusta, intento ad ispezionare i conventi i Obermünster e di Niedermünster a Ratisbona, mentre nel 1263 egli ricevette da papa Urbano IV l'incarico di affiancare Alberto di Colonia, OP, nella predicazione antieretica, in particolare contro i Valdesi, successivamente, sempre a fianco del domenicano, predicò la crociata in terra tedesca.

Bertoldo è noto per la sua attività di predicatore, che destò ammirazione in più parti d'Europa¹⁸⁵. Salimbene a tal proposito riserva alcune pagine della sua *Cronica*¹⁸⁶, il commento certamente più famoso fu quello di Ruggero Bacon, il quale, nel suo *Opus Tertium* scrisse:

*Sed licet vulgus praedicantium sic utatur, tamen aliqui modum alium habentes, infinitam faciunt utilitatem, ut est Frater Bertholdus Alemannus, qui solus plus facit de utilitate magnifica in predicatione, quam fere omnes alii fratres ordinis utriusque*¹⁸⁷

Egli predicò in diverse aree della Germania: Boemia, Baviera, Svevia, Renania superiore, Svizzera, Austria, Slesia, Francia e forse arrivò anche in Ungheria. Le

¹⁸¹ Questi nomi in relazione a frate Bertoldo, sono riportati nella Cronaca della città di Regensburg, e sono stati riportati da Pfeiffer in BERTHOLD VON REGENSBURG, *Vollständige Ausgabe*, I, p. VIII - IX.

¹⁸² HENQUINET, *Berthold de Ratisbonne*, col. 980.

¹⁸³ VALENTE BACCI, *Berthold von Regensburg*, p. 40.

¹⁸⁴ HANSKA - RUOTSALA, *Berthold von Regensburg*, p. 426.

¹⁸⁵ BERTHOLD VON REGENSBURG, *Vollständige Ausgabe*, p. XXV - XXVI riporta vari passi di cronache in cui viene elogiata l'attività di predicatore di Bertoldo.

¹⁸⁶ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, II, p. 840 - 845.

¹⁸⁷ RUGERUS BACON, *Opera*, p. 310.

cronache descrivono le sue prediche come dei veri e propri eventi mediatici, capaci di attirare anche 200 000 persone nelle piazze in cui arringava dal pulpito che, ogni volta, si faceva costruire o dinanzi alla chiesa o in un campo aperto:

et nota quod frater Bertholdus predicandi a Deo gratiam habuit specialem. Et dicunt omnes qui eum audiverunt, quod ab apostolis usque ad dies nostros in lingua Theotonica non fuit similis illi. Hunc sequebatur multitudo magna virorum et mulierum, aliquando LX vel centum milia, aliquando civitatum plurium simul maxima multitudo, ut audirent verba melliflua et salutifera que procedebant ex ore eius, faciente illo qui dat voci sue vocem virtutis et qui dat verbum evangelicantibus virtute multa. Hic ascendebat bettefredum sive turrim ligneam quasi ad modum campanilis factam, qua pro pulpito in campestribus utebatur, quando predicare volebat, in cuius etiam cacumine ponebatur pennellus ab his qui artificium collocabant, ut ex vento flante cognosceret populus in qua parte melius audiendum se ad sedendum collocare deberet. Et, mirabile dictu, ita audiebatur et intellegebatur a remotis ab eo sicut ab his qui iuxta eum sedebant, nec erat aliquis qui a predicatione sua surgeret et recederet nisi predicatione finita. Et cum de tremendo iudicio predicaret, ita temebant omnes, sicut iuncus tremat in aqua. Et rogabant eum, amore Dei, ne de tali materia loqueretur, quia eum audire terribiliter et horribiliter gravabantur¹⁸⁸.

Nelle stesse pagine di Salimbene poi si ricordano i fatti prodigiosi e le conversioni che seguivano alle sue prediche, le sue azioni di riappacificazione tra membri delle famiglie e tra gruppi cittadini¹⁸⁹, condensati nella *Cronica* in tre *exempla*.

Non è noto come Bertoldo abbia finito la propria vita né in che momento egli abbia, se effettivamente così fece, abbandonato l'attività apostolica. Di lui, si sa che morì, come prima ricordato, nel 1272, e fu immediatamente venerato come beato. La fama del frate durò a lungo, pur senza giungere ad una canonizzazione ufficiale. La sua tomba fu luogo di culto nei secoli successivi, tanto che nel XVII secolo, durante la Guerra dei Trent'anni, per evitare la dispersione dei resti del famoso predicatore, i cittadini di Regensburg traslarono le sue ossa poste in un prezioso reliquiario nel Duomo di Regensburg, dove rimasero fino all'invasione napoleonica.

¹⁸⁸ SALIMBENE, *Cronica*, p. 840 - 841. La stessa notizia si trova descritta ampiamente anche nel *Chronicon* di Johannes Vitodurani, edito in BERTHOLD VON REGENSBURG, *Vollständige Aufgabe*, p. XXIII - XXIV: «In campis sepius solebat predicare et tunc populus ex omnibus partibus finitimis et locis circumjacentibus in maxima multitudine confluebat. Qui solitus erat, cum anbonem in camporum planicie sibi constructum ibidem sermonicaturus ascenderat, quod per pennam filo appensam et in aerem protensam flatum venti, a qua parte veniret, perpendebat et versus illam partem populum persuadebat consedere».

¹⁸⁹ SALIMBENE, *Cronica*, p. 841 - 845; BERTHOLD VON REGESBURG, *Vollständige Aufgabe*, p. XIV - XV.

2.1.2) Opere

*Apocalipsim Exposuit , ex qua expositione non scripsi, nisi de septem episcopis Asie qui in Apocalipsis principio aub angelorum nomine inducuntur. Et hoc ideo feci, ad cognoscendum quinam fuissent illi angeli, et quia expositionem abbatis Ioachym super Apocalipsim habebam, quam super omnes alias reputabam. Item per anni circulum fecit magnum volumen sermonum, tam de festivitibus quam de tempore, id est de Dominicis totius anni. Ex quibus non nisi duos scripsi, pro eo quod optime de Antichristo tractabat in illis. Quorum primus sic inchoabat: “Ecce positus est hic in ruinam”. Alius erat: “ Ascendetes Iesu in naviculam secuti sunt eum discipuli eius”. In quibus plenissime continetur, tam de Antichristo, quam de tremendo iudicio*¹⁹⁰.

In questo ulteriore passaggio, il cronista parmense informa che il *ratisponensis* si applicò non solo nella fissazione per iscritto delle sue prediche, bensì anche alla stesura di un commento all'Apocalisse, riferendosi forse erroneamente all'opera di Alessandro di Brema¹⁹¹, non ricordata in altri luoghi della cronaca.

I testi di Bertoldo sono certamente una fonte importante per comprendere la concezione ecclesiologica minoritica, in quanto essi risultano essere l'unica raccolta minoritica di un'area di confine, e comunicano utili informazioni sia sull'ambiente e la cultura dei frati tedeschi, sia sulle modalità di diffusione della conoscenza dell'Ordine e delle gerarchie in zone di più fresca cristianizzazione.

Le opere del *ratisponense*, dunque, sono costituite da due tipologie di sermoni: i *sermones* in latino e le *Predigten* in volgare.

I primi sono divisibili in tre serie: i *Rusticani de Dominicis*, gli unici peraltro ascrivibili completamente al *ratisponense*¹⁹², quelli *De sanctis* e il *Commune sanctorum*, per un totale di 250 prediche, concepite e scritte tra il 1250 ed il 1255 le domenicali e tra il 1255 ed il 1260 le altre¹⁹³. Vi sono inoltre altre due raccolte di testi latini, i *Sermones ad religiosos et quosdam alios* e i *Sermones speciales et extravagantes*, che, sebbene

¹⁹⁰ SALIMBENE, *Cronica*, II, p. 840.

¹⁹¹ ALEXANDER MINORITA, *Expositio*, in particolare sull'autore p. VIII - X.

¹⁹² I *sermones tam de festivitibus quam de tempore, id est de Dominicis totius anni*, sono anche gli unici ricordati da Salimbene (SALIMBENE, *Cronica*, II, p. 840).

¹⁹³ HANSKA – RUOTTSALA, *Bertold von Regensburg*, p. 429, correggendo in parte SCHÖ, III, p. 53 – 54, il quale, pur seguendo un procedimento corretto, si contraddisse datando anche i santorali *ante* 1255.

autentici, furono riuniti da altri, forse dopo la morte del predicatore¹⁹⁴. Bertoldo stesso, nella prefazione all'opera spiega di averla compilata per rimediare a quelle interpretazioni errate date da alcuni *simplices clerici et religiosi* che, senza cogliere il senso profondo delle sue parole, si erano limitati ad annotare e far circolare ciò che “*poterant capere, et sic multa falsa notaverunt*”¹⁹⁵. Essi dunque sono un'opera esegetica pensata come vero e proprio manuale per i predicatori, e ricca di citazioni di *auctoritates*.

Per quel che concerne le *Predigten*, invece, edite¹⁹⁶ e studiate¹⁹⁷, sono costituite da una raccolta di testi volgari attribuiti tradizionalmente a Bertoldo, ma la cui autenticità è ancora oggetto di discussione dopo più di un secolo di studi. Essi fanno parte di una tradizione, esigua, destinata alla lettura e circolata in soli otto manoscritti principali e una ventina di testimoni contenenti solo pochi sermoni del von Regensburg. Queste prediche, divisibili anch'esse in tre gruppi a seconda della tradizione di appartenenza, furono compilate, sembra, in parte tra il 1264 ed il 1268 per assolvere ad una richiesta di sermoni in lingua locale, e in parte intorno al 1275, dopo la morte del francescano. Tali “predigten” ebbero una scarsa diffusione, a causa dei temi molto concreti che andavano a toccare e per il linguaggio popolareggiante utilizzato, poco adatto ai lettori dell'epoca, tra cui sembra potessero annoverarsi delle religiose¹⁹⁸.

2.1.3) Il Rusticanus

Come già accaduto con Gilberto da Tournai, anche per la collezione latina del ratisponense siamo informati direttamente dall'autore sullo scopo della sua composizione. Egli infatti, nel proemio, dichiara di aver redatto i propri *sermones* per correggere delle *reportationes* circolanti tra il clero o gli intellettuali interessati alle sue

¹⁹⁴ HANSKA - RUOTTSALA, *Berthold von Regensburg*, p. 426. BANTA, *Berthold von Regensburg*, p. 475. I *sermones ad religiosos* sono reperibili nell'edizione, datata ma ancora unica, BERTHOLD VON REGENSBURG, *Sermones ad religiosos XX*.

¹⁹⁵ SCHÖ., I, p. 3.

¹⁹⁶ BERTHOLD VON REGENSBURG, *Vollständige*.

¹⁹⁷ Il primo lavoro relativo all'opera latina di Bertoldo di Ratisbona risale al 1864, quando Kling Christian Friedrich pubblicò il suo *Franziskanischs deutsche Predigten*, ma gli studi aumentarono a seguito dell'edizione del 1862/1880 di Pfeiffer - Strobl (BERTHOLD VON REGENSBURG, *Vollständige Ausgabe*). Da allora gli studi su questi testi hanno conosciuto diversi periodi di revival: 1905 - 1906, 1920 - 24, 1969 - 1972, 1991, senza però mai cessare del tutto. Per una rassegna sugli studi condotti tra fine XIX e inizio XX secolo, si veda Banta, *Berthold von Regensburg*, p. 472 - 474, mentre una rassegna bibliografica relativa agli anni 1940 - 1967 si trova alle pagine 477 - 479.

¹⁹⁸ D'AVRAY, *The preaching*, p. 92.

parole¹⁹⁹. Questa collezione, dunque, si propone in modo diverso rispetto a quelle finora esaminate non nascendo per un uso interno a *studia* e conventi, bensì esterno, per correggere e riprendere quanto effettivamente precedentemente esposto sulle piazze. A metà strada tra la semplice predica *rédiégée* e la *reportatio* autografa²⁰⁰, con tutte le difficoltà connesse al discernimento del materiale aggiunto in fase di scrittura e di quello proveniente dall'esperienza, i sermones bertoldiani hanno la prerogativa di fornire uno specchio meno mediato di ciò che un frate minore poteva non solo trasmettere ai propri confratelli ma anche ciò che egli stesso predicava alle folle che accorrevano a sentirlo: vizi e virtù quindi, ma, soprattutto, fine dei tempi, ammonizioni antiereticali e strutture e compiti della Chiesa nei suoi diversi gradi gerarchici, ammonimenti contro l'avarizia, contro l'eresia e la lussuria, ma anche contro i valori cortesi e la cavalleria, oltre che contro le ambizioni politiche del clero, il tutto trasmesso in modo vivace, con testi ricchi di *exempla*, proverbi e giochi di parole che riproducevano volutamente lo stile dell'esposizione orale²⁰¹.

2.1.4) La raccolta

Le due serie di *Rusticani* di Bertoldo da Ratisbona si rivelano piuttosto complesse nel loro difficile dipanarsi tra rimandi interni ed esterni. Esse comunque sembrano costruite con il principale scopo di ricordare ai propri lettori l'avvicinarsi degli ultimi tempi. In effetti guardando l'insieme dei testi si nota che anche, se i *de sanctis* sono più liberi nella loro costruzione e nel loro assemblamento, i *de tempore* sembrano ripercorrere lo stesso percorso logico che si era precedentemente rilevato in Luca da Bitonto, cioè un percorso escatologico circolare che, partendo dall'annuncio del giorno del Giudizio secondo le categorie esegetiche dell'Avvento, giungeva al suo termine ripercorrendo le profezie sui tempi finali, in cui i frati mendicanti assumono un ruolo

¹⁹⁹ « Istos sermones ea necessitate coactus sum notare (cum tamen invitissime hoc fecerim), quod, cum predicarem eos in populo, quidam simplices clerici et religiosi, non intelligentes, in quibus verbis et sentiis veritas penderet, voluerunt notare sibi illa, que poterant capere, et sic multa falsa notaverunt quod cum ego deprehendissem, timui, ne, si talia populo predicarentur, qualia ipsi notaverant, populus in errorem duceretur per falsitates illas, et hac necessitate coactus sum ipse notare, quod predicavi, ut ad istorum sermonum exemplar alia falsa et inordinate notata corrigerentur. Nec est necesse, ut alii litterati et periti eos conscribant, cum multo meliores sermones a magistris facti sint, qui sufficiant ad omnem edificationem et eruditionem fidei et morum, et ideo relinquant istos rudibus et simplicibus mei similibus et qui alta ac subtilia non possunt capere, quia nec in sentiis nec in dictamine aliquid pretendunt, quod sit a litteratoribus appetendum vel curandum »(SCHÖNBACH, *Studien zur Geschichte*, VII, p. 3 – 4)

²⁰⁰ Sulle due categorie cfr. BATAILLON, *Sermonrédiégés*, p. 77 – 79.

²⁰¹ VALENTE BACCI, *Berthold von Regensburg*, p. 197.

decisivo grazie all'utilizzo delle profezie di Gioacchino da Fiore e allo pseudo-gioachimita *Super Hiezechielem* di Alessandro di Brema²⁰².

Bertoldo comunque non volle creare un trattato escatologico, e forse la sua scelta di concentrarsi per lo più su quest'argomento fu dettata anche dalla sua fama nel predicare il Giudizio Universale. Egli comunque, nel redigere i propri sermoni mantenne una serie di elementi propri della predicazione volgare, quali l'inserimento di spiegazioni in tedesco, presenti per lo più nei sermoni *de sanctis*, il gusto per il racconto leggero, come accade per esempio nel sermone *Multi sunt vocati*, che si concretizza in un racconto esemplare sulla morte e la discendenza di Alessandro Magno²⁰³, e la presenza di ammonizioni ad effetto, principalmente quando il predicatore si trovi ad esprimersi contro gli eretici²⁰⁴.

2.1.5) Le fonti

Più scarse sono invece gli aiuti per la comprensione del testo che possono venirci dalle fonti del ratisponense. Egli non fa uso di particolari interpretazioni dei nomi, non cita esplicitamente autori a lui contemporanei e anche nelle indicazioni dei Padri si accontenta di citare, per lo più a memoria, i più noti nomi del repertorio: Agostino, Ambrogio, Girolamo e Bernardo.

La prima eccezione a questo scarno panorama è costituita dai citati commenti apocalittici di Gioacchino e dei suoi imitatori, sebbene essi non vengano mai citati in altro modo che come "glossa", la quale tende dunque a confondersi con la pur utilizzata Glossa biblica, indicata nello stesso modo all'interno dei testi. Questa constatazione pone dunque il dubbio che Bertoldo, nel momento in cui compose i *Rusticani*, possedesse una copia di Bibbia glossata contenente, per il commento all'Apocalisse, il testo dell'abate fiorentino.

Un'altra importante fonte, per lo più taciuta, ma sicuramente nota a Bertoldo è stata recentemente individuata da Jussi Hanska in una tradizione orale relativa alle invasioni mongoliche vicina agli ambienti frequentati dal suo famoso confratello Giovanni da

²⁰² cfr. MERTENS, *Die Form*, p. 51 – 55.

²⁰³ London, BL, Harley 3215, f. 64va – 65ra.

²⁰⁴ cfr. SCHONBACH, *Altdeutschen*, III, passim.

Pian dei Carpini, la cui *Historia Mongolorum*²⁰⁵ fornisce spesso notizie coincidenti con quelle presenti nei sermoni di Bertoldo da Ratisbona²⁰⁶.

Ma vediamo ora come si sviluppa un sermone di Bertoldo.

2.1.6) La struttura del sermone

I *Rusticani* di Bertoldo da Ratisbona, dunque, si presentano come dei testi di varia lunghezza e composizione. Anche per quest'opera poniamo qualche esempio al fine di ricavare il funzionamento del sermone.

Prendiamo come primo testo il sermone *Ascendente Iesu in naviculam* (Mtt. 8, 23)²⁰⁷, in cui Bertoldo si propone di illustrare le persecuzioni che verranno al tempo dell'Anticristo attraverso una serie di profezie unite solamente dall'avvicinarsi del loro compimento. L'impressione generale della lettura del sermone è quella di un ritorno al sermone degli anni di Antonio e Luca, ed effettivamente non si può negare che lo svolgimento del testo sia estraneo alle innovazioni che si venivano in quegli anni formulando a Parigi.

Il sermone proposto si apre con l'enunciazione del *thema*, qui ancora comprendente l'intero passo evangelico e non una sua sola pericope. Il seguito poi non comprende l'enunciazione delle divisioni, bensì l'inserimento di una digressione storica sulle quattro principali tribolazioni che attendono la Chiesa dei cristiani, cioè quella a loro inflitta dai giudei, dagli imperatori romani, quella degli eretici e quella dell'Anticristo, per la quale si rinvia al sermone sesto della raccolta²⁰⁸ con uno dei moti rimandi interni presenti nel corso dei *Rusticani*, indici anch'essi dell'accurata organizzazione del testo proposto.

Successivamente Bertoldo apre una serie di sette divisioni sulla storia degli ultimi tempi: l'avvento dei nuovi Elia ed Enoch, in cui sono ravvisabili i predicatori mendicanti, e la loro morte violenta, i tempi degli pseudoprofeti, degli eretici e dei falsi frati, l'ascensione e la falsa resurrezione dell'Anticristo, la sua dannazione, l'attesa che scremerà i giusti dagli impii prima del giorno del Giudizio, la gloria finale per i veri cristiani. Ognuna di queste divisioni, dal ritmo serrato e incalzante, non si configura alla

²⁰⁵ Sulla nascita e le caratteristiche del testo di Giovanni da Pian dei Carpini si veda LUNGAROTTI, *Le due redazioni*, p. 79 – 91.

²⁰⁶ HANSKA – RUOTSALA, *Berthold von Regensburg*, p. 438.

²⁰⁷ Sch. 11/T, f.; SCHO., p. 21 – 31.

²⁰⁸ «[...] sed si scire cupis, quando veniat Antichristus et unde et de eius precursoribus et de multis aliis, require in septimo sermone per totum [...]», SCHO. p. 21.

stregua di un commento del Vangelo del giorno, il quale finisce dunque per essere solamente un contenitore per un discorso più ampio, bensì come una narrazione costruita sulla base di un capitolo dell'Apocalisse e della sua glossa. Sarebbe interessante rintracciare il commento utilizzato per l'ultimo libro delle Scritture dal Ratisponense. Le ricerche da noi finora effettuate hanno portato a rilevare una consonanza abbastanza significativa sia con l'*Expositio in apocalypsim* di Gioacchino sia con il testo dello pseudo-Tommaso d'Aquino, *Expositio super Apocalypsim "Vox"*, ma non una corrispondenza testuale che permetta di riconoscere in questo o quel testo la fonte da noi cercata, sebbene altri rimandi mi facciano propendere a favore del testo fiorentino. Le riflessioni sui tempi ultimi, in cui si prospetterà un'ultima ulteriore prova per i veri cristiani, introdotta da Bertoldo verso la fine del proprio sermone ricorda infatti da vicino il testo di Luca da Bitonto analizzato nel primo capitolo, in cui avevamo già riconosciuto una reminiscenza del *Liber introductorius* di Gioacchino²⁰⁹ mentre il rilievo escatologico dato alle figure di Enoch ed Elia, divenuto presto patrimonio dell'esegesi minoritica, trae la sua fonte principale dalla *Concordia* dello stesso autore.

Non tutti i sermoni di Bertoldo, ovviamente si concretizzano in un contenitore di osservazioni e citazioni escatologiche, sebbene esse siano preponderanti all'interno del testo. Vediamo un sermone con altro argomento, il sermone per la seconda dopo Pasqua, relativo alle nozze di Cana²¹⁰.

Come già visto per il sermone precedente, anche in questo il *thema* costituisce non la radice del costruito successivo, ma solo l'occasione per cui parlare di un argomento che si attenga alla festività, in questo caso lo stato dei coniugati, dei vedovi e dei vergini di entrambi i sessi. In realtà il vero *thema* del sermone è dato dal versetto dell'Esodo 25, 31: *facies et candelabrum ductile de auro mundissimo hastile eius et calamos scyphos et spherulas ac lilia ex ipso procedentia*, da cui si dipana una trattazione che trae le proprie mosse dalle sei braccia del candelabro, figure della Chiesa e del demonio. Dopo aver trattato brevemente le caratteristiche di colui che è incaricato di occuparsi di eseguire l'ordine del Signore, cioè Mosè, che, seguendo la tradizione, prefigura il predicatore, Bertoldo crea un gioco di paralleli tra la parte sinistra, quella prediletta dal diavolo, e quella destra, quella del Signore, dell'oggetto, che si può riassumere in due schemi. Il primo relativo ai malvagi:

²⁰⁹ cfr. *supra*, cap. I

²¹⁰ SCHO, p. 31 – 39.

Vergini	Bambini non battezzati
	vergini fatue
	finte vergini
Vedovi	sciocchi e rumorosi
	che convivono illegittimamente
	che fanno cose che è meglio tacere
Coniugati	infedeli nella parola
	infedeli nel corpo
	infedeli nell'anima

E il secondo relativo ai dilette da Dio:

Coniugati	chi vive con disciplina, modestia e castità
	coloro che procreano
	coloro che sono continenti nel matrimonio
Vedovi	coloro che dopo aver vissuto illegittimamente tornano a Dio
	coloro che vivono castamente
	coloro che entrano in religione
Vergini	Bambini battezzati
	coloro che scelgono di non fare del male
	Maria e Cristo uomo

Come si nota il sermone è costruito in modo speculare: laddove vi è una colpa sempre più grave per chi pecca, vi è un merito sempre maggiore nella gloria, tanto da arrivare a ipotizzare uno stato a cui solamente la Vergine e il Cristo incarnato sono riusciti a giungere.

L'effetto di specularità delle due parti del testo è ulteriormente accentuata dal rimando alle stesse autorità tra le voci che si fronteggiano, cioè Ambrogio e Bernardo, utilizzati solo implicitamente nella prima parte, e poi rivelati nella seconda.

Molti sono i sermoni, sia domenicali che *de sanctis* costruiti da Bertoldo in questo modo, basti qui ricreare il primo, *de angelis*, dell'ultima raccolta, in cui vi è una contrapposizione tra i nove cori angelici a cui vengono aggiunti l'uomo, l'essere bruto e il non sensibile, e le nove gerarchie ecclesiastiche a cui vengono aggiunti tre stati di peccatori. Pur riproponendo di tornare successivamente su questo sermone, anticipiamo qui l'importanza di questo testo per comprendere il ruolo assegnato da Bertoldo ai frati minori, assimilati ai secondi quattro cori angelici laddove Francesco è il Serafino, mentre i curati sono declassati al rango degli angeli.

3) Conclusioni

Nel capitolo precedente avevamo cercato di tracciare una linea che indicasse le peculiarità dello sviluppo esegetico, e dunque strutturale, dei sermoni italiani da noi studiati, individuando nell'attenzione al commento liturgico uno dei principali fattori di coesione di autori altrimenti profondamente diversi tra loro. Questo modo di procedere, comune ad Antonio da Padova, Luca da Bitonto, Sovramonte da Varese e l'anonimo antoniano, ha fatto sì che essi arrivassero a immaginare una Chiesa sostanzialmente molto simile all'interno delle loro opere e in cui i principali punti di dibattito fossero il ruolo della predicazione nei confronti della confessione, i vizi e le virtù dei prelati e la presenza di eretici.

In questo capitolo abbiamo messo in luce come, al di là delle Alpi, problematiche diverse facessero nascere e sviluppare anche nuovi metodi di utilizzare la predica, creando così una struttura più facilmente fruibile e modificabile da parte del lettore. In particolare abbiamo cercato di mettere in rilievo le dipendenze strutturali, e dunque anche concettuali, dei tre maestri parigini analizzati, posti tutti di fronte all'esigenza di difendere lo statuto ecclesiologico in un ambiente altamente specializzato e combattivo quale la *facultas theologiae*. Essi poterono usufruire per i loro discorsi di due strumenti estremamente efficaci al fine di creare un discorso logicamente unitario: il *sermo parisiensis*, la cui teorizzazione, già iniziata da Pietro il Cantore e dai suoi allievi si può considerare portata a termine proprio dai minori di Saint-Denis, e la ripresa dello studio delle due *Hierarchiae, caelestis* ed *ecclesiastica*, dello pseudo-Dionigi Areopagita, le cui schematizzazioni bene si confacevano alle nuove forme assunte dalle raccolte modello.

Diverso, eppure parzialmente coincidente, si è rivelato il caso di Bertoldo da Ratisbona. Predicatore popolare lontano dalle dispute dei cattedratici parigini, è stato inserito alla fine di questo capitolo in quanto spinto anch'esso dalle controversie nate intorno al ruolo dei mendicanti in terra di Germania, dove il principale fattore di preoccupazione era la difesa dell'ortodossia e la lotta alla proliferazione di sette ereticali dalle caratteristiche molto simili ai Minori. Più che cercare un inserimento all'interno della gerarchia, però, Bertoldo scelse di mettere per iscritto il ruolo dei nuovi venuti in una prospettiva escatologica, assicurandone in tal modo la legittima esistenza in quanto previsti dalla Sacra Scrittura stessa.

Nella prossima sezione ci proponremo di affrontare in modo più organico alcuni temi ecclesiologici che videro impegnati a diversi livelli i frati finora presentati.

SEZIONE SECONDA:

SPUNTI PER LA RICOSTRUZIONE DELLA *ECCLESIA MILITANS*

NEI SERMONI DEI FRATI MINORI

INTRODUZIONE

All'interno delle otto raccolte di sermoni analizzate nella prima parte di questo studio si nota il grande spazio dedicato dai frati minori alla Chiesa. Gli autori ne parlano spesso, utilizzando toni e immagini diverse, volte a rappresentare, anche attraverso metafore e similitudini, la costruzione della realtà in cui essi agiscono e predicano. Organizzeremo nelle pagine seguenti passi contenenti le similitudini relattive alla Ecclesia militans e il ruolo che esse assumono all'interno di un discorso ecclesiologico minoritico.

1) La storiografia

Loui-Jacques Bataillon, in due lunghi studi, rispettivamente del 1985¹ e del 1990², mise in luce l'importanza delle immagini e dei paragoni, più o meno strutturati, interni ai sermoni medievali per la ricostruzione della predicazione su concetti stabili. Bremond, invece, precedentemente, nel proprio contributo al volumetto su *L'exemplum*³, aveva fornito una definizione di *similitudo* che l'avvicinava fortemente alla più nota forma di racconto breve reperibile nei testi per la predicazione: l'*exemplum*. Scriveva infatti nel 1982:

*Par rapport aux autorités, les similitudines ont un role explicatif, et donc une position subordonnée. Pas ailleurs elles se distinguent nettement des exempla par des marques d'énonciation spécifiques dont le dédoublement souligne l'articulation structurelle [...] Pourtant certaines similitudes sont qualifiées d'exempla dans les rubriques des manuscrits [...] La confusion entre exempla et similitudines est surtout fréquente lorsque celles-ci ont un caractère narratif embryonnaire qui les rapproche effectivement des premiers.*⁴

Bataillon notava, giustamente, che questa definizione non teneva conto dell'esistenza di similitudini lunghe, sulla base delle quali il predicatore poteva costruire almeno delle *distinctiones* se non l'intero sermone⁵. Tali immagini, scriveva lo studioso, hanno il pregio notevole di essere giunte a noi in modo molto più sistematico rispetto ad altri

¹ BATAILLON, *Similitudines*, X.

² BATAILLON, *Les images*, XI.

³ BREMOND – LE GOFF – SCHMITT, *L'Exemplum*.

⁴ BREMOND, *L'exemplum*, p. 154 – 156.

⁵ BATAILLON, *Similitudines*, p. 192.

strumenti della retorica medievale come gli *exempla*, non necessari al fine di far funzionare il discorso del sermone e dunque spesso omessi dal *reportator* o dal copista⁶. Esse, inoltre, sono concentrate per lo più all'interno dei sermoni ai laici e delle raccolte di sermoni-modello, grazie alla loro fondamentale funzione mnemonica che li rendeva ottimi espedienti per l'apprendimento del contenuto, fosse esso di taglio dogmatico o meno.

Lo studioso domenicano proseguì quest'indirizzo di studi individuando la principale differenza tra la *similitudo* e l'immagine generica nel rapporto della prima con la pericope liturgica del *thema*⁷, sebbene egli riconosca che i predicatori del XIII secolo "si sentivano molto liberi nel maneggiare le proprie immagini, adattando i propri paragoni secondo le circostanze e i bisogni dell'esposizione, ma restando pur sempre fedeli ad alcuni modelli molto generali"⁸.

Dopo questi studi, il Bataillon mise in pratica le proprie osservazioni teoriche affidando ad una giovane allieva, Martine de Reu, il compito di seguire lo sviluppo della predicazione sulla festa dell'Ascensione e i sermoni che utilizzassero come *themata* *Simile est regnum celorum* al fine di ricostruire lo sviluppo per immagini della concezione del Regno di Dio⁹. Del resto, dopo questo studio, edito nel 1996, pochi sono stati gli studiosi che si sono dedicati allo studio, anche concettuale, delle *similitudines*, e coloro che hanno scritto su di esse hanno preferito analizzarne la funzione mnemonica piuttosto che l'applicazione¹⁰. La stessa Nicole Bériou, nel suo magistrale studio sui maestri della Parola, accenna solamente questa forma della composizione¹¹, pur analizzandola ampiamente nei capitoli dedicati ai singoli casi. Nello stesso anno in cui uscivano i due volumi ricavati dalla sua *thèse* di dottorato, la studiosa francese, però, dedicava un articolo al ruolo delle immagini nella comunicazione della Parola di Dio¹² in cui, partendo da Ugo di San Vittore, sottolineava l'apparente incapacità dei chierici del XIII secolo di coordinare la diffusione l'utilizzo delle immagini, soprattutto quelle interne alle chiese, e la predicazione orale, arrivando alla dimostrazione che, pur non servendosi dell'iconografia che mano a mano il predicatore poteva avere sotto gli occhi, questo era comunque fornito di un bagaglio culturale comprendente una serie di figure

⁶ BATAILLON, *Similitudines*, p. 201.

⁷ BATAILLON, *Les images*, p. 328.

⁸ BATAILLON, *Les images*, p. 333.

⁹ DE REU, *La parole du Seigneur*, in particolare si veda l'introduzione alla problematica, p. 7 – 30.

¹⁰ E' il caso di BERG, *On the use of Mnemonic Schemes*, p. 221 – 236.

¹¹ BÉRIOU, *L'Avènement*, vol. I. Sulle modalità della composizione dei sermoni si vedano in particolare p. 152 – 169.

¹² BÉRIOU, *De la lecture aux épousailles*, p. 535-568

allegorizzate stabili e dunque utilizzabili in ogni occasione. Tra di esse, le similitudini hanno un ruolo preponderante, in virtù del loro rapporto privilegiato con la liturgia del giorno.

In Italia il solo studioso ad essersi occupato della diffusione delle similitudini all'interno della predicazione, per lo più volgare, è stato Carlo Delcorno. Egli, nei suoi numerosi studi dedicati all'*exemplum* nella predicazione medievale italiana¹³, ha più volte sottolineato l'utilità dell'analisi di queste fondamentali parti dei sermoni per la comprensione della portata esegetica e letteraria del sermone, senza però soffermarsi su una sola di esse.

2) La presenza delle *similitudines* nei sermoni- modello

Studiando due sermoni di Ranulfo de la Houblonnière per la Purificazione della Beata Vergine Maria, Nicole Bériou aveva notato che, nel sermone pronunciato davanti all'*universitas*, il *thema* era sviluppato a partire da una *auctoritas*, mentre lo stesso versetto commentato per un pubblico di beghine era illustrato attraverso una breve *similitudo* o un *exemplum*¹⁴.

La similitudine, dunque, nella sua più semplice memorizzazione, era utilizzata forse nel caso di un pubblico laico o femminile, laddove il più complesso sviluppo autoritativo sembrava più adatto ad un uditorio di chierici e universitari¹⁵. Anche se quest'affermazione è messa in forse dallo stesso Bataillon che la formulò, in attesa di poter avere maggiori riscontri attraverso la pubblicazione di un numero crescente di testi, certamente i paragoni figurativi sono frequentissimi all'interno delle raccolte-modello, redatte a scopo pedagogico e dunque necessitanti di una facile memorizzazione.

A riprova di questo, si nota che, nelle otto raccolte analizzate non manca mai un sermone in cui si faccia ricorso ad un'immagine comparativa, sia essa introdotta per illustrare la fine dei tempi, la potenza di Dio, la malvagità del peccatore oppure la comunità ecclesiastica, per la quale ricorrono, all'interno dei testi poche ma frequentissime immagini: il corpo, la vigna, il campo, la casa, la città e la nave a cui, a seconda dell'autore, se ne possono aggiungere alcune altre tratte da ambiti molto vicini

¹³ Basti qui ricordare: DELCORNO, *L'exemplum nella predicazione*, p. 393 – 408; IDEM, *Nuovi studi sull'exemplum*, p. 49 – 68; IDEM, *Exemplum e letteratura*.

¹⁴ BÉRIOU, *Sermons aux clercs*, I, p. 144 – 145.

¹⁵ BATAILLON, *Similitudines*, p. 201.

a quelli ricordati. Esse, però, non rivestono un'interesse in quanto tali, ma in quanto, attraverso la loro spiegazione, i predicatori strutturano una immagine dell'*ecclesia* in cui trovano posto una serie di partizioni gerarchiche dei suoi membri utili a comprendere sia la posizione assegnata a ciascun ordo all'interno di essa sia i reciproci diritti e doveri.

Senza pretesa di completezza, data la vastità della problematica ecclesiologica all'interno di testi complessi quali i sermoni, in questa sezione ripercorreremo alcuni momenti della predicazione minoritica duecentesca sulla Chiesa, dapprima attraverso una serie di *themata* propri di alcune occasioni liturgiche si prestano in modo particolare alla costruzione di similitudini complesse (*Exiit qui seminat*, *Simile est regnum celorum patrifamilias*, *Erunt signa in sole, luna et stellis* e *Bonus pastor*), poi il rapido affiancarsi e poi sostituirsi alle classiche tripartizioni della società cristiana delle più complesse gerarchie provenienti dai testi dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, studiate attraverso la lente dei sermoni *de angelis* di Gilberto da Tournai e Bonaventura da Bagnoregio. Infine, in un capitolo conclusivo cercheremo di ricostruire la posizione occupata dal pontefice all'interno della Chiesa così strutturata.

CAPITOLO 3

LE FIGURE DELLA CHIESA

Già nel 1970 Congar aveva notato come il tredicesimo secolo, impregnato da un forte cristocentrismo, sviluppò una concezione gerarchica e corporativistica della Chiesa, elaborando le proprie riflessioni sulla *congregatio fidelium* in due direzioni: la prima volta a sottolineare il ruolo del capo, della guida, e la seconda interessata a sottolineare il ruolo del corpo, dei membri di esso¹, in un senso che lo studioso francese non esitò a definire di filosofia sociale². L'attenzione dell'esegeta e del predicatore per il *populus fidelium*, per la sua composizione interna e per le sue guide, presente fin dalle origini del cristianesimo, trova però secondo il Congar la propria massima espressione nel secolo precedente a quello in cui agirono i frati, i quali così altro non fecero se non sistemare e rielaborare una messe di idee e scritti ereditati dai teologi delle scuole e dei monasteri del XII secolo³, rattivandone i contenuti grazie all'introduzione sistematica delle categorie tratte da una nuova lettura degli scritti dello Pseudo Dionigi Areopagita⁴.

A conclusioni simili giunse anche un altro grande studioso di esegesi medievale, Henri de Lubac, il quale, studiando la diffusione del concetto di *corpus mysticum*, assegnò al periodo compreso tra la fine del XII secolo e gli anni '60 del XIII pochissimo spazio in quanto ritenne che durante quel periodo altro non fosse avvenuto che una diffusione e una tecnicizzazione del concetto, mentre per trovare nuovi spunti di elaborazione, parzialmente indipendenti da quanto consolidato nella cultura dell'epoca attraverso la lettura dell'opera di Pietro Lombardo, si dovette attendere che Tommaso d'Aquino si cimentasse nella stesura dei propri commenti alle epistole⁵.

¹ CONGAR, *L'Église*, p. 218 – 219. Il Congar attribuisce all'elaborazione dottrinale sul corpo inteso come insieme dei componenti della Chiesa un senso modernizzante dichiarando: “en faveur du corps, dans un sens représentatif, préconciliariste, pré-démocratique: Jean de Paris”. Non volendo arrivare a conclusioni forse eccessive come queste, si deve riconoscere che l'analisi apportata dallo studioso francese, la cui attenzione fu rivolta in quest'ambito soprattutto al pensiero dei canonisti della fine del XIII secolo relativamente alle strutture rappresentative della Chiesa, si discosta dalla strada percorsa in questo studio.

² CONGAR, *L'Église*, p. 216.

³ CONGAR, *L'Église*, p. 175.

⁴ CONGAR, *L'Église*, p. 226 – 230; CONGAR, *Orientations de Bonaventure*, p. 691 – 699.

⁵ DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 146 – 150.

I sermoni dei frati minori, però, rivelano un'attenzione per la Chiesa, sia essa celeste o terrena, non totalmente riconducibile agli insegnamenti di una tradizione comunque sempre presente e affermata⁶.

Francesco e i suoi primi compagni non si preoccuparono di esporre il sistema gerarchico dell'*ecclesia* in quanto essi riconoscevano semplicemente la competenza ordinaria del *parochialis sacerdos* e limitavano le proprie ambizioni pastorali a delle performances occasionali tenute ora in questa ora in quella chiesa sempre con il permesso del curato⁷. L'Assisiense, infatti, non si interessò alla Chiesa come realtà teologica, ma nei propri scritti, e soprattutto nel Testamento⁸, egli espose la propria fede nell'istituzione vista come presenza tangibile della divinità.

Già a partire dagli anni '20, però, grazie all'appoggio pontificio e alla nascita di chiese affidate all'Ordine, i frati poterono passare da un atteggiamento di obbedienza e sottomissione al clero, ad un tentativo di incontro anche e soprattutto sul piano formale con la Chiesa locale, vista come istituzione basata su una gerarchizzazione delle sue autorità di governo⁹.

Per meglio riuscire in questo fine, i frati minori dunque si trovarono nella condizione di dover accogliere una serie di luoghi comuni relativi ai compiti dei membri della Chiesa¹⁰. Essi infatti avevano il compito non solo di parlare ai membri dell'istituzione, ma di presentare quest'ultima ad un pubblico che necessitava di essere riconfermato nelle sue funzioni in un momento in cui le nuove realtà rischiavano di mettere in forse quegli equilibri che erano stati esposti dagli scritti dei teologi precedenti.

⁶ Si veda l'ampio spazio dedicato alle immagini di corpo, città e casa nei sermoni di Agostino per comprendere l'incidenza di questi già nella predicazione patristica: BORROMEO, *L'Eglise de ces temps*, p. 191 – 234, 300 – 324.

⁷ La storiografia sull'argomento è vastissima. Si vedano a titolo di riferimento: GRATIEN DE PARIS, *Histoire*, p. 120 – 125, 200 – 221; MERLO, *Nel nome*, p. 86 – 107; RUSCONI, "Clerici secundum alios clericos", p. 73 – 100; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Francesco e francescanesimo*, p. 41 – 47; MICCOLI, *Francesco d'Assisi*, p. 67 – 68; PELLEGRINI, *Itinerari dell'inserimento*, p. 75 – 83.

⁸ Si pensi al passaggio contenuto nel *Testamentum*: «Postea Dominus dedit mihi et dat tantam fidem in sacerdotibus, qui vivunt secundum formam sanctae ecclesiae Romanae propter ordinem ipsorum, quod si facerent mihi persecutionem, volo recurrere ad ipsos. Et si haberem tantam sapientiam, quantam Salomon habuit, et invenirem pauperulos sacerdotes huius saeculi, in parochiis, quibus morantur, nolo praedicare ultra voluntatem ipsorum. Et ipsos et omnes alios volo timere, amare et honorare sicut meos dominos. Et nolo in ipsis considerare peccatum, quia Filium Dei discerno in ipsis, et domini mei sunt.» (FF, p. 226 - 227)

⁹ PELLEGRINI, *Itinerari dell'inserimento*, p. 89.

¹⁰ LE GOFF, *Franciscains et modèles culturels*, p. 99 – 101, 106 – 107.

Parlare di Chiesa per i primi frati minori poteva così assumere diverse valenze: poteva significare narrare dell'istituzione, del suo rapporto con il Regno dei Cieli, difenderla dagli attacchi portati da eresie vecchie e nuove oppure descriverne la composizione e, magari, cercare di piegare una tradizione esegetica affermata, allo scopo di adattarne i contenuti ad una contemporaneità che comprendeva nuove realtà e nuove famiglie religiose. Ogni predicatore, inoltre, declinava quest'esigenza a seconda del luogo in cui si trovava, del proprio pubblico e in dipendenza della propria formazione e, forte dell'esperienza acquisita sul campo, affidava alla pergamena le proprie parole, rivisitandole e spesso depurandole da ciò che poteva sembrare dettato dalla contingenza dell'occasione e che ne avrebbe limitato la portata educativa ed esemplare.

Proprio questa necessità di rendere la propria opera ovunque e sempre valida rende i sermonari agli occhi dello studioso moderno un apparente guazzabuglio, privo di originalità di concetti tratti dalla tradizione. Il compito di chi si occupa di questo genere di fonti, però, non è tanto quello di andare, come un moderno Diogene, a cercare con la lanterna a cercare il singolo termine innovativo, soprattutto nel momento in cui non voglia guardare al singolo autore, bensì ad un insieme che si ritenga significativo, o meglio rappresentativo di un *modus cogitandi* diffuso. E' con questo atteggiamento che in questo capitolo si è scelto di sondare le similitudini sull'*ecclesia* in ognuno dei frati minori trattati per questo studio, in quanto, come scrive Giorgio Cracco per Antonio di Padova¹¹, le immagini di essa, sparse nei testi, fungono sistematicamente da pietra di paragone su cui misurare e giudicare la realtà della Chiesa presente e permettono di far emergere un modello organizzativo concepito per essere tramandato ad altri predicatori oltre che al pubblico destinatario ultimo dei discorsi.

Ogni frate può dunque parlare di Chiesa in tre sensi: come *ecclesia militans*, *ecclesia triumphans* ed *anima fidelis*¹², interpretando il materiale proposto dalla lettura liturgica in un senso o nell'altro a seconda che egli senta l'esigenza di soffermarsi sulla comunità dei credenti, sulla perfezione dei santi o sull'esercizio delle virtù.

¹¹ CRACCO, *Chiesa e Antichiesa*, p. 418.

¹² I Minori adottano fin dalle origini la categoria emersa negli anni '60 del secolo precedente di *ecclesia militans*, preferendola a quella, di matrice agostiniana, di *ecclesia peregrinans*. Quest'ultima, però, resterà ancora all'interno del vocabolario dei sermoni, sebbene non la si utilizzi per costruire strutture gerarchiche complesse.

Questa varietà di opzioni rende difficile ridurre ad un *unicum* il pensiero degli otto autori qui trattati. Anche optando, come si intende fare qui, sulla sola Chiesa terrena, non tutti i sermonari studiati hanno fornito risposte ai quesiti posti all'interno dei testi sullo stesso *thema*. Di fronte all'ampiezza delle diverse scelte¹³, cercheremo, in questo capitolo di offrire alcuni spunti sul complesso costruito ecclesiologico esposto dai sermoni attraverso una rassegna delle similitudini più care ai predicatori minoritici, quali campo, vigna e astri, per soffermarci poi su alcuni aspetti particolarmente cari a questi frati minori nel loro concepire la propria missione e la Chiesa in cui essi si inserivano attraverso la parabola del buon pastore.

1) **Erunt signa in sole, luna et stellis et in terris pressura gentium prae confusione sonitus maris et fluctuum: La Chiesa di fronte a Cristo giudice**

La tripartizione degli *ordines* viene frequentemente introdotta dai frati minori attraverso la spiegazione del versetto di Luca 21, 25: *Erunt signa in sole, luna et stelle*. Tale *thema*, facente parte della liturgia per la Prima domenica d'Avvento, grazie alla sua semplicità, conobbe nella predicazione mendicante una nuova fortuna legata alla possibilità di chiarire sia la posizione gerarchica dei tre ordini raffigurati negli astri sia le reciproche dipendenze. I frati inoltre attinsero dai Padri, in particolare da Girolamo, Gregorio e Beda, una serie di elementi che permisero loro di coordinare le distinzioni sui tre termini con una trattazione complessiva del testo a sfondo escatologico, tipico dell'Avvento, mentre le figure derivarono loro dai nuovi strumenti per la predicazione elaborati tra fine XII e inizio XIII secolo¹⁴. Tra questi si rivelarono di particolare utilità le raccolte di distinzioni, tra cui basti ricordare le *Distinctiones dictionum theologicalium* di Alano di Lilla¹⁵ e la raccolta nota con il nome di *Summa Abel* di

¹³ E' ricca la bibliografia sull'ecclesiologia di Antonio e Bonaventura, quasi o totalmente assente invece quella sugli altri autori. Per Antonio si vedano in particolare: CRACCO, *Chiesa e Antichiesa*, p. 413 – 428; SARTORI, *Appunti*, p. 429 – 443; PREZEWOZNY, *The relationship*, p. 445 – 478, mentre per il dottore Serafico si faccia riferimento alla tesi di HEEFFER, *La Chiesa*, per una bibliografia scelta sull'argomento.

¹⁴ Un sermone pseudo-agostiniano espone la tripartizione sole – luna – stelle in senso allegorico in modo molto vicino a quello che si diffonde a partire dal XII secolo. Esso è compreso tra i sermoni dubbi nella Patrologia Latina (PL 39, sermo CLVII, col. 2056), e non conosco studi ulteriori su questo testo. Non sono dunque in grado di fornire una datazione per questo testo, che però mi pare più vicino al periodo di cui mi occupo in questo studio che alla tarda – antichità patristica.

¹⁵ ALANUS AB INSULIS, *Liber in distinctionibus*, sv. Sull'autore si vedano gli atti del convegno *Alain de Lille, le docteur universel*, in particolare gli interventi di NIEDERBERGER (*Les écrits dyonisiens*, p. 3 – 18), ERISMANN (*Alain de Lille. La métaphysique*, p. 19 – 46), LEMOIN (*Alain de Lille et l'école*, p. 46 – 58), POIREL (*Alain de Lille. Héritier de l'école*, p. 58 – 82), PEARSON (*The Anti-Jewish Polemic*, p. 82 – 106) e HUDRY (*Mais qui était*, p. 107 – 124), oltre a quelli di D'ONOFRIO (*Alano di Lilla e la teologia*, p. 309 –

Pietro Cantore¹⁶ a cui altre, sempre più complesse, si affiancarono nel corso dei decenni successivi¹⁷. Tali centoni avevano il merito di fornire al predicatore una messe di significati relativi ad un singolo termine oppure, come nel caso del Cantore, ulteriori divisioni su di esso con le relative concordanze dapprima solo bibliche, e più tardi anche profane, come nel caso delle *Distinctiones Mauricii*, composte negli anni '80 del XIII secolo dal francescano Maurice de Provins¹⁸.

La scelta di presentare con costanza la prima parte del *thema* di Lc. 21, 25, in modo isolato o all'interno di un commento complessivo, differenzia subito i sermoni dei predicatori della fine del XII e del XIII secolo dalla tradizione patristica, nella quale al contrario si tendeva a dare rilievo maggiore al seguito della lettura, normalmente assente dai sermoni duecenteschi. Così, per esempio, Gregorio, nella prima omelia per l'Avvento concentra la propria attenzione sull'interpretazione dell'angoscia delle nazioni, ripercorrendo le devastazioni subite dalle città e dalle genti italiche durante le invasioni:

Appropinquantem ejus terminum quanta percussiones praeveniant innotescit, ut si Deum metuere in tranquillitate non volumus, vicinum ejus judicium vel percussioneibus attriti timeamus. [...] Et quibusdam interpositis, hoc quod modo audistis adjunxit: Erunt signa in sole, et luna, et stellis, et in terris pressura gentium, prae confusione sonitus maris et fluctuum. Ex quibus profecto omnibus alia iam facta cernimus, alia e proximo ventura formidamus. Nam gentem super gentem exurgere, earumque pressuram terris insistere, plus jam in nostris temporibus cernimus quam in Codicibus legimus. Quod terrae motus urbes innumeras subruat, ex aliis mundi partibus scitis quam frequenter audivimus. Pestilentias sine cessatione patimur.

337), LONGÈRE (*L'Écriture Sainte dans les sermons*, p. 443 – 454) e DAHAN (*Alain de Lille et l'exégèse*, p. 455 – 484). Si leggano inoltre CHIURCO, *Alano di Lilla*, in particolare p. 155 – 188, l'Introduzione a *Alain de Lille, Règles de théologie*, par HUDRY, in particolare p. 7 – 47; D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, p. 11 – 29; EVANS, *Alan of Lille. The Frontiers of Theology*, p. 87 – 101; CHIURCO, *Alano di Lilla, Viaggio della saggezza*, p. 51 – 61 e 75 – 78. Sul *Liber in distinctionibus*, oltre alla già citata D'ALVERNY a p. 71 – 73, risulta ancora valido l'articolo di VASOLI, *Dio, uomo e natura*, p. 371 – 390.

¹⁶ PETRUS CANTOR, *Summa quae dicitur Abel*, Paris, BNF, Lat. 455, in particolare per le singole voci si vedano i fogli 87r e... Bibliografia sulla raccolta si trova in BALDWIN, *Peter the Chanter*, vol. II; SYLWAN, *Pierre le Chantre*, p. 197- 198 e BUC, *Pierre Le Chantre*, p. 5 – 47 e QUINTO, *La teologia dei maestri secolari*, p. 84 – 104, ai quali si rimanda.

¹⁷ Sulle raccolte di distinzioni si vedano: ROUSE, ROUSE, *Biblical Distinctiones*, p. 27-37; ROUSE- ROUSE, *Preachers, florilegia*; ROUSE, *La diffusion*, p. 118- 120; SMALLEY, *Lo studio*,...; CHENU, *La théologie*, p.198; ROUSE, ROUSE, *Statim invenire*, p.216- 218; DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, p. 101 – 102; D'AVRAY, *The Preaching*, passim; DELCORNO, *La trasmissione nella predicazione*, p. 70 – 72; BATAILLON, *De la lectio*, p. 568.

¹⁸ Per la datazione di quest'opera: BATAILLON, *Intérmédiaires*, p. 214- 216.

*Signa vero in sole, et luna, et stellis, adhuc aperte minime videmus, sed quia et haec non longe sint, ex ipsa iam aeris immutatione colligimus*¹⁹.

Ancora meno spazio è riservato all'esegesi dei termini da parte di Ambrogio, il quale, nella *Expositio Evangelii secundum Lucam*²⁰ aveva utilizzato il versetto solamente come punto di partenza per un'esposizione delle profezie relative agli ultimi tempi contenute nel capitolo 29 di Matteo, tralasciando invece i segni presentati in Luca. Lo stesso procedimento, poi, venne applicato da Beda nei propri testi omiletici²¹ e, qualche decennio dopo, da Rabano Mauro, il quale attinse a piene mani dall'omelia del monaco inglese nella stesura delle proprie omelie²².

Le opere dei Padri, però, trasmisero ai secoli successivi un ricco patrimonio di profezie relative alla fine dei tempi legate proprio a Lc. 21, 25, che vennero ulteriormente arricchite sia in epoca carolingia, sia nel XII e poi nel XIII secolo, continuando poi ad essere oggetto di commento ed elaborazione per larga parte della letteratura apocalittica. Girolamo e Beda, in particolare, contribuirono alla fortuna di questo tipo di commenti: il primo nei propri commenti alla Bibbia, il secondo in quanto il suo nome venne presto legato ad un opuscolo *De Quindecim signis ante iudicium* in cui venivano elencate le catastrofi naturali che avrebbero sconvolto la terra alla fine dei tempi.

Molti frati Minori, tra cui Luca da Bitonto, Sovramonte da Varese e Bertoldo da Ratisbona, non tralasciarono nello scrivere i sermoni per l'Avvento l'aspetto apocalittico riprendo ampiamente gli elenchi forniti dai Padri e giunti a loro attraverso l'*Historia Scholastica* di Pietro Comestore²³, la Glossa e dalle *Postillae* di Ugo di Saint Cher.

¹⁹ GREGORIUS, *Homiliae*, *Homilia* I, col. 178.

²⁰ AMBROSIUS, *Expositio*, p. 284.

²¹ BEDA, *Homiliae*, p.

²² HRABANUS MAURUS, *Homiliae*, *Homilia* CXXXVIII, col. 413.

²³ PETRUS COMESTOR, *Historia*, col. 1611.

Il cambiamento delle tecniche di composizione dei testi omiletici messe in atto dalla seconda metà del XII secolo, però, portò presto i predicatori a dover dedicare maggiore attenzione ad alcuni elementi del racconto evangelico, anche isolandoli dal loro contesto, e a soffermarsi sui singoli termini della pericope su cui essi costruivano il proprio testo. Questo non accade negli autori che, al contrario, preferiscono seguire l'intera lettura²⁴, come Antonio, il quale infatti costruisce il proprio testo sui quattro avventi del Cristo, uno per ogni *signum* (sole, luna, stelle e *pressura gentium*), concordati con l'epistola *Hora est iam in somno*, a cui presto i frati dedicheranno usualmente un sermone separato nella prima o nella seconda domenica d'Avvento.

Sebbene dunque Antonio non utilizzi in questa posizione la tripartizione offerta dal Vangelo, egli non fu insensibile alla ricchezza esegetica offerta dalle tre figure lì contenute. Nel sermone *Ego sum pastor bonus*, che vedremo in dettaglio più avanti nel corso di questo capitolo, Antonio spiega i tre astri in sé stessi e nel loro rapporto reciproco sulla base di Apc. 12, 1- 2, identificando la donna della visione giovannea con la Chiesa, il sole che la circonda con il Cristo glorificato, la luna posta sotto ai suoi piedi con la vita nel mondo, e le stelle che le fanno da corona con i dodici apostoli, la cui fede si tramanda nel tempo. A queste tre figure, inoltre, Antonio aggiunge, grazie al versetto apocalittico, quella dei figli partoriti dalla donna celeste, interpretati come penitenti e contrapposti ai peccatori che invece affliggono la Chiesa.

Ancora, Antonio utilizza i tre corpi celesti nel sermone per la nona Domenica dopo Pentecoste, quando, sulla base di Ez. 1, 22, costruisce una clausola sul senso morale dello *Spiritus Domini* contenuto nel passaggio della Genesi che struttura il testo, e dichiara:

*Firmamentum est praelatus, in quo debet esse sol purae vitae, luna doctrinae, illuminantis noctem huius exilii, stellae bonae famaе, cuius conversatio debet esse quasi aspectus crystalli horribilis*²⁵.

²⁴ La costruzione per punti di Sovramonte da Varese fa sì che egli sfrutti sia l'esegesi relativa ai tre termini, sia, in una *divisio* successiva, quella del resto del testo evangelico.

²⁵

Tra i frati minori, però, Antonio sembra essere l'unico a non soffermarsi sul senso allegorico degli astri nel sermone per l'Avvento²⁶. A parte Gilberto da Tournai e Bonaventura da Bagnoregio, infatti, i restanti quattro frati che dedicano al passo di Luca un sermone, procedono usualmente ad identificare dapprima le categorie, sociali ed ecclesiastiche, sottointese dai termini sole, luna, stellae e pressura gentium, e poi a definirne le caratteristiche in chiave escatologica.

La natura piuttosto semplice e non narrativa del versetto e, probabilmente, anche la relativa libertà lasciata dalla tradizione nell'interpretazione del versetto, ha fatto sì che i predicatori minoriti non seguissero un'interpretazione unica del testo, fatto questo che non permette allo studioso di raggruppare i *genera hominum* o le gerarchie presentate da questi sermoni secondo le categorie dei termini precedentemente ricordati, come sembra invece possibile fare nel caso delle parabole.

Giovanni de la Rochelle, per esempio, scrive due sermoni sul tema *Erunt signa*: nel primo egli presenta la situazione della Chiesa universale, posta sotto la guida del pontefice romano, mentre nel secondo egli ammonisce i chierici facenti parte dell'*Universitas parisiensis*. Parimenti, Luca da Bitonto, particolarmente sensibile alle attese escatologiche, scrive un testo incentrato sulle catastrofi che colpiranno la Chiesa, stato per stato, nei giorni che precederanno la fine dei tempi, mentre Bertoldo da Ratisbona, partendo solamente dalla pericope del *thema*, rapporta le dodici ore del giorno segnate dall'orologio di Achaz ai dodici gradi di creature, dai serafini alle piante, creando poi dei paralleli tra le partizioni umane e le gerarchie celesti, ma non entrando nello specifico di esse. Infine, Sovramonte da Varese compone un testo semplice con cui, dopo aver discusso con particolare cura i tre primi membri della pericope, descrive minuziosamente, secondo il senso letterale, i presagi della fine e la rovina dei peccatori.

Il *thema Erunt signa*, in ogni caso, viene utilizzato dai frati Minori per indicare le reciproche dipendenze tra i diversi gradi della gerarchia ecclesiastica. Essi, dunque, privilegiando l'aspetto interrelazionale rispetto all'identificazione, utilizzano diverse interpretazioni a seconda del pubblico a cui si indirizzano.

²⁶ L'Anonimo francescano 470, non trattando il testo per l'Avvento, fornisce altrove un'interpretazione dei due astri principali. Nel sermone per la festa di San Francesco, infatti, si sofferma sul senso di sole e luna per descrivere la figura dell'Assisiato: "Sol ille fuit beatus Franciscus qui dum esset in hoc seculo splendorem mali exempli proximis exhibebat. Istum solem texit Dominus nube quando religionis habitum sumpsit, et luna que interpretatur defectus eundem beatum Franciscum significat qui paciebatur defectum divine gratie non dabit lumen suum quia post conversionem suma privatus fuit lumine vanitatis, quia illuminatus erat lumine veritatis et gratie. Potuit enim dicere quod dicit Bernardus: «En gratia ipsius multis iam annis caste sobrieque vivere curo, lectioni insisto, resisto viciis, orationi frequenter incumbo, vigilo contra temptationes, recogito omnes annos meos in amaritudine anime mee»" (App. 3, *sermo* 14)

1.1.1) Giovanni de la Rochelle e i chierici parigini

Il caso più evidente di cambiamento di interpretazione della pericope evangelica in conformità alle aspettative dei propri ascoltatori, è certamente il secondo sermone di Giovanni de la Rochelle, nel quale il *magister* formula una gerarchia ecclesiastica rappresentata dai membri stessi dell'*Universitas parisiensis*, a cui egli si rivolge²⁷, e pone così l'accento sullo stato dei chierici:

*Habet mundus ecclesie sursum, scilicet statum clericorum. Sicut celum deorsum, scilicet statum laicorum, sicut terram et in celo clericorum est accipere lumina, de quibus dicitur: Erunt signa in sole et luna et stellis. Triplex est lumen clericorum parisiensis theologie, sicut sol; secularis scientie, sicut luna; philosophie multiplicis, sicut stelle*²⁸.

Al fine di evidenziare l'importanza della teologia nella gestione della Chiesa, Giovanni assegna a coloro che praticano lo studio della Sacra Scrittura il ruolo del sole. Essi, infatti sono in grado di guidare l'Ecclesia perché grazie alla loro scienza si avvicinano più di tutti gli altri chierici alla comprensione dei misteri divini, che hanno poi il dovere di diffondere attraverso l'insegnamento e la predicazione. Al giorno d'oggi, però, dice il *magister*, la loro autorità dottrinale viene oscurata in quanto, si legge, non basta predicare, insegnare o *legere elegantemente*: è necessario il buon esempio di vita per non diventare messaggeri dell'anticristo.

Dipendenti dai teologi sono i dottori di legge. Essi, infatti, come la luna:

²⁷ Il pubblico di questo sermone è certamente composto da chierici, infatti, alla fine della parte riservata ai due stati di vita, chierici e laici, che formano la Chiesa, Giovanni dice: "Hec est terra, per quam status licorum significatur. Qui cum non sint presentes, explicanda dimitto". Il tipo di argomento scelto, il linguaggio, che potrei definire tecnico, e l'attenzione rivolta allo stato dell'*Universitas parisiensis*, sono indizi inequivocabili di un sermo tenuto *coram universitatem*.

²⁸ RASOLOFOARIMANANA, *Etude*, p. 124. Il testo fornito dall'editore è stato ricontrollato sulla base del ms. Troyes, Bibl. Com. 816, f. 8rb – 11ra, le cui lezioni sono state preferite a quelle fornite nell'articolo in caso di disaccordo. La preferenza accordata la manoscritto di Troyes è dovuta all'importanza e affidabilità del testimone dimostrata dai lavori di LYNCH, *Eleven Marian*, p. XVII e BALDUINUS AB AMSTERDAM, *Trois sermons*, p. 391.

De luna secularis scientie dicitur Eccli. XLIII (7-8): A luna signum diei festi; luminare quod minuitur in consumatione mensis et crecens mirabiliter in consumatione. Luna secularis scientie, id est disputatio terrenorum, sicut sol theologie diei, id est contemplationis divinorum. Mensis, tempus incarnationis Filii Dei, de quo Exo. XII (12, 12): Mensis iste vobis principium mensium erit in mensibus anni. Consummatio huius mensis fuit in hora Passionis, cum dicit Dominus: Consummatum est. Tunc valde diminuta est "luna", id est "secularis scientia", unde exclamat Paulus II Cor. I (23, 20): Nos predicamus Christum crucifixum, Iudeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam. Ubi ergo sapiens? Ubi scriba? ubi conquisitor huius seculi? Nonne stultam fecit? Hec luna crescet mirabiliter in consummatione seculi, sicut iam videmus quod fere quot sunt civitates, tot sunt legum doctores²⁹.

Giovanni, infine, si dimostra particolarmente attento alla posizione dei chierici che si dedicano alla filosofia, le stelle. Per il *magister*, essi non devono indugiare nello studio del pensiero degli antichi filosofi, in quanto tale studio, utile per imparare a combattere le eresie, deve essere considerato solamente preparatorio per la teologia. la rovina di questa categoria di chierici è dovuta, secondo quanto proferito da Giovanni, proprio dalla loro volontà di studiare troppo a lungo una disciplina utile solo a soddisfarne la curiosità, la vanità e lo spirito di lucro³⁰.

Nonostante le proprie divisioni interne, comunque, i chierici sono, nel loro insieme, al di sopra dei laici e le loro deficienze si riflettono nella vita spirituale di questi ultimi i quali, una volta abbandonati a se stessi, soffrono per la *pressura iniurie, confusio scientie, ariditas misericordie*³¹.

1.1.2) I vescovi, esempio per i laici

Giovanni de la Rochelle è l'unico dei frati minori a dedicare un intero sermone della Domenica d'Avvento ai gradi inferiori della gerarchia.

In un altro sermone, invece, egli spiega la propria visione della Chiesa universale attraverso l'identificazione dei tre astri descritti dalla pericope evangelica con i *maiores ecclesie*, i quali governano e fungono da esempio per gli *inferiores*, cioè i *subditi*, coloro che, secondo il passo evangelico subiranno la *pressura gentium*.

²⁹ RASOLOFOARIMANANA, *Etude*, p. 124.

³⁰ "Per hoc ergo quod dicit lumen non expandi indicat studiosos erga phylosophiam; ex caritate non addiscere hoc <quod> est ad honorem Dei et utilitatem ecclesie, sed propter curiositatem vel vanitatem vel cupiditatem sive lucrum. Et hoc signum in stellis." (RASOLOFOARIMANANA, *Etude*, p. 125).

³¹ RASOLOFOARIMANANA, *Etude*, p. 125.

A capo della Chiesa il magister pone dunque il papa, rappresentato dal sole³², e a lui si deve rivolgere l'imperatore, il quale, come il sole dalla luna, attinge la propria autortità dal potere giurisdizionale pontificio. Al papa, inoltre, fanno capo i vescovi, che come le stelle:

[...] *stelle vero, secundum expositionem beati Io Apc. I (1, 20), designant potestatem episcopalem; VII stelle, VII angeli, id est episcopi sunt, VII ecclesiarum, id est universarum.*³³

Tutti i tre stati dureranno, dice Giovanni, fino all'avvento di Cristo giudice, in quanto esse, utili a reggere la cristianità nel mondo, non hanno nessun motivo di esistere nella Chiesa trionfante che verrà in quanto questa riceve la propria luce direttamente da Dio.

Il tempo del giudizio, dunque, sarà annunciato da dei segni, i quali principalmente investiranno il sole-papa. L'esegesi dei due termini, tratti Mtt. 24, 29, *sol obscurabitur*, rivela la preoccupazione di Giovanni per un'apocalisse vicina, annunciata dalla *diminutio potestatis papalis* nella terza parte del mondo, l'Asia, in cui la chiesa dei greci è separata sia dalla comunione con Roma sia da quella con l'imperatore occidentale³⁴ e per questo i vescovi/stelle, confusi e dispersi, perdono la capacità di illuminare i fedeli che non hanno più un esempio da seguire. Passando ai presagi che coinvolgeranno questi ultimi, il *mare fervens*, Giovanni li spiega con l'oppressione esercitata sui popoli cristiani dagli infedeli, in primo luogo i tartari, che opprimono i fedeli dell'Oriente.

Per rifuggire da una fine che sembra ormai prossima, però, il De Rupella affida ai prelati, cioè ai vescovi, affiancati dai chierici secolari, a loro gerarchicamente inferiori, il compito di porsi come modello per i laici. Essi, infatti, in qualità di *predicadores* e *doctores*, dovrebbero, come i *dentes ecclesiae*³⁵, elevarsi alla contemplazione della somma beatitudine e in seguito sminuzzarne i misteri per farli meglio assimilare dai fedeli che formano il corpo della Chiesa. Oggi, però, lamenta il frate, questo compito non è assolto da coloro a cui esso è affidato, poiché essi sono sacrileghi, avari, ladri e dunque non possono essere d'esempio ai laici, corrotti, al contrario, dal cattivo esempio loro fornito dai pastori a cui si rivolgono. Proprio queste gravi mancanze del clero

³² Sul significato di questo testo all'interno della predicazione per il primato papale tornerò dopo, nel cap. 4.

³³ RASOLOFOARIMANANA, *Etude*, p. 101.

³⁴ RASOLOFOARIMANANA, *Etude*, p. 102.

³⁵ L'identificazione tra predicatori e denti è un tema caro a Pietro Cantore, il quale lo utilizza anche nella *Summa Abel* (Paris, BN, Lat. 455, f.)

sembrano portare Giovanni ad escluderne i membri, troppo affamati di benefici, dal successivo elenco di persone da salvare, tra le quali egli annovera vergini, continenti, coniugati, religiosi e puri di cuore³⁶ in virtù della preferenza da essi attribuita ai beni celesti sia nel tempo presente che in quello futuro.

Nella Chiesa che viene così presentata dal Rupellense assumono un ruolo essenziale i vescovi. Essi sono coloro che mediano tra gli astri superiori, cioè tra i poteri universali, riconosciuti nel papa e nell'imperatore, e i semplici laici. Essi inoltre sono coloro a cui è riconosciuta la capacità di spiegare il messaggio evangelico e dunque devono avere le capacità proprie dei teologi, sulla base di quanto scritto da Giovanni nell'altro sermone sullo stesso *thema*, i quali vengono così ad essere i veri e propri modelli e responsabili del buon funzionamento della Chiesa militante.

1.2) Luca da Bitonto, Sovramonte da Varese e Bertoldo da Ratisbona: l'annuncio apocalittico

I sermoni per la prima domenica di Avvento di Giovanni de la Rochelle sono difficilmente riconducibili a un modello ecclesiologico a cui far risalire anche i sermoni degli altri frati minori i quali, invece, sono accomunati dal fatto di essere testi di particolare impatto emotivo, grazie al loro tono apocalittico, da cui non sembra emergere alcun monito alla speranza

Il testo di Luca da Bitonto, per esempio, si snoda attraverso l'elenco dei *signa* che, in cielo, in terra e in mare, annunceranno la venuta di Cristo e dei suoi angeli per giudicare i vivi e i morti³⁷ in vista della dannazione o della gioia eterne. I primi segni presentati, più interessanti dal punto di vista della concezione della struttura delle gerarchie ecclesiastiche, sono quelli concernenti il cielo, in cui, si dice, saranno oscurati il sole e la luna e le stelle cadranno.

³⁶ RASOLOFOARIMANANA, *Etude*, p. 111.

³⁷ L'espressione, che richiama evidentemente il Credo è presente, ovviamente in latino, nel testo di Luca da Bitonto. App. 1, *sermo* 1.

Luca distingue due tipi di *obscuratio*: una interiore, dovuta al venir meno della carità (sole), della fede (luna) e delle virtù (stelle), e una esteriore, dovuta alla condanna alle pene infernali, annunciate ormani non più dai predicatori ma dai soli chierici. Quest'ultima notazione credo possa avere un duplice significato. Se messa in relazione con quanto detto da Giovanni de la Rochelle nel suo primo sermone sullo stesso *thema*, dire che i predicatori taceranno ma parleranno i chierici altro non significa che la fine del compito dei primi sulla terra in quanto nella Chiesa trionfante essi non saranno più necessari. Se invece si guarda ad una gerarchia delle persone, in cui i predicatori possano essere superiori ai semplici chierici, come sembra dire Luca in altri luoghi della sua opera³⁸, si potrebbe immaginare una prospettiva di abbandono per i fedeli, a cui mancherebbe così la guida necessaria per giungere alla salvezza e che non comprenderebbero neppure i segni successivi, cadendo in tal modo nella confusione.

Il sole

Luca da Bitonto pone a capo della Chiesa terrena presentata attraverso l'immagine degli astri i prelati, i quali saranno, alla fine dei tempi, come il sole oscurato, e mancheranno sia nella predicazione sia nell'esempio di virtù, lasciando invece libertà di azione ai nuovi discepoli dell'Anticristo. Questi, dice l'Apulo, non solo predicheranno il loro falso Dio, ma confonderanno ulteriormente i *subditi* facendo diversi miracoli.

L'identificazione fornita dal bitontino è piuttosto innovativa, anche in confronto a quanto detto dagli altri due frati minori che presentano una *distinctio* sul termine *sol*.

Tradizionalmente, infatti, il sole, astro più luminoso del cielo da cui deriva la vita sulla terra, è figura della divinità, così, per esempio, Isidoro di Siviglia, nel breve capitolo *De natura solis* del *De natura rerum* aveva costruito un paragone tra le caratteristiche naturali del sole e quelle spirituali di Cristo che rimase poi a fondamento di molte trattazioni sullo stesso argomento³⁹:

³⁸ App. 1, *sermo* 2, e anche *Sermo in Ascensione* (Assisi, Bibl. Com., 529, f. 125rb – 126va), in cui l'Apulo assegna ai predicatori la competenza necessaria alla comprensione della Sacra Scrittura.

³⁹ Basti qui ricordare i nomi di BEDA, *De temporum ratione*, col. 411 e PETRUS DAMIANI, *Epistulae*, L. V, col. 337 e di INNOCENZO III, *sermo in resurrectione Domini*, col. 470.

Hoc quantum ad naturam ejus pertinet. At vero iuxta spiritualem intelligentiam, sol Christus est, sicut in Malachia scriptum est: Vobis autem credentibus justitiae sol orietur, et sanitas in pinnis ejus. Merito autem Christus sol intelligitur dictus, quia ortus occidit secundum carnem, et secundum spiritum de occasu rursus exortus. Item sol illuminat, et exurit, et opaco tempore confovet sanos, febricitantes vero flagrantia geminati caloris incendit; ita et Christus credentes fidei spiritu vegetante illuminat, negantes se aeterni ignis ardore torrebit⁴⁰.

Ancora in tempi più vicini a quelli in cui i frati minori iniziarono a scrivere le proprie raccolte omiletiche Innocenzo III non aveva ritenuto di dover fornire nuove attribuzioni alla tradizionale identificazione sole/Cristo e, nel terzo sermone *In consecratione altaris* aveva anzi fornito una ricca serie di elementi che corroboravano il paragone⁴¹ per spiegare la funzione sacramentale della Chiesa appena consacrata.

Ancora Sovramonte nel proprio testo per l'*Erunt signa*, segue quest'esegesi e pone a capo anche della Chiesa terrena il Cristo, dicendo:

Per solem ergo intelligitur Christus, unde Malachi. III f (4, 2): Vobis timentibus nomen meum orietur sol iusticie. Sol enim constat ex lumine, quod factum est prima dies, et corpore opaco, quod factum est quarto die, secundum Basilium. Unde si amoveretur lumen ab eo, removeret opacum in sua obscuritate corporali, quod patuit in passione, quoniam fuit omnino obtenebratus, sic et Christus ex duabus naturis constat divina seu humana et dignior minus dignam assumpsit, per hoc ostendens quod iustus debet assumere peccatorem ad supportandum. Unde ad Rom. XIV a (14, 8): Infirmitatem in fide suscipite, per prima Thess. III g (9, 14): consolamini pusillanimes suscipite infirmos. In hoc sole quatuor signa leguntur, scilicet obtenebratio, nigredo, percutio et stacio⁴².

Parimenti fa Bertoldo da Ratisbona, intorno alla metà degli anni '50, il quale identifica a sua volta il sole con la divinità di Cristo, in un paragone tra le virtù materiali del primo e quelle spirituali del secondo⁴³, ma costruisce il resto del proprio testo non sull'identificazione delle tre figure, bensì sull'interpretazione delle ore in base alla luce

⁴⁰ Isidorus Hispaliensis, De natura, col. 988.

⁴¹ Innocentius III, Sermones, sermo XXIX, col. 446.

⁴² App. 2, sermo 2.

⁴³ "Per solem significatur Christus Deus. Sicut enim sol materialis, id est subcelestis est principium vite per calorem ut patet in plantis et in herbis tempore veris, sic Deus principium est vite spiritualis per gratiam. Ez. XXXIII (): Ecce ego intromictam in vos spiritum et vivetis; Io. V(): Filius quod vult vivificat. Sol ad vitam movet sensibilia, et mittit et auget et purgat et renovat, ut dicit Dionisius, sic Deus movet nos ad bonum, Io.[15, 5]: Sine me nihil potestis facere, postea auget, Gn. [22, 17]: Multiplicabo semen tuum sicut stellas celi, Cor. IX (9, 10): Augebit incrementa frugum iustitie vestre, demum purgat a culpa [...] Sol etiam luminosa corpora celestia nobis aparcencia excellit in lumine, sic Deus omnia subcelestia [...] (App. 6, sermo 1)

di cui esse godono durante il giorno. Il frate tedesco, così, abbandona la prospettiva ecclesiologica basata sugli *status perfectionis* nell'esposizione della lettura evangelica. Egli infatti preferisce seguire le categorie ricavabili dalla lettura del *De hierarchia Caeleste* dello pseudo-Dionigi Areopagita, identificando dodici creature, dai serafini agli esseri insensibili e ordinandole in base al loro rapporto con la salvezza. In realtà il testo, riportato in forma breve dal nostro manoscritto, si limita a registrare gli estremi della similitudine e, soprattutto, le considerazioni fatte dal ratisponense sull'inferiorità degli animali e degli *insensibilia* rispetto alla natura umana e angelica, ma non permettendoci di trattare ulteriormente la similitudine dell'orologio di Achaz predicata dal frate tedesco.

La luna

L'analisi del secondo elemento della pericope evangelica, la luna, offre ai predicatori una larga possibilità di interpretazioni. Se infatti per il sole non vi è dubbio che esso debba identificarsi o con Cristo o con il suo vicario in terra, a partire dalla luna, gli autori sono liberi, come già accadeva nelle raccolte di distinzioni e nei florilegi, di utilizzare le caratteristiche del satellite (mutevolezza, dipendenza diretta dal sole ⁴⁴, tramite tra sole e terra) al fine di sostenere le proprie posizioni ecclesiologiche che li portavano a vedere in essa ora i religiosi, ora i vescovi ora, l'abbiamo già accennato, l'imperatore.

Sovramonte da Varese, per esempio, portato a descrivere una Chiesa che facesse particolare attenzione alle esigenze dei laici, dichiara che la luna sono i coniugati, in quanto mette in evidenza la mutevolezza del corso della luna e, contemporaneamente, la necessità di questa di guardare al sole, il che fuor di metafora, si traduce con un invito rivolto ai fedeli a contemplare la passione del Cristo e a tenerla in mente, nonostante si frappongano sovente, tra essi e il ricordo della salvezza, le preoccupazioni terrene, indicate dalle eclissi:

⁴⁴ E' questo il motivo per cui l'Anonimo francescano 470 identifica la luna con l'intera Ecclesia militans nel sermone in onore di Sant'Agnesse: "Per lunam intellige ecclesiam militantem, que est nunc in defectu illius iocunde visionis." (App. 3, *sermo* 3)

*Secundum signum in luna in malo, suptum eclipsis per quam luna obscurata, quod fit cum terra opponitur inter solem et lunam. Sic fit cum terrenus amor opponitur inter Deum et coniugatum: obscuratur, quia amittit conscientie puritatem, quasi quedam signa, id est quedam macule, apparent in luna que eius splendorem obfuscantur, quas pueri dicunt esse lutum, et vetule dicunt esse spinas, per quas sollicitudines et cure temporalium designantur, quasi que coniugatorum mentes obfuscant*⁴⁵

Una interpretazione simile è quella offerta da Luca da Bitonto, per il quale i *subditi*, come la luna che non riceve più la luce del sole, saranno perduti per le mancanze dei loro custodi e cadranno nelle reti degli pseudoapostoli⁴⁶, affascinati non tanto dalle loro parole, quanto dall'eccessivo amore per il denaro e per il mondo che in quei tempi troveranno sfogo, e, soprattutto, dalla loro capacità di compiere miracoli.

Le stelle

L'ultima similitudine presentata dalla breve pericope del *thema* è costituita dall'insieme delle stelle che cadranno dal cielo abbattendosi sulla terra. Il carattere collettivo del termine nel *thema* del giorno, impediva in questo caso ai frati di utilizzare le classiche identificazioni offerte dall'esegesi, secondo cui stella mattutina significa Lucifero, Cristo o Maria e stella, o stella maria, indica la Vergine grazie all'interpretazione del suo nome⁴⁷.

I frati minori, dunque, poterono in questo caso dare alle stelle un significato relativamente libero⁴⁸, purché rispettoso della pluralità e dunque della collegialità dello *status Ecclesiae* preso in considerazione⁴⁹. Antonio, per esempio, nel sermone per la

⁴⁵ App. 2, sermo 2.

⁴⁶ App. 1, sermo 1: «Siquidem sol, id est prelati nec predicatione nec virtutum ostensione fulgebunt, sed in tenebris latitabunt, discipulis antichristi publice predicantibus et miracula facientibus, sicut Dominus ait Mt. XXIV (24, 24): *Surgent pseudoprophete et dabunt signa magna*. Luna quoque, id est subditi qui solebant a prelati illuminari, avertent ad antichristum qui se dicit Deum ».

Bertoldo da Ratisbona, invece, abbandona la similitudine subito dopo aver descritto il sole, e fa solo un breve accenno alla natura della luna, non riferendosi, però alla pericope iniziale: « Luna est quod malas confusiones et operationes deponere sibi ad gloriam debemus » (App. 6, sermo 1).

⁴⁷ Basti vedere a titolo d'esempio, ALANUS AB INSULIS, *Liber*, col. 955 – 956; oppure

⁴⁸ Si pensi al senso attribuito dall'Anonimo francescano 470 nel sermone dedicato alla festa di San Francesco: «In medio istorum candelaborum corporis que dictus beatus Franciscus qui fuit similis filio hominis, id est filio virginis in stigmatibus corporis que dictus beatus Franciscus: primo in corde habuit, deinde in corpore, que velut quinque stelle perlucide in morte eius visa fuerunt, Per vestem poderis qua erat indutus intelligitur gloria qua anima beati Francisci est induta. Per çonam auream potest intelligi premium castitatis sue» (App. 3, p. 31)

⁴⁹ Riferimenti isolati alle stelle si trovano nei sermoni di Antonio:

quinta domenica dopo Pasqua, scelse per l'interpretazione del versetto *stellas claudit sub signaculo* (Iob 9, 7) di riportare letteralmente il testo di Gregorio Magno relativo a tale passo e secondo il quale stelle sono i santi, su cui Cristo imprime il proprio sigillo e che illuminano i cieli, cioè, secondo la pericope successiva, i predicatori⁵⁰.

Tra i frati che invece ricavarono una distinzione relativa agli astri da Lc. 21, 25, Sovramonte da Varese scelse di non sfruttare le possibilità ricavabili dalla relazione tra questi e la luna - coniugati, e li identificò con i religiosi, ponendo invece entrambi gli stati di vita in diretto rapporto con la divinità, posta a capo di entrambe le Chiese, militante e trionfante: i religiosi tramite la contemplazione dei misteri celesti, i laici tramite la contrizione generata dal ricordo della Passione. I primi, inoltre, hanno per Sovramonte una funzione esemplare: tramite essi gli uomini conoscono la dottrina del Cristo e le virtù da seguire per essere buoni fedeli, allontanandosi dal peccato:

Per stellas intelliguntur religiosi qui, quamvis sint magni in celo, id est in claustro, modici sunt tamen in conspectu homini non per humiliationem, sed illuminant alios per exemplum et doctrinam. Unde Dan XII b (12, 3): Qui ad iustitiam erudiunt plurimos quasi stelle fulgebunt in perpetuas eternitates, et Gregorius: «Ecce quales stellas in celo aspeximus ut inoffenso pede nostre noctis ambulemus». Et nota, stelle non irradiantur propter nubes, ita religiosi propter nubes peccatorum nostrorum vel suorum nos non inluminantur. Unde Is. XIII c (13, 10): Stelle celi non expandent lumen suum, et Joel. IIIe (3, 15) Stelle retraxerunt lumen suum, vel splendorem suum. In his stellis signa sunt bona opera que sunt quasi signa armorum. In bello enim arma significantur ut armati ab invicem discernentur, ut stelle ut manentes in ordine et in auxilio suo pugnauerunt contra Sisaram. Stelle, ut dictum est, sunt religiosi, qui quamdiu manserunt in ordine et auxilio suo et in obedientia et amore Dei. Sisaram interpretatur exclusio gaudii, scilicet diabolium a gaudio celesti exclusum impugnant. Arma eorum sunt virtutes, iuxta illud: Induite armatura Dei. Signa in armis sunt opera in virtutibus quibus fundata discernimur ab inimicis temporalis Unde Mt. VII. e. (7, 16) : A fructibus eorum cognoscetis eos⁵¹

Anche Luca da Bitonto vede nelle stelle i religiosi, in virtù della loro fermezza della fede e del loro essere modelli di vita esemplare. Egli però, preferisce utilizzare l'immagine offerta dal affidato, sempre attraverso l'identificazione si ritrova in Luca da Bitonto, il quale però la utilizza per profetizzare un generale abbandono della vita contemplativa e un ritorno nel mondo:

⁵⁰ *Sermones*, I, p. 345 – 346.

⁵¹ App. 2, *sermo* 1.

Stelle quoque, id est religiosi qui videbantur in fide fortes et firmi ex magna parte a conversatione celesti, cadent in terram, dimisso habitu ad seculum redeuntes, unde monet Dominus Apoc. XVI (16, 15): Beatus qui vigilat et custodit vestimenta sua etc. Quid deplorat factum Ioel I (1, 7) Ficum meam decorticavit. De hoc dicit Dan VIII (8, 10): Deiecit de fortitudine et de stellis etiam conculcavit eas. Similiter Apoc. XII draco traxit cauda sua, id est per Antichristum, terciam partem stelle celi, scilicet tepidos qui non sunt frigidi per timorem nec calidi per amorem et misit eas in terram⁵²

I signa in mare et in terra

Entrambi i sermoni di Luca e Sovramonte, poi, proseguono fornendo una rassegna delle altre catastrofi che colpiranno la Chiesa.

Nel testo di Luca si dice che il mare si alzerà e ricoprirà ogni cosa, cioè gli impii si ergeranno contro Dio e le sue leggi e contro la Chiesa, e i cinque patriarchati che la costituiscono cadranno sotto i loro colpi. Solamente Roma, identificata con la città del sole di Is. 19, 18, resisterà a questo scempio, suggerendo quasi una ulteriore salvezza per coloro che restano in comunione con essa:

Ellatio maris designat excellentia impiorum, unde Isa. LVII(57, 20): Impii quasi mare quod quiescere non potest. Quod bene in XV cubitis terminatur, quia eriguntur contra Deum per transgressionem decalogi. Iuxta illud Iob. XV (15, 25): Tetendit adversus Deum manum suam etc, et contra Ecclesiam que in V patriarchatus constitit, scilicet romanorum, constantopolitanum, alexandrinum, antiochenum et ierosolimitanum, de quibus Isa. XIX (19, 18): Erunt quinque civitates in terra Egypti loquentes lingua Chanaan. Civitas solis vocabitur una, scilicet romana ecclesia, cuius fides ad modum solis stabilis et perpetua perseverat, unde dicit Lc. XXII (22, 32) : Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.⁵³

Sovramonte, al contrario non si dimostra interessato ad approfondire questa parte della profezia e fornisce invece una spiegazione del perché anche i giusti e i santi soffriranno durante le tribolazioni che precederanno l'avvento dell'Anticristo.

⁵² App. 1, sermo 7.

⁵³ App. 1, sermo 1.

Entrambi i testi, poi, si concludono con l'elenco dei segni sulla terra, tratti, con qualche aggiunta di commento in Luca, dalla Glossa marginale e dall'*Historia Scholastica* del Comestore, e con una breve *divisio* basata sul *Respicite et levate capita vestra*, nella quale fanno sfoggio di bravura nella descrizione dell'avvento di Cristo e della sua corte di angeli nel giudizio universale.

Rileggendo i sermoni di Luca e Sovramonte, si possono notare alcuni elementi comuni che mi hanno indotta ad esporli insieme e non uno per uno, come si fa invece negli altri casi.

Essi, infatti, pur differenziandosi nell'interpretazione del sole, assegnano ai *subditi*, o coniugati, cioè ai semplici laici, la figura della luna. Questi due autori, infatti, sono tra gli ultimi a inserire questo status nei propri testi. Esso infatti tende progressivamente a sparire dalle tripartizioni e gerarchizzazioni minoritiche a favore di un'altra categoria di fedeli più circoscritta, cioè i penitenti, siano essi legati ad un ordine oppure no. Anche la definizione di stelle come religiosi differenzia entrambi i frati italiani dal loro confratello Giovanni de la Rochelle, contemporaneo dell'*Apulus*. Essi non sfruttano il possibile legame tra stelle, luna e sole, preferendo invece esaltare il carattere fisso degli astri minori di fronte a Dio. Entrambi i frati italiani, infine, sono particolarmente attenti alla descrizione dell'arrivo dell'Anticristo, sentito come presenza viva e pericolosa per tutti i gradi di cristiani, ma mai identificato direttamente, almeno in questo sermone, mentre il De la Rochelle aveva posto questo evento in relazione alle invasioni dei tartari e degli infedeli.

1.3) Conclusione

I quattro testi presentati, a cui si aggiunge la prima parte del sermone di Bertoldo di Ratisbona, preentano un'ecclesiologia in negativo. Essi infatti, predicando la fine dei tempi, parlano delle mancanze, presenti o future della Chiesa terrena, e, così facendo, permettono di comprendere quali siano le aspettative dei loro autori nei confronti dell'*Ecclesia huius temporis*.

In particolare questi testi presentano il ruolo dei prelati e dei vescovi in rapporto ai loro fedeli. Il *sermo in Dominica de Adventu*, infatti, risulta essere uno dei pochi luoghi in cui i predicatori minoritici si preoccupano ancora del destino dei laici all'interno della Chiesa, anche se non tutti ne trattano la figura in modo indipendente. I tre autori presentati, per esempio, ne parlano per lo più in quanto vedono per essi un destino di perdizione, trascinati al male dalle gravi mancanze di coloro a cui essi dovrebbero guardare, soprattutto i vescovi, colpevoli di non coordinare alle proprie parole il buon esempio di vita.

La Chiesa militante che emerge dall'analisi delle fonti, dunque, si rivela molto differenziata, ma formata sostanzialmente da una gerarchia in cui trovano spazio per lo più vescovi, laici e religiosi, oppure dai due poteri universali, papato e impero, e vescovi, a seconda del punto di vista in cui l'autore si pone: Chiesa locale o Chiesa universale. La varietà delle interpretazioni ecclesologiche contenute in questi testi, dovute ad una differenza di pubblico, di interesse e di cultura personale, non ha permesso di individuare una tendenza univoca dei frati Minori nell'utilizzo della lettura evangelica. Questa stessa varietà non permette di individuare un progresso nella visione del testo, ma bisogna riconoscere agli ordini mendicanti, e ai frati Minori in particolare, l'inserimento sistematico di queste immagini tra quelle da cui ricavare immagini della società ecclesiastica capaci di sottolineare le relazioni, di dipendenza o di imitazione, tra le categorie che la compongono.

2) Simile est regnum celorum patrifamilias qui exiit primo mane: la vigna del Signore

La parabola evangelica sul padrone della vigna e gli operai chiamati a lavorarla trova nella predicazione uno spazio sempre maggiore proprio a partire dal XIII secolo grazie all'attività dei frati, i quali utilizzarono spesso la similitudine della vigna e dei suoi operai per esporre la funzione e la posizione dei predicatori e propria all'interno della Chiesa. Essi inoltre furono relativamente liberi nelle proprie interpretazioni, in quanto la tradizione patristica su questo passo si rivelava piuttosto scarna, vincolata ad una sola fonte, poi ripresa fino a tempi relativamente recenti senza innovazioni di sorta. Tra i Padri, infatti, l'unico a scrivere un'omelia sulla missione degli operai nella vigna fu Gregorio Magno, il quale fornì già l'interpretazione che potremmo definire

definitiva⁵⁴: il *paterfamilias* è Dio, gli operai sono i dottori della legge, i profeti e gli apostoli e tutti i predicatori, inviati a coltivare la vigna, cioè la Chiesa durante le cinque età del mondo, da Abele alla fine del mondo, mentre, intendendo con vigna il singolo uomo, le ore simboleggiano le sue età⁵⁵.

Per trovare degli elementi nuovi rispetto a quelli gregoriani nell'esposizione del passo evangelico bisogna guardare direttamente al dodicesimo secolo, quando la nuova attenzione all'interno delle scuole di teologia per la Scrittura e un nuovo approccio esegetico basato sulla *divisio textus*, cioè su una parcellizzazione del testo biblico⁵⁶, la diffusione di una serie di glosse, tra le quali presto si affermò quella elaborata dalla

⁵⁴ Nel X secolo Smaragdo di San Michele alla Mosa per la propria omelia in Septuagesima legge, come d'altronde era comune all'epoca, il testo di Gregorio Magno (cfr. SMARAGDUS, *Collectiones*, col. 102 – 103), mentre Rabano Mauro, nel IX, ne varia di poco le parole, facendo risalire l'origine della Chiesa non ad Abele ma ad Adamo (HRABANUS MAURUS, *Commentariorum*, col. 1025 – 1030; IDEM, *De universo*, col. 187). Riassunti dell'interpretazione di Gregorio sono contenuti anche nell'omelia XXI di Aimone di Halberstadt (m. 853) (cfr. HAIMO HALBERSTATENSIS, *Homiliae de Tempore, Homilia XXI*, col. 154 – 163), nell'*Expositio* di Pascasio Radberto (PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio*, vol. 3, p. 975 – 990) e nel *De praedestinatione* di Incmaro di Reims (HINCMARUS, *De praedestinatione*, col. 363). Questo tipo di commento rimarrà anche nel XII secolo nei commenti monastici, cfr. WERNERUS SANCTI BLASII, *Super evangelia*, col. 843, e in alcune opere compilative, come l'*Unum ex quatuor* di Zaccaria di Besançon (ZACHARIAS CHRYSOPOLITANUS, *Unum ex quatuor*, col. 345). Un elenco degli autori, dal 500 al 1200 che hanno utilizzato nei propri sermoni Mt. 20, 1 – 16 è fornito da DE REU, *La parole du Seigneur*, p. 285 – 305.

⁵⁵ GREGORIUS, *Homiliae, Homilia XIX*, col. 1153 – 1159: “Quis vero patrisfamilias similitudinem rectius tenet quam conditor noster, qui regit quos condidit, et electos suos sic in hoc mundo possidet, quasi subjectos dominus in domo? Qui habet vineam, universalem scilicet Ecclesiam, quae, ab Abel justo usque ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est, quot sanctos protulit, quasi tot palmites misit. Hic itaque paterfamilias ad excolendam vineam suam mane, hora tertia, sexta, nona, et undecima operarios conducit, quia a mundi huius initio usque in finem ad erudiendam plebem fidelium praedicatores congregare non destitit. Mane etenim mundi fuit ab Adam usque ad Noe, hora vero tertia a Noe usque ad Abraham, sexta quoque ab Abraham usque ad Moysen, nona autem a Moyse usque ad adventum Domini, undecima vero ab adventu Domini usque ad finem mundi. In qua praedicatores sancti apostoli missi sunt, qui mercedem plenam et tarde venientes acceperunt. Ad erudiendam ergo Dominus plebem suam, quasi ad excolendam vineam suam, nullo tempore destitit operarios mittere, quia et prius per patres, et postmodum per legis doctores et prophetas ad extremum vero per apostolos, dum plebis suae mores excoluit, quasi per operarios in vineae cultura laboravit. Quamvis, in quolibet modulo vel mensura, quisquis cum fide recta bonae actionis exstitit huius vineae operarius fuit. Operator ergo mane, hora tertia, sexta et nona, antiquus ille Hebraicus populus designatur, qui in electis suis ab ipso mundi exordio, dum recta fide Deum studuit colere, quasi non destitit in vineae cultura laborare. Ad undecimam vero gentiles vocantur, quibus et dicitur: *Quid hic statis tota die otiosi?* Qui enim, transacto tam longo mundi tempore, pro vita sua laborare neglexerant, quasi tota die otiosi stabant. [...] Possumus vero et easdem diversitates horarum, etiam ad unumquemque hominem per aetatum momenta distinguere. Mane quippe intellectus nostri pueritia est. Hora autem tertia adolescentia intelligi potest, quia quasi jam sol in altum proficit, dum calor aetatis crescit. Sexta vero iuventus est, quia velut in centro sol figitur, dum in ea plenitudo roboris solidatur. Nona autem senectus intelligitur, in qua sol velut ab alto axe descendit, quia ea aetas a calore iuventutis deficit. Undecima vero hora ea est aetas quae decrepita vel veterana dicitur. Unde Graeci valde seniores, non γέροντας sed πρεσβυτέρους appellant, ut plus quam senes esse insinuent quos proveciores vocant. Quia ergo ad vitam bonam alius in pueritia, alius in adolescentia, alius in iuventute, alius in senectute, alius in decrepita aetate perducitur, quasi diversis horis operarii ad vineam vocantur.” (col. 1153)

⁵⁶ BATAILLON, *La Bible*, p. 7; DAHAN, *Les prologues*, p. 427 – 470; ROSSI, *La “divisio textus”*, p. 537 – 548; SMALLEY, *La Bibbia*, p. 323 – 335.

scuola di Laon⁵⁷ e, soprattutto, l'utilizzo sistematico del senso allegorico⁵⁸, si diffusero presto tra coloro che erano chiamati alla *cura animarum*.

Questi cambiamenti divennero presto evidenti anche nella predicazione, come emerge, per esempio nel sermone di Raoul Ardente⁵⁹, il quale tralascia l'interpretazione delle ore in senso storico a favore di una veloce esposizione in senso morale:

*In quo, fratres mei, pensandum est quod illis, qui mane mittuntur, fit ex denario diurno. Illis vero, qui mittuntur hora tertia vel sexta, vel nona, non promittitur denarius, sed tantum ei dicitur: Quod justum fuerit dabo vobis. Illis autem qui undecima hora mittuntur, nihil promittitur, sed increpantur, et in vineam mittuntur, cum eis dicitur: Ut quid statis tota die otiosi! Ite et vos in vineam meam. Et quare hoc, fratres mei? Quia illi qui tota vita sua in opere Dei desudant, juxta humanae rationis iudicium, integrae beatitudinis denarium promeruisse videntur. Qui vero partem vitae suae, in otio et vitio expendunt, et partem in Dei servitio, non usquequaque integrum beatitudinis denarium videntur promeruisse. Qui autem in finem bene operari incipiunt, vel nihil pron eruisse videntur vel parum. Et revera, fratres, si quis totam vitam suam in bono consumat, dignior est eo qui in media vita, vel in fine bene operari inchoat, si fuerint ambo in eodem gradu charitatis et laboris. Sed saepe, fratres, contingit, ut qui tardius exierunt, priores velociori cursu praeveniant [...]*⁶⁰

Ugualmente si era comportato Bruno di Segni all'inizio del secolo XII, il quale stabilisce anche un rapporto tra gli operai celesti, gli angeli e quelli terreni, gli uomini e rivendica a coloro che restano in comunione con la Chiesa, cioè che lavorano nella vigna del Signore, la ricompensa finale, negando di fatto tale diritto a coloro che escono da questo stato. Egli inoltre si dimostra più attento alla realtà dei suoi predecessori e dello stesso Ardente, riconoscendo il fatto che il fare penitenza risulta particolarmente difficile soprattutto ai più giovani, più soggetti alle tentazioni diaboliche, e per questo esclusi dalla possibilità di raggiungere i livelli di vescovo e pure semplice sacerdote, se non in età più avanzata⁶¹.

Nello stesso periodo il benedettino Goffredo di Admont scriveva un'omelia in cui il senso ecclesiologico della lettura evangelica cedeva totalmente il passo ad un'interpretazione più intimistica, esaltandone dunque il senso morale, riservando al

⁵⁷ LOBRICHON, *Les gloses de la Bible*, p. 104 – 105, 111 – 112.

⁵⁸ SMALLEY, *La Bibbia*, p. 157 – 183.

⁵⁹ LONGÈRE, *Oeuvres oratoires*, t. I, p. 30 – 33; BALDWIN, *Masters, Princes*, t. I, p. 39 e ss.; CHATILLON, *Le mouvement*, p. 883; MORENZONI, *Des écoles*, p. 45 – 46.

⁶⁰ RADULPHUS ARDENS, *Homiliae*, col. 1762 – 1763.

⁶¹ BRUNO ASTENSIS, *Homiliae*, col. 770 – 772; cfr anche IDEM, *Commentaria*, col. 237.

solo incipit una distinzione degli *status perfectionum* all'interno dell'*Ecclesia* e non toccando più l'argomento nel resto del testo:

*In hac lectione evangelica tres vocatorum ordines aeterna Dei distinguit sapientia, quorum primus est innocentium, ultimus poenitentium, medius vero obedientium. Sed qualiter prima innocentium fiat vocatio ex praesentis hujus lectionis videamus exordio*⁶²

In una seconda omelia, però, lo stesso Goffredo mostra un'interpretazione più tradizionale, in cui Mtt. 20, 1 raffigura la vita di Cristo, uscito dal Regno dei Cieli per incarnarsi, e le ore dei versetti seguenti sono i tempi della Chiesa. Il monaco dimostra anche qui una certa indipendenza dalle interpretazioni precedenti: egli infatti non ricorda la Chiesa *ab Adam* o *Abel*⁶³, bensì, coerentemente con la prima parte del testo, identifica la terza ora con il tempo degli apostoli, la sesta con quello dei martiri mentre la nona raffigura l'epoca dei confessori e dei predicatori. L'undicesima ora, infine, è il tempo stesso di Goffredo, in cui non vi è un esempio positivo, ma dispersione e peccato, segno dell'avvento del Giudizio finale:

*Undecima haec hora significat tempora nostra. Nam per undenarium numerum, qui denarium transit, transgressio figuratur, et, proh dolor! instantis temporis vita innumeris repleta malis, perfectionem excedit Decalogi, in qua fere omnes transgrediuntur mandata Domini. Sed licet totus jam mundus in maligno sit positus, benignus tamen Paterfamilias, videlicet Redemptor noster, circa undecimam exit, quia nostris etiam temporibus dignos sibi operarios in vineam suam colligit. Unde apte subjungitur: Et invenit alios stantes, et dicit illis: Quid hic statis tota die otiosi? Alii stantes omnes sunt qui nunc per superbiam vitae contra Deum semetipsos erigunt quibus et divina voce dicitur: Quid hic statis tota die otiosi? Cur inquit, praesens tempus, vobis ad remedium animae vestrae concessum, absque bono opere consumitis in vacuum? Et bene quidem redarguuntur stare otiosi tota die quia in ea parte, in qua dies esse debuerunt, sensu videlicet et intellectu illuminati cordis, quem divinitus perceperunt, ad iniquitatem et superbiam, non ad honorem Dei vel utilitatem proximorum vertunt.*⁶⁴

Che l'interpretazione morale della prima parte del capitolo 20 di Matteo sia propria dei monaci sembra comprovato anche dai due sermoni che un altro monaco, questa

⁶² GODEFRIDUS ADMONTENSIS, *Homiliae*, Homilia XX, col. 131.

⁶³ Sull'*Ecclesia ab Abel* si veda CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, p. 80 – 85; TEVEL, *The labourers*, p. 362 – 369

⁶⁴ GODEFRIDUS ADMONTENSIS, *Homiliae*, Homilia XXI, col. 142.

volta cistercense, Isacco della Stella, scrive per la domenica di Settuagesima: anch'egli limitò l'esegesi ecclesiologica ad un breve accenno all'inizio del commento vero e proprio, centrato poi sulla contrizione per i propri peccati⁶⁵. Quest'interpretazione però, sembra non aver trovato particolare fortuna. Assente nei sermoni di Innocenzo III, essa lo rimane anche da quelli degli altri allievi del Cantore e dei frati mendicanti, i quali non rinunciarono ad utilizzare appieno la materia allegorica fornita dalla similitudine della lettura domenicale.

I frati Minori, in particolare, pur differenziandosi notevolmente tra di loro nel modo di costruire i propri sermoni, rivelano un costante interesse per l'interpretazione allegorica del passo, in cui le figure dei messi e degli operai forniscono materiale utile per la definizione dei ruoli dei diversi membri della Chiesa. Nei loro sermoni, inoltre, si registra la quasi totale caduta dell'interpretazione del passo in chiave storica, infatti tra gli autori studiati solamente Bertoldo da Ratisbona si rifà in modo peraltro indiretto alla tradizione dell'*Ecclesia ab Abel* per commentare però non la similitudine della vigna, ma quella dell'orologio di Achaz, inserita all'interno del testo per la *Septuagesima*.

2.1) La vigna come chiesa nei sermoni dei Frati Minori

Nei sermoni dei frati minori sul *Simile est regnum* prevalgono due interpretazioni per l'immagine della vigna: la prima concerne la Chiesa, la seconda invece l'anima.

In quest'ultimo caso, presente nei testi di Antonio di Padova, Luca da Bitonto e Gilberto da Tournai, prevale la concezione penitenziale del messaggio evangelico, sottolineata dall'identificazione delle ore con le azioni legate alla confessione dei peccati da parte dei fedeli.

Antonio, per esempio, pur dichiarando di rinunciare preventivamente al commento del Vangelo per privilegiare quello dell'Antico Testamento (Gn. 1, 1), verso la fine del sermone scrive:

⁶⁵ ISAAC DE STELLA, *Sermons*, pp. 292 – 311, 310 – 329. fideliter et congrue vineam istam universalem ponit Ecclesiam, ubi vitis Christus, Christiani palmites, Pater agricola, et paterfamilias, dies totum tempus, vel vita hominis, horae mundi vel hominis singularis aetates, forum ipsius mundi cupido, ac curiosa negotiatio apte intelligitur (p. 293).

*Secunda Ierusalem, idest anima fidelis, quae in Matthaео (Cf. Mt 21, 33) vinea nuncupatur, qualiter fodienda sit sarculo contritionis et falce confessionis putanda et paxillis satisfactionis sustentanda sit, sub compendio pertractemus*⁶⁶

Da questo punto, il frate portoghese continua la propria trattazione seguendo parallelamente i due passi biblici, affiancando all'esposizione dei giorni della creazione quella delle ore del Vangelo, al fine di evidenziare le virtù richieste per poter godere di una buona confessione.

Un sermone simile a quello antoniano è certamente quello composto da Gilberto da Tournai, il quale dichiara che la vigna, cioè l'anima del cristiano, deve rispondere, seguendo la parabola evangelica, del proprio operato ai custodi inviati dal Signore, cioè gli angeli e i prelati, e gli operai altro non sono che le azioni, dall'ascolto della predicazione alla contemplazione⁶⁷, che ogni peccatore deve compiere per giungere alla quiete della remunerazione eterna⁶⁸.

Luca da Bitonto, a sua volta, distingue tre condizioni dell'anima penitente, cioè della vigna. In questo modo, però, egli non offre un'interpretazione esclusivamente penitenziale del testo, infatti egli limita il commento del Vangelo alla prima *divisio*, in cui spiega la situazione di coloro che sono chiamati ad *operare in vinea*, cioè nell'anima, e li identifica negli *incipientes* il cui compito è quello di provvedere alla propria purificazione durante tutte le fasi della vita per non essere mai trovati sterili di opere di misericordia.

Vinea est anima que magnum laborem exigit, tamen, si bene extollitur, copiosissimum fructum reddit, et nisi continuus labor adhibeatur sterilis redditur. Unde Prv. XXIV (24, 30): Transivi per vineam, stulti id est vitam negligentis, inspexi et ecce totam repleverunt urtice, id est

⁶⁶ *Sermones*, 1, p. 13.

⁶⁷ «Quarto vindemianda est per contemplationem eternorum, quasi enim vindemia viri prelibat et contemplatio est quedam eternorum prelibatio. Cant. VIII (8, 12): *Vinea mea coram me est*, quia verus contemplativus non divertit oculum a contemplatione celestium et dulcedine. Unde Iudic. IX (9, 12): *Locuta sunt ligna ad vitem, veni et impera nobis, que respondit. Numquam possum deserere vinum meum quod letificat Deum et homines et inter cetera signa probi, quia veri contemplativi nolunt deserere dulcedinem contemplationis propter regnum prelationis, immo prelationem dimittunt propter contemplationem et propter vindemie pregustationem, ne incurrat illud opprobrium*» (App. 5, *sermo* 3).

⁶⁸« Sed quia in hac remuneracione processum est a novissimis usque ad proximos ideo primo accepit contemplatione mercedem, scilicet claritatem intellectum. Deinde satisfactio suam puritatem mundicie, tertio confessio iocunditatem conscientie, quarto timor peccatis omnibus et mente mundata saturitatem fiducia» (App. 5, *sermo* 3).

*incentiva luxurie, operuerunt faciem eius spine, id est punctiones, et sollicitudines terrene et maceria lapidum, id est minutio virtutum et bonorum operum, destructa erat*⁶⁹

L'Apulo dunque fa un uso diversificato delle tre divisioni (coloro che sono chiamati ad operare *in vinea*, coloro che devono combattere *in agone* e quelli che devono correre *in stadio*) ispirategli dal *thema*. Egli descrive ognuno dei *tre status perfectionis* nel proprio interno, correlando in questo modo l'esposizione ecclesiologica con l'esigenza morale e non limitandosi, come invece aveva fatto Antonio, a quest'ultima.

Pur senza dichiararlo esplicitamente, il bitontino fornisce nel corso del testo un'interpretazione della Chiesa basata sulla tripartizione *incipientes, proficientes, perfecti*, secondo cui i primi sono i semplici fedeli, il cui compito è quello di conservare la propria anima, i secondi invece sono gli astinenti, cioè coloro che combattono, soprattutto con la parola, le tentazioni del diavolo⁷⁰ e i terzi sono coloro che giungono alla contemplazione e si staccano dal mondo in modo talmente definitivo da non ambire ad altro che alla morte.

Come Luca, Bonaventura da Bagnoregio divide gli operai nei tre generi di uomini: i penitenti, definiti *aversi ad amaritudinem penitentiae*, il cui compito è astenersi dai vizi⁷¹, i *conversi ad rectitudinem iustitiam*, cioè gli attivi, e i *perfecti*. Gli attivi, secondo il Dottore Serafico, sono destinati da Dio ad osservare i precetti divini attraverso le buone opere, mentre i perfetti sono tutti quelli il cui compito è non solo la contemplazione, ma anche la predicazione della legge divina al prossimo:

*Tertio illa est meritoria operatio, quae est in promulgatione legis divinae docentis ignarum proximum. Unde dicitur 1 Timotheum 4, 5: Tu vero vigila, in omnibus labora, opus fac evangelistae. Quia melius persuadet vita quam lingua, exemplo quam dicto, ideo quilibet volenti alium docere, oportet refellere diaboli astutiam, suppeditare carnis concupiscentia, et contemnere mundi avaritiam, secundum quod apostolus dicit: Tu vero vigila [...]*⁷²

Una descrizione dettagliata della vigna, invece, è fornita da Sovramonte da Varese, il quale distingue due luoghi in cui gli operai devono lavorare: la prima è la vigna di

⁶⁹ App. 1, sermo 6.

⁷⁰ App. 1, sermo 6.

⁷¹ BONAVENTURA, *Sermones*, p. 213: «Primo igitur vocat Dominus aversos ad amaritudinem poenitentiae in necessaria detestatione vitiorum. Unde Isaiae 22, 12: Vocabit Dominus in die illa ad fletum et ad planctum et ad calvitium et ad cingulum sacci. Vocat enim Dominus peccatores ad fletum plactum, lacrimosae contritionis,; et ad calvitium, mundtis confessionis [...]

⁷² BONAVENTURA, *Sermones*, p. 216.

Cristo, la seconda quella del diavolo e del peccatore, cioè di colui che vive per il mondo carnale. La prima, in cui il fedele trova salvezza, può essere intesa, per Sovramonte, o con l'*Ecclesia vel religio*, che dev'essere povera per poter portare frutto⁷³, o con l'anima oppure con la penitenza stessa, il che fa sì che il frate lombardo sottolinei in modo più deciso di quanto fatto dai propri confratelli, a parte Antonio, l'importanza della confessione nell'esposizione della parabola. Egli, infatti, non si limita ad elencare le virtù di questo sacramento all'interno della divisione dedicata all'anima, in cui invece si sofferma solamente sul momento della *contritio cordis*, ma ne fa addirittura un elemento al pari delle due interpretazioni più note e lo arricchisce ulteriormente con un riferimento non troppo generico alla condizione degli avari, accusati di non essere in grado di portare a termine questo compito.

Più tradizionale di tutti, Bertoldo da Ratisbona si rifà, per questa parte del sermone, a Gregorio Magno e ne fornisce una lunghissima citazione, tratta dalla Glossa, e diventa così l'unico frate minore tra quelli qui studiati a ricordare in questo luogo la discendenza *ab Abel* della Chiesa:

*Quod vinea significat ecclesiam dicit Gregorius in Glossa: «Paterfamilias, id est conditor noster habet vineam universalem, scilicet ecclesiam que ab Abel usque ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est quod sanctos protulit quasi tot palmites misit». Unde et Is. V (5, 7): Vineam Domini domus Israel est. Hanc vineam Dominus propter electos qui in ea sunt in tantum diligit ut super illam oculis misericordie respiciat. Cant VIII (8, 12): Vineam meam coram me est.*⁷⁴

Il frate tedesco prosegue poi rimandando continuamente alle ultime parole del capitolo di Matteo e costruendo un testo basato sul termine *diligit*, con cui spiega la composizione della vigna come un segno accordato da Cristo ai suoi fedeli, cioè ai vitigni che la compongono. Egli infatti pone a guardia della Chiesa le nove schiere angeliche e i santi, affinché le loro preghiere tengano lontani i pericoli del demonio⁷⁵. Queste protezioni, però, si sono rivelate, secondo il Ratisponense, inutili, in quanto il gran numero di peccatori che infesta la Chiesa supera di gran lunga il numero dei giusti

⁷³ App. 2, *sermo* 6: «Secundo sicut vinea que est in terra pingui⁷³ degenerat et luxuriat, quodquod deberet ponere in fructibus ponit in foliis et palmitibus, sic ecclesia in divitiis opulencia radicata in bonis operibus non bene fructificat, sed potius luxuriat. Unde Ie. V (5, 7): *saturavi eos et necati sunt et in domo meretricis luxuriabantur*. Ecce quod ex pinguedine luxuriatur»

⁷⁴ App. 6, *sermo* 3.

⁷⁵ App. 6, *sermo* 3

Ancora diversa è la posizione di Giovanni de la Rochelle, il quale pur non mettendo inizialmente in discussione l'identificazione della vigna con la Chiesa, verso la metà del testo⁷⁶ distingue tre possibili similitudini atte a rappresentare l'*Ecclesia militans* a seconda non dei tempi storici, cioè biblici, in cui essa dispiegò la propria azione, bensì dei tre stati che la popolano ai suoi tempi. Per Giovanni dunque vi è una duplice possibilità di vedere il termine *vinea*: nella prima egli dichiara che essa, figura della Chiesa nella sua interezza è piantata attraverso l'opera dei predicatori, nutrita da quella dei confessori e purificata dai prelati, mentre nella seconda, che mira a distinguere le diverse *missiones* dei lavoratori, essa è soltanto quella parte di Chiesa fondata sui chierici, i quali hanno il compito di studiare al fine di conoscere la Verità e riferirla agli altri. In entrambi i casi, dunque, il *magister* parigino attribuisce agli attivi un ruolo preminente all'interno della società cristiana, come vedremo meglio dopo, e soprattutto riconosce come caratteristica obbligatoria per tutti i chierici la predicazione dottrinale basata su una preparazione biblica più o meno approfondita a seconda del grado gerarchico occupato dal singolo. Coloro a cui non è richiesta questa pratica, infatti, vengono esclusi sistematicamente dalla spiegazione della similitudo fino al momento di spiegare la retribuzione che giunge alla fine della giornata, cioè nel giorno del Giudizio: i laici vengono paragonati rapidamente al campo, e i contemplativi, che hanno il dovere di custodire solamente la propria mente per dedicarsi, all'interno di un ordine regolare, alla contemplazione, sono l'orto del capitolo IV del Cantico dei Cantici.

In conclusione, sebbene la maggior parte dei frati minori riconoscano, com'è naturale, nella vigna l'immagine della Chiesa la cui guida ultima è Cristo, essi non riconducono ad un modello unico le categorie di persone individuabili al suo interno. Si è visto che tutti i sermoni presentano comunque un'Ecclesia in cui si fanno sempre più sentire le esigenze di penitenza avanzate da tutti i livelli della gerarchia. Sembra questo il motivo per cui questi testi inseriscono in modo sistematico all'interno degli status perfectionis la categoria dei penitenti, che sostituisce presto in modo definitivo quella dei laici nei sistemi ecclesiologici.

Emerge inoltre da quanto si è detto la crescente importanza attribuita ai predicatori come intermediari tra la Parola di Dio e il fedele. Il ruolo di questo livello di ecclesiastici, però, non viene ancora definito chiaramente in questi testi, infatti, essendo esso il compito che i frati minori assegnavano a se stessi e che dunque risentì presto dei

⁷⁶ Giovanni si basa su una liturgia gallicana, per cui il sermone *Simile est regnum celorum* non è quello per *in Septuagesima*, bensì quello per la domenica dell'Ottava dopo Natale.

dibattiti ecclesiologici avviati dai maestri secolari nei primi anni della Querelle, i sermoni diventano specchio delle variazioni subite dalla figura del predicatore di professione nei trattati minoritici. Si vede dunque, anche nel commento omiletico del *Simile est regnum celorum patrifamilias*, un'evoluzione, pur sapendo quanto questo termine possa essere fuorviante, nel posizionamento di colui che è chiamato alla *sollicitudo pastoralis* attraverso l'insegnamento del *Verbum Dei*. Questa figura, che nei primi sermonari viene ancora affiancata se non identificata con i prelati, viene, già negli anni '50 e sempre più durante la seconda metà del secolo, come si vede dai testi bonaventuriani, innalzata al livello dei contemplativi, in virtù proprio della volontà di segnare definitivamente la superiorità di coloro che, vivendo in comunità come i contemplativi, possono avvicinarsi a Dio quanto questi ultimi, ma essendo essi anche attivi, si mettono in pericolo nel mondo per svelare i misteri acquisiti durante lo studio e la meditazione.

2.2) Conducere operarios

Le parole riservate dai frati minori alla figura dei custodi e a quella degli operai sono certamente più uniformi tra di loro rispetto a quelle pronunciate sulla Chiesa.

Giovanni de la Rochelle è certamente l'autore che dedica più spazio sia all'identificazione dei lavoratori sia a quella delle azioni di cui sono investiti. Egli, innanzitutto, distingue coloro che sono condotti nella vigna di prima mattina in due stati principali, quello degli attivi e quello dei contemplativi, all'interno dei quali crea delle suddivisioni⁷⁷. Tra gli attivi egli annovera tre gradi di penitenti. I primi sono gli *incipientes*, cioè i penitenti che vengono avviati alla liberazione dal peccato grazie alla *compunctio cordis*, stimolata dalla preghiera. Vi sono poi, dice il De Rupellis, i *proficientes*, che sono coloro che esercitano le buone opere e in tal modo vengono sostenuti nel proprio stato dalla promessa della grazia divina. Infine i *persistentes*, sostituiti ai *perfecti* in quanto facenti parte delle schiere degli attivi, cioè chi persiste nella penitenza grazie al ricordo continuo dell'umanità di Cristo.

I contemplativi, invece, sono in questo sermone sono tutti coloro che si dedicano alla vita religiosa, in primo luogo i *legentes*, poi gli *orantes*, i *devoti* e infine i

⁷⁷ App. 4, sermo 1.

contemplantes, distinti tra di loro a seconda della propria capacità di accedere ai misteri divini.

Giovanni de la Rochelle, dunque isola immediatamente coloro che non esercitano la vita attiva in qualità di consacrati, ma resta il solo tra i frati a cimentarsi in una costruzione così complessa. Negli altri autori minoritici, infatti, non vi è una distinzione netta tra i coloni e i lavoratori a giornata, anzi, si può notare un precipuo interesse per questi ultimi a scapito dei primi. Innegabilmente lo stesso Giovanni pone maggior enfasi sugli *operarii* delle diverse ore, in quanto questa figura gli permette di rivolgere la propria attenzione ai soli chierici, che abbiamo visto essere per lui la vera vigna. I braccianti, sono, per il De Rupella, gli angeli, i prelati, i predicatori, i confessori e i giusti. Ognuno di essi svolge all'interno della Chiesa un compito specifico. I predicatori, in particolare, sono posti a fondamento dell'intera istituzione, al di sotto sia dei prelati sia dei confessori, in quanto i primi esercitano la giustizia mentre i secondi la purificano dai vizi.

In un secondo momento, però, quando Giovanni analizza la *missio*, il rapporto tra confessio e predicatio si inverte, avvicinando quest'ultima alla prelatura. Quando l'attenzione si concentra sui chierici e dunque su coloro che agiscono in virtù della conoscenza dei misteri della fede, i predicatori assumono un ruolo fondamentale in quanto posseggono la sapienza necessaria a testimoniare le cose dell'aldilà:

[2.1.3] *Item MITTUNTUR PREDICATORES ad quinque: ad testificandum, docendum, deterrendum, vocandum, invitandum.*

[2.1.3.1] *Mittuntur ad testificandum credenda. Unde Act. I (1, 8): Erunt mihi testes in Ierusalem et in omni Iudea et Samaria et usque ad ultimum terre, Ie. I (1, 7): Ab omnia que mittam te ibis, et que mandavero tibi loqueris ad eos.*

[2.1.3.2] *Item mittuntur ad docendum facienda, Mt. III : Ite docete omnes gentes; Ps. (104, 26): Misit Moises servum suum Aaron quem elegit ipsum.*

[2.1.3.3] *Item mittuntur ad deterrendum per communicationem pene eterne. Unde hac ratione dicuntur fulgure. Iob VIII : Numquid mittes fulgure et ibunt, et revertencia dicent tibi assumus.*

[2.1.3.4] *Item mittuntur ad vocandum penitentes et omnes indigentes ad suffragium divine misericordie. Unde Prv. IX (9,3): Sapientia misit ancillas suas, id est predicatorum, misit ad arcem ut vocarent ad menia civitatis ut per arcem designetur super eminentia divine misericordie.*

[2.1.3.5] *Item mittuntur ad invitandum ad gaudia et ad delicias vite eterne. Unde Mtt. XXXI (22,3): Misit servos suos vocare ad nupcias. Sic igitur mittuntur predicatorum ad quinque*⁷⁸

In realtà il De Rupella sembra piuttosto restio ad attribuire eccessivo spazio ai predicatori, preferendo sempre separarne i compiti da quelli dei prelati⁷⁹.

Non altrettanta attenzione è data a questo aspetto dagli altri frati. Sovramonte da Varese, per esempio, assomma nella figura degli operai sia i prelati sia i predicatori, assegnando ad entrambi gli stessi compiti: una predicazione dottrinale efficace, volta ad estirpare gli errori diffusi dagli eretici, e l'amministrazione dei sacramenti:

*Huius vinee operarii sunt prelati et predicatorum qui vineam fodiunt dum mentes audientium interpretationis fossoria penetrant, vineam purgant dum malos et contumaces gladio ex contricionis ab ecclesia vel religione repellunt*⁸⁰

[...] *Tertio sicut sola vinea dat vinum, sic sola ecclesia habet vinum salutaris doctrine. Unde Mtt. VII d (7, 16): numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus, id est hereticis, doctrinam salutarem, quasi dicat non vivo vinum eorum fel draconum et venenum aspidum insanabile*⁸¹

Il sermone di Bonaventura da Bagnoregio, poi, inverte addirittura le posizioni, assegnando ai predicatori la stessa operatio dei perfetti, mentre agli attivi in genere, tra cui sono da annoverarsi anche i prelati, riconosce solamente quella riservata ai *proficientes*, in quanto essi aiutano ogni cristiano a raggiungere il sommo bene attraverso l'esercizio della giustizia e del controllo sull'osservanza dei precetti. Viceversa, i perfetti sono tali, secondo il Dottore Serafico, perché ad essi è dato di insegnare al prossimo, con le parole e con l'esempio, la dottrina ottenuta grazie all'abbandono di ogni possesso e del mondo stesso⁸².

Ancora oltre si spinge Bertoldo da Ratisbona, il quale, introducendo una nuova similitudine ricavata questa volta dal capitolo 16 del Quarto Libro dei Re, assegna al

⁷⁸ App. 4, sermo 1.

⁷⁹ cfr. anche i sermoni dello stesso autore *Manus Zorobabel* (Troyes, 816, f. 283rb – 284vb) e *Fuit Moyses coram Domino* (Paris, Lat. 15940, f. 43vb – 45rb).

⁸⁰ App. 2, sermo 3.

⁸¹ App. 2, p. 48.

⁸² BONAVENTURA, *Sermones*, p. 216: "Tertio illa meritoria operatio, quae est in promulgatione legis divinae docentis ignarum proximum, [...] Quia melius persuadet vita quam lingua, exemplo quam dicto, ideo cuilibet volenti alium docere, oportet refellere diaboli astutiam, suppeditare carnis concupiscentiam et contemnere mundi avaritiam [...] ut quod praedicat, opere compleas; evangelium enim praedicat omnia relinquenda esse",

solo predicatore il compito di combattere contro i vizi e le eresie, impersonate da Roboam, seminate dal demonio all'interno delle tribù di Giuda, cioè della Chiesa, o vigna⁸³.

2.3) Conclusione : Una vigna, molti significati

La Chiesa presentata dai sermoni dei Frati Minori sulla base della similitudo di Matteo 20, 1 – 16 è ricca di elementi diversi e difficilmente conciliabili tra di loro.

Per i frati più preoccupati della lotta antieretica, cioè Sovramonte da Varese e Bertoldo da Ratisbona, essa è chiusa in sè stessa, pronta a difendersi dagli attacchi portatigli dai nemici della fede, mentre per gli altri essa è un terreno da proteggere dai vizi e dai peccati che il diavolo ispira in ogni anima. Solamente nei due autori appena citati, inoltre, il fine ultimo del lavoro degli operai è la salvaguardia del semplice fedele, infatti già nella seconda divisione di Sovramonte stesso e poi in tutti gli altri testi esaminati, il gradino più basso dei *genera hominum* elencati è sempre formato dai penitenti laici.

Un'ulteriore elemento che vale la pena ricordare qui, ma che vedremo anche in tutte le altre similitudini e quindi riprenderemo meglio alla fine, è lo slittamento del significato di predicazione che differenzia notevolmente i testi di Antonio di Padova e Sovramonte da Varese da quelli degli altri frati. Nei primi due, infatti, la predicazione ha normalmente come scopo la penitenza⁸⁴ ed è dunque finalizzata alla confessione, a cui in fin dei conti appare sottoposta⁸⁵. Non così invece si legge nei sermoni degli altri Minori, principalmente nei francesi. Per questi ultimi la predicazione ha un contenuto non solo morale, ma anche dottrinale, in quanto colui che ha il dovere di esercitarla deve aver avuto modo sia di applicarsi nello studio della Sacra Scrittura, sia, e questo emergerà chiaramente dal confronto con i maestri secolari di Parigi negli anni '50 e '60 del secolo, deve aver abbandonato ogni cosa e aver precedentemente fatto esperienza di contemplazione, grazie alla quale il predicatore potrà farsi mediatore tra il cielo e la terra in quanto sarà in grado di cogliere le verità che ai semplici attivi nel mondo non è

⁸³ App. 6, p. 15.

⁸⁴ Sovramonte sembra distinguere il caso in cui si predichi ad un pubblico di soli cattolici e quello in cui si debba ritenere vi siano degli eretici. In quest'ultimo caso egli ammette una predicazione dottrinale, ma sempre volta a far pentire colui che è in errore e portarlo a confessare le proprie menzogne.

⁸⁵ Sul ruolo della predicazione francescana nell'esortazione alla confessione si vedano i lavori di RUSCONI, *L'ordine*, p. 105 – 160; IDEM, *I francescani e la confessione*, p. 290 – 302; IDEM, *De la prédication*, p. 68 – 73.

dato raggiungere. In questo modo, dunque, la figura del predicatore subisce un salto ecclesiologico: da colui che si affianca nella *cura animarum* ai prelati e viene da essi delegato per l'esercizio della funzione pastorale a persone da loro indipendenti per missione divina, e dunque non più soggette al loro controllo, ma solamente a quello di un'autorità ancora più alta e universale.

3) **Exiit qui seminat seminare: l'importanza del predicatore**

La parabola del buon seminatore ha una omogenea tradizione sin dai primi secoli del cristianesimo. Secondo i Padri, il seminatore è Cristo e il seme la sua Parola, cioè il Vangelo. Qualche variazione si registra nel momento in cui si vada a vedere come vengono trattati i semi che non fruttificano perché caduti lungo la strada, tra le spine o sulle pietre degli atteggiamenti interiori errati di colui che ascolta la Parola di Dio. Ambrogio, per esempio, nell'*In Lucam*, dice brevemente:

Est autem haec parabola: Semen est verbum Dei. Qui autem secus viam sunt, ii sunt qui audiunt: deinde venit diabolus, et tollit verbum de corde eorum, ne credentes salvi fiant. Nam qui supra petram, qui cum audierint, cum gaudio suscipiunt verbum; et hi radices non habent, quia ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt. Quod autem in spinas cecidit, ii sunt qui audierunt, et a sollicitudinibus et divitiis et voluptatibus vitae euntes suffocantur, et non referunt fructum. Quod autem in bonam terram, ii sunt qui in corde bono et optimo audientes verbum retinent, et fructum afferunt in patientia. Nemo autem lucernam accendens, operit eam vase, aut subtus lectum ponit; sed supra candelabrum ponit, ut intrantes videant lumen⁸⁶.

Il vescovo di Milano, dunque, identifica nel seminatore il Cristo venuto nel mondo per annunciare la buona novella, nei semi caduti *secus viam* coloro che ascoltano ma non credono, in colui che calpesta il seme il diavolo. La figura dei semi morti tra le spine attira più a lungo l'attenzione del santo, il quale vi vede coloro che si affrettano nel mondo, gli avari e i carnali.

Molto simile al testo ambrosiano, l'omelia XV di Gregorio, la quale, dopo aver individuato nel seminatore Gesù Cristo, si sofferma sulle cause che rendono impossibile la vera comprensione della Parola di Dio dicendo:

⁸⁶ AMBROSIUS, *In Lucam*, p. 935.

Curate ne semen iuxta viam cadat, ne malignus spiritus veniat, et a memoria verbum tollat. Curate ne petrosa terra semen excipiat, et fructum boni operis sine perseverantiae radicibus mittat. [...] Petrosa ergo terra humorem non habuit, quae hoc quod germinaverat ad fructum perseverantiae non perduxit Multi namque verbum contra avaritiam audiunt, eamdem avaritiam detestantur, rerum rerum omnium contemptum laudant; sed mox ut viderit animus quod concupiscat, obliviscitur quod laudabat. Multi cum verbum contra luxuriam audiunt, pollutiones carnis non solum perpetrare non appetunt, sed etiam perpetratas erubescunt; sed mox ut carnis species eorum oculis apparet, sic mens ad desideria rapitur, ac si adhuc ab ea nihil sit contra haec eadem desideria deliberatum; et damnanda agit, quae quidquid egisse se meminit iam et ipsa damnavit. [...] Notandum vero est quod exponens Dominus dicit quia sollicitudines, et voluptates, et divitiarum suffocant verbum⁸⁷ [...]

Gregorio Magno, dunque, pur dedicando uno spazio maggiore ai motivi per cui l'ascolto dell'annuncio evangelico non porta alla salvezza alcune categorie di uomini, limita l'esemplificazione alla sola interpretazione della terra pietrosa, in cui annovera però sia il caso degli avari sia quello dei lussuriosi, e riserva ad altri testi l'interpretazione degli altri elementi della narrazione⁸⁸. Egli inoltre, come Ambrogio, non presenta, all'interno di questo testo, la retribuzione prevista per coloro che invece sono rappresentati dalla buona terra della parabola, preferendo invece aggiungere un commento alla convivenza terrena di buoni e malvagi⁸⁹ che si può ritenere scaturita dall'accostamento del testo di Luca con quello parallelo di Matteo (Mtt. 13, 3 – 8), da cui però non trae qui anche la distinzione tra chi riceve la percentuale del frutto. Anche Beda, poi, fornisce un'esegesi basata sul senso morale della parabola e costruisce sia il Commento al Vangelo di Luca, sia l'omelia XXXV. Egli però non si sofferma su nessuno degli elementi negativi della semina, non introducendo nessun esempio a tal proposito, ma preferisce soffermarsi sul passaggio relativo alla retribuzione dei buoni

⁸⁷ GREGORIUS, XL *Homiliae*, p. 184 (si fa riferimento all'edizione del 1994).

⁸⁸ Per esempio l'interpretazione di *volucres* che viene poi ereditata dalla tradizione si trova, isolata, in GREGORIUS, *Moralium*, 1, p. 95 – 96.

⁸⁹ GREGORIUS, *Homiliae*, p. 186 : «*Terra autem bona fructum per patientiam reddit, quia videlicet nulla sunt bona quae agimus, si non aequanimiter etiam proximorum mala toleramus. Quanto enim quisque altius profecerit, tanto in hoc mundo invenit quod durius portet, quia cum a praesenti saeculo mentis nostrae dilectio deficit, ejusdem saeculi adversitas crescit. Hinc est enim quod plerosque cernimus et bona agere, et tamen sub gravi tribulationum fasce desudare. Terrena namque jam desideria fugiunt, et tamen flagellis durioribus fatigantur. Sed juxta vocem Domini fructum per patientiam reddunt, quia cum humiliter flagella suscipiunt, post flagella ad requiem sublimiter suscipiuntur. Sic uva calcibus tunditur, et in vini saporem liquatur. Sic oliva contusionibus expressa amurcam suam deserit, et in olei liquorem pinguescit. Sic per trituram areae a paleis grana separantur, et ad horreum purgata perveniunt. Quisquis ergo appetit plene vitia vincere, studeat humiliter purgationis suae flagella tolerare, ut tanto post ad judicem mundior veniat, quanto nunc ejus rubiginem ignis tribulationis purgat*»

fedeli, limitata, nel testo evangelico trattato, al solo centuplo. Per il Venerabile Beda godranno della piena ricompensa parimenti gli attivi e i contemplativi, in quanto entrambi sottoposti ai comandamenti, i primi in quanto tenuti all'amore verso il prossimo, i secondi a quello di Dio⁹⁰.

Questi elementi, semplici e piuttosto scarni, passarono, attraverso la Glossa Ordinaria, nei commenti bassomedievali, arrivando fino ai frati minori, i quali però, pur scegliendo quasi univocamente (l'unica eccezione è Bonaventura) il testo di Luca, vi inseriscono numerosi elementi tratti dall'esegesi della stessa parabola presente nel Vangelo di Matteo.

La patristica, infatti, sembra aver privilegiato quest'ultima versione del racconto del buon seminatore per la presenza di un numero maggiore di elementi da poter commentare nell'ultima parte del racconto.

Agostino, per esempio, dedica a questo passaggio un breve *sermo* sulla missione paolina tra i Gentili. Egli, come il seminatore che esce nel campo, non ha temuto che la propria predicazione cadesse in terreni non buoni, perché se non avesse seminato ovunque non avrebbe ottenuto neppure il frutto della terra buona. Agostino poi invita i propri ascoltatori ad essere terreno fertile per la grazia divina, in modo da fruttificare chi il trenta, chi il sessanta e chi il cento in attesa dell'arrivo dei mietitori⁹¹.

⁹⁰ BEDA, *In Marcum*, p. 484: *Fructum centuplum, fructum perfectum dicit. Nam denarius numerus pro perfectione semper accipitur, quia in decem praeceptis legis custodia continetur. Activa enim et contemplativa vita, simul in decalogi mandatis conjuncta est, quia in eo et amor Dei, et amor servari proximi iubetur. Amor quippe Dei, ad contemplativam, amor vero proximi pertinet ad activam. Denarius autem numerus per semetipsum multiplicatus, in centenarium surgit. Unde recte per centenarium magna perfectio designatur, sicut de illo qui sua pro Domino terrena relinquit, dicitur: Centuplum accipiet, et vitam aeternam possidebit Quia quisquis pro Dei nomine temporalia atque terrena contemnit, et hic perfectionem mentis recipit, ut jam ea non appetat quae contemnit, et in sequenti saeculo ad aeternam vitae gloriam pervenit. Terra ergo bona fructu centuplo fecundatur, quando cor docile virtutum spiritualium perfectione donatur.* (il testo è lo stesso contenuto anche nell'Omelia XXXV. cfr. BEDA, *Homilia XXXV*, p.)

⁹¹ *Semen Evangelii Gentibus transmissum. Hic autem accedit Paulus ille, et ad Gentes mittitur. Et non tacet hoc in commendando gratiam, quam praecipue proprieque suscepit. Ait enim in Scripturis suis, missum se esse praedicare Evangelium, ubi Christus non erat nominatus. Sed jam quia facta est illa messis, et omnes Judaei qui remanserunt ^{l(a)} 1Kb^l, messem attendamus quod nos sumus. Seminatum est enim ab Apostolis et Prophetis. Ipse Dominus seminavit. Ipse enim in Apostolis fuit, quia et ipse messuit Christus. Non enim illi aliquid sine illo: ille perfectus est sine illis. Ipse enim illis ait: Quia sine me nihil potestis facere (Id. XV, 5). Seminans ergo Christus jam in Gentibus quid dicit? Exiit seminans seminare. Ibi mittuntur messorum metere, hic exiit seminans seminare impiger. Quid enim pertimuit, quod aliud cecidit in viam, aliud in petrosa loca, aliud inter spinas? Si istas difficiles terras timeret, ad terram bonam non perveniret. Quid ad nos, quid nobis est jam de Judaeis disputare, et loqui de palea? Hoc solum ad nos, ne via simus, ne saxum, ne spinas, sed terra bona. Paratum cor nostrum, unde tricenum, unde sexagenum, unde millennum et centenum: illud minus est, et illud plus est; sed totum triticum est. Via non sit, ubi conculcatum semen a transeuntibus velut avis auferat inimicus. Saxum non sit, ubi modica terra statim facit germinare, quod non possit solem portare. Spinis non sint, cupiditates saeculi, sollicitudines vitae vitiosae (Mtt. XIII, 3-23). Quid enim pejus sollicitudine vitae, quae pervenire non permittit ad vitam? Quid miserius, quam curando vitam, amittere vitam? Quid infeliciter, quam timendo*

La ricchezza di possibilità date dalla versione di Matteo è ben visibile qualora si guardi ai *Commentarii in Matthaeum* di Rabano Mauro. Egli utilizza ampiamente l'accenno di Agostino e ricorda che, sebbene il primo seminatore sia stato Cristo, il quale seminò se stesso per l'umanità, dopo la resurrezione rese partecipi della propria missione anche gli uni dallo Spirito che, assunti all'interno della sinagoga, furono inviati ad evangelizzare i gentili:

Ipsae Dominus in sequentibus hanc parabolam exponens, semen esse verbum Dei, seminantem vero seipsum asseverat. Quod vero dicit, Ecce exiit qui seminat seminare, nobis quaerendum reliquit. Exiit ergo seminans ad seminandum. Quia Dominus de sinu Patris egrediens venit in mundum, ac verbum veritatis, quod apud Patrem vidit, humano generi vel per se ipsum, vel per eos quos instituit ipse seminavit. Juxta quod in ejus laudibus dicit Habacuc: Existi in salutem populi tui, ut salvos facias christos tuos, id est, eos quos unctione Spiritus tui consecrare, ac tui sancti nominis participes facere dignaris; vel certe exiit ad seminandum, cum post vocatam ad fidem suam partem synagogae electam, ad collectionem quoque gentium gratiae suae dona diffudit: quod ipsum etiam suo itinere designavit, cum post praedicationem domi habitam ad mare exiit. Denique in domo praedicans quosdam ob blasphemiae suae scelus irremissibile deseruit, quosdam ob devotionem pietatis matrem suam appellavit et fratres: quod differentiam manifeste Judaeae gentis exprimit. In qua multi Domino rebelles, nonnulli sunt divina adoptione condigni⁹²

L'erudito di Fulda, poi, riprende le interpretazioni morali già viste anche per i commenti a Luca, sfruttando solamente alla fine della parabola le possibilità offerte dalla presenza della triplice divisione dei buoni fedeli⁹³. Per l'abate coloro che fruttificano il trenta sono gli eletti che hanno fede nella Trinità, coloro che danno il sessanta sono le anime che si dedicano alle buone azioni, mentre il centuplo è riservato a coloro che aspirano al regno dei cieli già in questa terra⁹⁴.

mortem, cadere in mortem? Exstirpentur spinae, paretur ager, suscipiantur semina, perveniatur ad messem, horreum desideretur, non ignis timeatur. (AUGUSTINUS, *Sermones*, col. 607)

⁹² HRABANUS, *Expositio*, p. 376.

⁹³ L'interpretazione del 100, del 60 e del 30 è tradizionale. Ne scrivono già sia Ambrogio, nel *De virginitate* e nell'*Expositio Evangelii Secundum Lucam* (p. 183), sia Girolamo, si veda per esempio l'*Epistola* LVIII. (p. (Per una trattazione completa dell'interpretazione patristica delle identificazioni cfr. PASQUARELLI, *Il triplice frutto*, p. 21 - 65). Nel caso di Rabano però essa è utilizzata nel suo contesto evangelico e non in modo isolato.

⁹⁴ HRABANUS, *Expositio*, p. 379 : «*Fructificat autem et facit unum triginta, et unum sexaginta, et unum centum: triginta videlicet, cum fidem sanctae Trinitatis electorum cordibus insinuat; sexaginta, cum perfectionem docet bonae operationis: nam quia in senario numero mundi ornatus expletus est, recte per*

L'esegesi presente in Rabano Mauro, resta sostanzialmente invariata fino al XII secolo. Ancora Zaccaria di Besançon († 1155)⁹⁵, per esempio, limita la propria esposizione ad un'interpretazione volta a porre in rapporto immediato il messaggio evangelico con la recezione da parte dell'anima fedele.

Nel XII secolo, però, si ha un'innovazione importante. In questo periodo comincia infatti a farsi strada all'interno di alcuni scritti teologici un'esegesi basata sull'idea di seminatore nel senso di predicatore, mediatore tra i misteri della Patria Celeste e il semplice fedele⁹⁶. Questo tipo di esegesi in realtà deriva con tutta probabilità dalla nuova tendenza ad accomunare i diversi sensi di un medesimo termine anche al di fuori di un commento continuato legato alla sola occasione evangelica. Essa è infatti tradizionale all'interno dei testi riguardanti non l'*Exiit qui seminat* bensì il *Simile est regnum caelorum homini qui seminavit bonum semen in agro suo* (Mtt. 13, 25), in cui la presenza stessa dell'elemento della zizzania che infesta il grano ha permesso di creare un discorso relativo all'annuncio della retta fede nonostante la presenza di idee o dottrine eterodosse. Continuando la breve carrellata di esempi sulla parabola evangelica proposta, e sempre senza pretesa di completezza, si può notare che già Raoul Ardente (attivo intorno al 1101) nella propria omelia per la domenica di Sessagesima dice:

*. Est igitur, ut ipse ait, semen verbum Dei, ager mundus, seminator Christus, qui de sinu Patris exiit, ut semen verbum Dei hoc in mundo seminaret, et etiam quilibet praedicator, qui secundum suum modulum de secreto contemplationis suae ad erudiendum homines debet exire. Sed hominum, quibus semen verbum Dei proponitur, multae species sunt*⁹⁷

In questo testo, inoltre, si ha una divisione dei fedeli non più solamente dal punto di vista della predisposizione interna dell'animo: per l'Ardente la morte del seme viene per lo più da un'eccessivo attaccamento alle cose del mondo, che si concretizzano nella lussuria, nell'avarizia, nella vanagloria e nella cupidigia, elenco ripetuto ben due volte, per il *secus viam* e per *spinae*.

La stessa terra fertile aggiunge al suo significato di anima fedele, venendo inserita all'interno di una trattazione complessiva della parabola la connotazione sociale

hunc bona operatio designatur; centum cum in universis quae agimus, quaerenda nobis in regno coelesti praemia demonstrat».

⁹⁵ ZACHARIAS CHRYSOPOLITANUS, *Unum ex quatuor*, col. 224 – 225.

⁹⁶ L'interpretazione viene inserita anche nella GLOSSA ORDINARIA, Mtt. 13, 4 e si ritrova anche in INNOCENTIUS III, *De sacro altaris*, col. 882.

⁹⁷ RADULFUS ARDENS, *Homilia XXIX*, col. 1768.

tradizionale utilizzata usualmente in passaggi isolati dal loro contesto evangelico. Gli ordini sociali di coniugati (30%), vedovi (60%) e vergini (100%) sono così utili per introdurre una serie di ammonimenti morali divisi per categoria e che permettono di essere buoni membri della propria categoria, in quanto, per l'autore, è meglio essere un buon coniugato piuttosto che un cattivo vergine⁹⁸.

Quest'interpretazione morale, passata attraverso la Glossa ai predicatori e ai teologi dei secoli successivi, si dimostra presto la più efficace per la predicazione grazie alla facile individuazione dei concetti esposti e alla loro semplice memorizzazione, passando in tal modo anche all'interno delle raccolte di sermoni minoritici.

I testi per la domenica di Sessagesima, basati sulla pericope tratta da Lc, 8, 5, trovano nei sermonari dei frati minori un'esposizione piuttosto varia, poiché non tutte le sette raccolte che trattano la festività scelgono di commentare per intero il brano evangelico: Gilberto, per esempio, si sofferma solamente sul seminatore, mentre Bonaventura, scegliendo di partire dal versetto 15 (*Quod autem in bonam terram, hi sunt qui in corde bono et optimo audientes*), preferisce condurre il proprio testo su un argomento morale quale la preparazione alla penitenza⁹⁹ condotto sull'immagine isolata della buona terra.

3.1) Antonio

Dei cinque autori rimasti, i quali seguono il senso allegorico della parabola letta e si concentrano per lo più sull'identificazione dei singoli membri che la compongono, certamente il testo che presenta un'immagine più completa del campo e delle sue parti è quello di Antonio di Padova¹⁰⁰.

Il frate lusitano, attraverso un complesso sistema di concordanza liturgica, esplicita ogni elemento della parabola grazie agli elementi contenuti nella descrizione delle parti dell'arca da parte di Noè¹⁰¹ secondo il capitolo sesto della Genesi.

Attingendo abbondantemente le proprie osservazioni dalla Glossa per il commento al Vangelo¹⁰², il testo di Antonio dà l'impressione di essere scritto più per ammonire i peccatori che per educare i giusti.

⁹⁸ RADULFUS ARDENS, *Homilia XXIX*, col. 1770.

⁹⁹ BONAVENTURA, *Sermones*, p. 208 – 226.

¹⁰⁰ *Sermones*, 1, p. 25 – 37.

¹⁰¹ Il ruolo di quest'immagine nella tradizione patristica è analizzato in modo approfondito da RAHNER, *I simboli della Chiesa*, p. 865 – 938.

¹⁰² Antonio sembra invece aver limitato all'ultima clausola del sermone l'utilizzo dei due trattatelli di Ugo di San Vittore su questa materia: *De Arca Noe* e *Libellus de Arca Noe*. Una breve presentazione del *De*

La ricchezza dell'esposizione antoniana è preannunciata già all'inizio del *sermo*, subito dopo il lungo prologo¹⁰³ costruito su Is. 32, 20, *Beati, qui seminatis*. Il testo antoniano infatti annuncia l'intenzione di interpretare i singoli termini della prima parte della parabola secondo uno schema in cui sono comprese le categorie sociali individuate attraverso il peccato che le contraddistingue:

*“Seminator est Christus vel praedicator ipsius; semen, verbum Dei”; via, luxuriosi; petra, falsi religiosi; spinae, avari et usurarii; bona terra, poenitentes et iusti. Et hoc quod sit verum auctoritatibus approbemus*¹⁰⁴.

Il frate attinge dunque la prima parte delle interpretazioni dalla Glossa, che accoglie entrambe le definizioni provenienti dalla tradizione, ma ne annuncia poi di diverse. In particolar modo colpisce l'inserimento, tra i lussuriosi e gli avari, della categoria sociale dei falsi religiosi, le cui mancanze sembrano così costituire un vero e proprio peccato ben definibile. A questi fa da contraltare, tra i virtuosi, lo status dei penitenti, la cui introduzione massiccia nell'opera antoniana e poi in tutta la sermonistica minoritica è certamente segno della nuova importanza attribuita a questa categoria di persone religiose.

L'intreccio tra i due testi utilizzati per la concordanza nel sermone antoniano è molto forte e difficilmente si potrebbero isolare i dati relativi all'una o all'altra similitudine.

Procedendo in parallelo con le due immagini, dunque, Antonio fornisce una descrizione allegorica della missione del Cristo incarnato, in cui vengono messi particolarmente in evidenza i momenti della predicazione, ricondotta ad una messaggio penitenziale ed escatologico, della passione e della chiamata degli apostoli, a cui, si ricorda, viene promesso il centuplo.

Anche la figura di Noè viene interpretata solamente secondo il senso del Cristo, ma la sua incarnazione non è più vista nella prospettiva di una salvezza generale, come invece ancora si dice nel passo precedente, bensì è finalizzata alla costruzione della sua Chiesa, l'arca, in cui trovano posto i santi, i puri e i perfetti divisi nei tre ordini di prelati, continenti e coniugati, cioè Noè, Daniele e Giobbe¹⁰⁵. La combinazione dei due passi

Arca Noe all'interno del complesso dell'opera di Ugo di San Vittore è stata proposta in SMALLEY, *Lo studio*, p. 172 – 173, ripresa e ampliata poi da DE LUBAC, *Esegesi medievale*, 3, p. 431 – 445.

¹⁰³ Sul prologo consonante in Antonio, cfr. *supra* cap. 1, p. 78.

¹⁰⁴ *Sermones*, 1, p. 27.

¹⁰⁵ Sull'evoluzione di questa tripartizione si veda OEXLE, *Tria genera hominum*, in particolare p. 491.

quindi, permette ad Antonio di concludere che il Cristo ebbe una duplice missione sulla terra: quella di seminare la propria parola in tutto il campo del mondo e quella di edificare l'arca della propria Chiesa, a cui i giusti affluiscono uscendo dal campo.

Non si ha all'interno del sermone un richiamo all'interpretazione *seminator-praedicator*, ma nel momento in cui viene introdotta l'esegesi del termine *semen*, l'identificazione e l'abbandono della prospettiva cristologica è dato per scontato, in quanto il predicatore è chiamato direttamente in causa (*o praedicator*¹⁰⁶) nell'annuncio della parola divina. Quest'ultima, pur restando il significato ultimo di *semen*, richiede per l'autore un intervento che le permetta di giungere ai cuori dei fedeli, e introduce, attraverso l'interpretazione di Eccle. 11, 6, l'idea di seme come predicazione efficace. Il frutto stesso generato dal seme ora non è più la conoscenza delle cose divine, bensì un sentimento di contrizione che porta il peccatore alla confessione delle proprie colpe, secondo un principio, sotteso a tutta l'opera antoniana, per cui la predicazione è destinata a preparare tale sacramento.

Il duplice significato attribuito alla semina permette ad Antonio di sviluppare il resto del proprio sermone attraverso un rimando continuo all'atteggiamento sia interiore sia esteriore di coloro che ricevono l'annuncio evangelico.

I malvagi, rappresentati dal ciglio della strada, dalla terra rocciosa e dalle spine, sono identificati con lussuriosi, falsi religiosi (accusati di superbia e cupidigia, e colpevoli della decadenza morale dei fedeli ad essi affidati) e avari (identificati con i rettili): in essi la Parola di Dio, anche se predicata incessantemente è calpestata e mangiata dagli uccelli, lasciata seccare, soffocata.

Nello svolgimento parallelo del commento alla Genesi, questi tre generi di peccatori occupano le stanze più vicine alle acque esterne: *stercoraria*, *apothecaria* e degli animali feroci¹⁰⁷. Lussuriosi e religiosi superbi, dunque, sono resi estranei a se stessi dall'eccessivo amore per il mondo e per questo destinati all'espulsione dalla Chiesa, come i rifiuti e i viveri consumati.

Queste due categorie di peccatori sono dunque poste già sotto l'acqua, cioè tra i dannati: esse entrano nell'arca, ma sono relegate nelle stanze più basse di essa e in quanto tali

¹⁰⁶ *Sermones*, 1, p. 29.

¹⁰⁷ Antonio si discosta dalla Glossa e dalla tradizione patristica ponendo la camera degli animali feroci tra quelle più basse. Nella Glossa (cfr. *Biblia Latina*, Gn. 6), invece, si trova che essi fanno parte delle *superiores mansiones*, sebbene siano riservate ai rettili: la divisione della tradizione lì contenuta, infatti, segue una netta distinzione tra esseri viventi e non, mentre Antonio distingue tra buoni e malvagi.

non degne di contenere esseri da salvare¹⁰⁸. Una posizione a parte, però, è dedicata agli avari, inseriti in una camera che, posta sul livello dell'acqua può in ogni momento essere sommersa. Per Antonio infatti gli avari ricevono, attraverso la penitenza stimolata dalla predicazione, la possibilità di redimersi e in qualche caso possono anche sopraelevarsi e giungere alla salvezza nel momento in cui decidono di lasciare le proprie ricchezze. Costruendo in questo modo il proprio discorso, il frate pone un ulteriore accento sulle colpe degli avari, accusati di cattiva volontà e di ipocrisia, e li descrive come più colpevoli di coloro che non sono più padroni di sé. Egli indulgia a lungo sulle loro caratteristiche ferine, concludendo questa rassegna con l'amara constatazione per cui:

*Et, ut ipsam valeant agere, illic, id est per medium ipsorum, naves, idest praedicatores Ecclesiae, debent pertransire et semen verbi Dei seminare. Sed, peccatis nostris exigentibus, spinae divitiarum et ferovia animalia usurarum suffocant verbum tam assidue seminatum, et ideo poenitentiae non faciunt fructum*¹⁰⁹.

Passando ai salvati, poi, identificati con la terra buona, il frate portoghese adotta la distinzione tra coloro che ricevono il 30, il 60 e il 100 propria dell'esegesi tradizionale relativa al Vangelo di Matteo, la cui relativa pericope viene utilizzata a completamento di quella tratta da Luca. L'adozione del passo più lungo relativo ai fedeli trova la sua giustificazione nel tentativo di mantenere la perfetta corrispondenza tra le due similitudini utilizzate: mancano infatti due scomparti per completare l'arca, e Antonio li fa coincidere con la triplice remunerazione, assente nel Vangelo del giorno.

Il primo scomparto è assegnato agli animali domestici, che nella similitudine del campo sono coloro che fruttificano al trenta per cento, cioè i giusti e i penitenti, il secondo contiene invece gli uomini e gli uccelli, figure degli attivi e dei contemplativi. Se il rapporto tra questi ultimi due stati è coerente con la tradizione, si deve riconoscere come frutto di interpretazione nuova l'inserimento dell'identificazione del trenta con una categoria diversa da quella dei coniugati o dei laici.

¹⁰⁸ Si veda a tal proposito HUGO DE SANCTO VICTORE, *De archa Noe*, p. 19: «Et verisimile qest quod due ille inferiores mansiones natante archa deorsum intra aquas premeruntur, tertia vero, in qua animalia erant que spiramento aperti aeris equerunt, prima super aquas emineret, ita ut foris accurreret, et secundum hunc modum fortassis dictum est: "Pones ostium deorsum" Vel "deorsum" ideo, quia in quacunque mansione poneretur, deorsum ponendum erat, ut area intrantium pedes exciperet.»

¹⁰⁹ *Sermones*, I, p. 35.

Pur non arrivando a voler identificare i penitenti dei sermoni antoniani con i frati minori o in genere mendicanti, come invece proposto da Figueredo Frias¹¹⁰, credo che Antonio qui intenda richiamare l'attenzione su quei gruppi di laici che si legavano a qualche ordine religioso per potersi dedicare alla penitenza e al servizio del prossimo. Anche il testo addotto dallo studioso portoghese a giustificazione della propria ipotesi, il sermone *In purificatione beatae Mariae Virginis*, non sembra riferirsi necessariamente alla realtà dell'Ordine¹¹¹, mentre sembra elencare i compiti previsti già dalla fine del XII secolo per i membri delle confraternite laicali.

La sostituzione, nella trattazione principale del sermone, dello status dei coniugati con quello, ormai interno ad un orizzonte tutto ecclesiastico, dei penitenti, è significativo della nuova importanza attribuita a questi ultimi e dell'identificazione, almeno nella prospettiva antoniana, del grado più basso e più ampio, nell'*Ecclesia* militante non più con il laicato in genere, ma con una specifica categoria di *viri religiosi*. In effetti, la parola *laicus*, così come coniugati, compare raramente nell'opera antoniana e non figura quasi mai all'interno delle gerarchizzazioni degli stati di perfezione. Una delle poche eccezioni a questa norma è presente proprio nel sermone per la domenica *in Sexagesima*, in cui Antonio riporta la citazione della Glossa su Giobbe 1, 1, cioè identifica le tre persone di Noè, Daniele e Giobbe con gli ordini dei prelati, dei continenti e dei coniugati¹¹².

La chiusura del sermone in Sessagesima è in realtà lo spunto per un breve sermone, più tradizionale del precedente, in cui Antonio sintetizza le tradizionali identificazioni della triplice remunerazione. Egli non sceglie qui un'interpretazione piuttosto che un'altra e propone un mosaico di citazioni tratte dalla Glossa marginale sul Genesi, a cui egli intercala l'attribuzione del frutto di Matteo. Secondo quanto ricavato dalla propria

¹¹⁰ FIGUEREDO FRIAS, *Lettura ermeneutica*, p. 68.

¹¹¹ *Sermones*, II, p. 127 – 140, si veda p. 138 – 129 Per la descrizione dei compiti dei penitenti si veda MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis*, p.283 – 304.

¹¹² Il termine coniugati viene ripetuto solamente altre quattro volte nel corso dell'opera, usualmente in rapporto alla similitudine dei tre letti, in cui trovano posto i vergini, i continenti e i coniugati. (oltre al sermone preso in esame, si tratta del sermone XIX *post Pentecosten*, *Sermones*, 2, p. 311, in cui si parla addirittura di tre letti; quello per la Prima domenica *post octavam Epiphaniae*, *Sermones*, 2, p. 581. Nel sermo per la domenica successiva, in cui si trova ben due volte, invece, coniugati indica quei penitenti che non sono *in religione*, vd. *Sermones*, 2, p.590 – 591) Altrove egli dice che la Chiesa è formata da religiosi, prelati, sudditi e coniugati, nelle interpretazioni di Mosè, Aronne, Nadab e Abiu, ma anche in questo caso egli si sofferma più sui compiti dei *subditi* che su quelli dei coniugati, che sembrano così essere solamente citati, aggiungendo per di più una figura, quella di Abiu, estranea alla triade classica, in cui Nadab indica i laici (*Sermones*, 1, p. 92. *Dominica II in Quadragesima*).

In Antonio inoltre il termine "laico", presente con ventitre occorrenze, ha usualmente senso negativo (unica eccezione nel sermone per l'Annunciazione della Beata Vergine, *Sermones*, 2, p. 115) poiché indica una categoria sociale che viene corrotta dal secolo.

auctoritas, dunque, Antonio dichiara che nell'arca della Chiesa gli animali miti sono i fedeli coniugati che si dedicano alle opere di penitenza a cui è destinato il trenta, gli uomini invece sono i continenti e gli attivi, i quali si espongono ai pericoli del mondo per predicare, con le parole e con l'esempio, la Parola di Dio, e ottengono per questo il sessanta, e infine gli uccelli sono i vergini e i contemplativi, che grazie alla propria purezza giungono a contemplare la gloria della Trinità, senza riuscire però ad esprimerlo agli altri né a comprenderlo in sé, questi avranno il cento.

3.2) Luca da Bitonto

Più tradizionale del sermone antoniano è certamente il primo dei due testi composti sul versetto Lc. 8, 5 da Luca da Bitonto.

Egli si sofferma in modo particolare sulla figura del Cristo seminatore, di cui sottolinea l'*humilitas*, il *labor* e la *largitas* nella sua vita e nella propria predicazione, per compiere la quale egli chiama a è, in tutta la storia della Chiesa, diversi aiutanti: durante la propria vita egli si fece aiutare dagli Apostoli, i quali, raffigurati dai buoi che trascinano l'aratro, furono inviati a due a due nel mondo per evangelizzare i poveri. Durante la storia del mondo, però, dice l'Apulo, furono molti i seminatori: non solo la Trinità, ma anche gli angeli, i profeti, gli apostoli stessi, i martiri, i confessori e le vergini, a cui oggi si affiancano i predicatori.

Come Antonio, e, lo si vedrà procedendo nell'analisi, la maggior parte dei predicatori francescani, anche Luca non esita ad attribuire a tre precise categorie di vizi le caratteristiche determinate dalla terra *secus viam*, *super petras* e *inter spinas*.

Per l'Apulo infatti, il seme muore se cade lungo la strada, come la parola portata dalla predicazione, perisce se incontra il cuore dei lussuriosi, in quanto troppo assorbiti dal mondo e dalle tentazioni diaboliche. Ancora, se seminato tra le pietre il buon seme non dà frutto, come la parola che non riesce a scalfire il cuore dei superbi, indurito dal peccato, mentre quello che cade tra le spine, cioè nel cuore degli avari, è soffocato dalle cure temporali.

Proprio quest'ultimo vizio, a differenza di quanto incontrato in Antonio, nel sermone del Bitontino diventa il simbolo stesso dei cattivi chierici e religiosi, i quali, con il loro cattivo esempio, sono causa di perdizione anche per i laici. Dice infatti l'Apulo:

*Nec mirum si sollicitudo temporalium suffocent verbum Dei in laycis, cum ita suffocaverit illud in clericis et in religiosis. Unde conqueritur Deus Is. XXXII (): Super humum populi, id est super corda clericorum et religiosorum que sunt mihi populus peculiaris spine et vepres ascendent quanto magis super omnes domos gaudii cunctis exaltandis, idest super corde laycorum. Mich. IX (): Quod optimus est in eis quasi palliurus qui habet spinas curvas et trahit lanam ab ovibus et qui rectus quasi spina de sepe que non sinit hominem in vineam vel in ortum intrare.*¹¹³

Il cattivo esempio degli uomini di Chiesa, dunque, si esplicita per l'Apulo in un eccessivo attaccamento ai beni del mondo ed essi ne sono ancor più colpevoli in quanto popolo privilegiato da Dio, secondo quanto si ricava dalla citazione di Isaia. I laici, per contro, posti in un piano di sudditanza, o meglio di dipendenza spirituale, sono riconosciuti quasi meno colpevoli degli altri due ordini, in quanto più soggetti al peccato per il loro stesso status inferiore, anche se tutti e tre gli stati di vita sono accomunati dalla malvagità della propria anima.

Infine Luca giunge a parlare della parte di semi che cade sulla terra fertile. Anche questo sermone costruisce questa sezione sulla concordanza con il testo di Matteo, da cui si ricavano gli elementi del trenta e del sessanta. Luca, però, non porta il proprio discorso a identificare in ogni seme una categoria sociale o ecclesiastica attraverso il triplice merito. Egli, infatti, aveva già ricordato, all'inizio del sermone che il sessanta, ricavato non dalla lettura ma dalla denominazione stessa della domenica (*in sexagesima*), era destinato ai vedovi e non ritiene probabilmente utile riprendere quest'esegesi:

*Sexagenarius autem numerus fiet ex denario sexies in se ducto et competit viduis. Denarius est numerus preceptorum. Senarius numerus laborum et significat laborem animarum viduarum anticristo, quia in hoc laborant ut per complectionem decalogi veniant operare et in fine vite, quasi terminato tempore sexagesime ad eternam requiem vocate mereamur audire: Venite benedicti patris, sicut in quarta feria Pasce cantatur in offertorio misse*¹¹⁴

La fine del testo, invece, si limita a riconoscere nella perfezione delle virtù il centuplo, nella purezza del cuore il trentesimo e nelle buone opere il sessantesimo, identificando

¹¹³ App. 1, p. 53.

¹¹⁴ App. 1, p. 53.

esplicitamente solamente il primo di questi meriti ai contemplativi¹¹⁵, infatti non ritengo sia una forzatura vedere nella categoria del trenta gli *incipientes*, non limitati qui ai soli penitenti, in quanto essi non sono caratterizzati dalla propria attitudine alla contrizione, bensì dall'odio per il male e dal desiderio del bene:

*Tricesimum in puritate cordis, ut habeat in rationali cognitionem veritatis, in concupiscibili appetitus boni, in irascibili detestationem mali. Unde Is. III (3, 10): Dicite iusto quam bene, quam fructum adinventionum suarum comedet*¹¹⁶

La categoria dei *penitentes*, assenti in questo testo, torna in quello successivo¹¹⁷, dove prende il posto del seminatore, il quale sparge le proprie lacrime uscendo dal mondo e dalle sue tentazioni e offrendo a Dio pensieri, parole e opere, in particolare le elemosine, in vista del bene ultimo. Il ruolo di questo stato di vita viene così esaltato da Luca ancor più che in Antonio, prendendo il posto non tanto di Cristo, quanto dell'anima, ulteriore possibile interpretazione, morale, del termine "seminator", e facendo dunque del penitente il modello positivo per ogni fedele, soprattutto in rapporto a coloro che invece sono sterili nelle proprie azioni: i lussuriosi, i cupidi e i vanitosi, trattati qui solo di sfuggita.

Nonostante l'inedita importanza del penitente nel testo, Luca è avveduto nel non attribuire ad esso il centesimo frutto, evitando dunque di attribuirgli una perfezione riservata ai religiosi. Il sermone dunque, pur ricordando la terra buona, non cita letteralmente il Vangelo di Luca, e tantomeno accosta ad esso la conclusione del brano di Matteo, limitandosi a richiamare alla mente di chi si dedica alla penitenza le promesse espresse dalla Lettera ai Galati: *caritas, gaudium, pax, patientia, longanimitas, bonitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*.

¹¹⁵ App. 1, p. 57: "Centesimum in studio contemplationis".

¹¹⁶ App. 1, p. 57.

¹¹⁷ App. 1, p. 58 – 60.

3.3) Sovramonte

Se Luca non sembra interessato, nei due sermoni per la Sessagesima, a utilizzare la parabola evangelica per spiegare l'emergere del ruolo del predicatore come mediatore tra il Vangelo e il fedele, Sovramonte da Varese amplia gli spunti offerti da Antonio da Padova e imposta il proprio discorso principalmente sui compiti e le qualità di questa figura.

Il sermone, infatti, identifica il seminatore in Dio Padre e nel predicatore e, sulla base di queste due identificazioni crea due divisioni principali: la prima, volta ad esaltare il ruolo centrale di Cristo nella storia del mondo, la seconda, dedicata all'azione del predicatore nel mondo.

Sovramonte non inserisce questa trattazione all'interno del racconto annunciato dal thema, ma ricava gli elementi necessari al proprio racconto dalla parabola successiva, contenuta nello stesso capitolo di Luca e letta nello stesso giorno durante la messa.

Grazie a questo espediente, il frate può costruire il proprio sermone non sul rapporto tra chi porta la parola e chi l'accoglie, ma sulle caratteristiche del predicatore. Sovramonte, infatti, impegnato probabilmente in una predicazione ai laici, o comunque ad un pubblico dalle esigenze e culture diverse, esordisce questa seconda *divisio* dicendo:

*Secundus seminator est predicator quia sicut seminator considerat terram quo semine indigeat, sic predicator discrete debet considerare auditorum capacitatem. Unde I Cor. II b(2, 6): Sapientiam inter perfectos. Item I Cor. III a(3, 1): Tamquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi non escam. Hic seminator debet exire a mundo, id est a mundanitate et a carcere id est a carnalibus desideriis et ut brevius loquar ab omni peccato ut sic digne possit seminare semen verbi Dei.*¹¹⁸

Il predicatore, per essere degno del proprio compito, deve, secondo Sovramonte, avere come scopo ultimo la propria penitenza, necessaria per poter distinguere nel mondo la paglia dal grano, cioè il momento in cui egli deve parlare per glorificare Dio e quelli in cui invece egli è tentato ad esibirsi per semplice vanagloria, per cupidigia o, ancora, per mostrare la propria scienza attraverso oscure dottrine e interpretazioni¹¹⁹.

¹¹⁸ App. 2, sermo 7.

¹¹⁹ App. 2, sermo 7: «Tercio debet purgari a confusione et obscura interpretatione. Unde Eccli. III e(4, 28): *Non abscondas sapientiam in decore eius*, id est non abscondas decorem sapientie tue obscure

In questo sermone, le figure delle spine e delle pietre, a cui Sovramonte restringe il proprio discorso, tornano ad essere in un primo momento gli atteggiamenti interni degli ascoltatori malvagi e duri di cuore. Solamente in un secondo momento le spine vengono riprese per designare, esse sole, le ricchezze, le sollecitudini temporali e i peccati in genere, i quali pungono e soffocano la coscienza via via che il peccatore si avvicina alla morte senza aver fatto penitenza.

Passando rapidamente, quasi facendo una carrellata degli elementi della parabola del seminatore, alla terra fruttifera, Sovramonte dimostra di conoscere ciò che Antonio aveva scritto sui penitenti proprio nel sermone *in Sexagesima*, riportando letteralmente un brano, peraltro piuttosto lungo, di quel testo¹²⁰. Egli però lascia cadere le possibilità interpretative sfruttate anche dal suo santo confratello, desideroso invece di continuare il proprio discorso, peraltro molto tradizionale, sul piano della disposizione d'animo di colui che coglie la parola di Dio e la coltiva dentro di sé.

Il frate lombardo, dunque, si rivela più legato all'esegesi biblica di derivazione patristica rispetto ai suoi due più noti confratelli, ma l'inserimento del predicatore, peraltro non semplicemente accennata ma resa strutturalmente portante per la sezione maggiore del discorso, illumina di una nuova luce proprio quegli elementi altrimenti privi di interesse. Per i Padri, infatti, gli ascoltatori erano coloro che si mettevano in rapporto con la Parola di Dio in modo diretto: coloro che ricevevano da Cristo il suo messaggio; Sovramonte, invece, ricorda che l'atteggiamento positivo o negativo di fronte alla diffusione della parola evangelica si ha nel momento in cui si ascolti un predicatore, purché questo lo faccia in modo efficace e per educare il proprio pubblico.

3.4) Giovanni de la Rochelle

Il lungo sermone dedicato da Giovanni de la Rochelle al *Simile est regnum celorum*, già analizzato nella sua struttura complessiva nel precedente capitolo, si fonda sulla proliferazione dei significati attribuiti ad ogni termine della *similitudo*, secondo la consueta tecnica di composizione utilizzata dal frate francese, il quale riunisce attraverso di essa tutti i principali significati attribuiti dalla tradizione ad ogni termine, il cui collegamento dà però per forma ad un discorso nuovo.

interpretando. *Decor enim sapientie est facilis et aperta doctrina. Unde Prv. V a (15, 2): Lingua sapientum ornat scientiam, scilicet aperte interpretando sive predicando».*

¹²⁰ RIGON, *Dal libro*, p. 78.

Nel testo del Rupellense viene dapprima presentato il significato del termine *seminator*, a cui vengono attribuiti cinque significati: *Pater, Filius, Spiritus, praedicator* e *iustus*¹²¹, ognuno dei quali viene, mano a mano messo in relazione con il termine *semen*.

Al fine della visione ecclesiologica contenuta nel sermone del *magister* parigino, concentriamoci sulla *divisio* dedicata al predicatore, il quale, si dice, semina il *verbum Dei* nel campo della Chiesa possedendo egli stesso una serie di qualità necessarie allo svolgimento del proprio dovere: *bona vita, auctoritas, bona intentio* e *scientia*. Se è comune tra i frati minori l'esortazione affinché chi predica lo faccia *ore et exemplo*, è interessante, in quanto derivato probabilmente da una necessità di legittimazione, il fatto che venga qui sottolineata la necessità di avere un'autorità riconosciuta per poter parlare in pubblico e che questa venga accostata sia alla scienza, cioè allo studio della Bibbia, sia, ancora, alla confessione, attraverso le parole:

*Auctoritas vero ostenditur cum dicitur qui seminat, qui scilicet habeat auctoritatem seminandi, id est predicandi. Io. IV(4, 36): Qui metit mercedem accipit et simul gaudet qui seminat et qui metit. Qui seminat est predicator, qui metit est confessor et bonum propositum quod seminatur in predicatione. Metitur in ipsa confessione. De hac auctoritate dicitur Rm. X (10, 15): Quomodo predicabunt nisi mittantur*¹²²

Il sermone in Sessagesima rivela la propria appartenenza alle prime fasi della storia della predicazione francescana anche quando si sofferma sull'elenco dei semi sparsi nel campo del mondo nella stessa divisione: nessun accenno ad un insegnamento dottrinale superiore ai semplici insegnamenti di fede (*credendorum*), all'ammonimento contro i peccati e all'esortazione penitenziale¹²³, a seconda del pubblico a cui ci si rivolge.

¹²¹ App. 4, p. 24.

¹²² App. 4, p. 25.

¹²³ App. 4, p. 27: «Primum semen est fidei sive credendorum, et illud significatur etiam per granum sinapis, quod accipiens homo seminavit in agro. Per sinapim enim quod est granum parvum et virtute maximum, sciunt dicunt sancti significatur fervor fidei. Is. XXIV: *Germinabit Israel et implebunt faciem orbis semine*, id est religione fidei christiane. Secundum semen timoris sive vitandorum, de quo Eccli. X (10, 23): *Semen hominum honorabile quod timet Dominum*, et Is. XXXII (3, 20): *Beati qui seminatis super aquas immittentes pedem bovis et asini, aque multe populi multi*. XVI Apc. Super omnes aquas seminat qui omnibus populis absque acceptione personarum predicat. Bos litteratus simplex, et asinus simplex quicumque Is. I (1, 3): *Cognovit bos possessorem suum et asinus presepe Domini sui*. Pedes bovis et asini affectus simplicis et litterati quos predicator nectit et ligati timore iudicii Dei ne moveantur

La seconda *divisio*, in cui si considera il seme in sé, segue la tripartizione dettata dal vangelo di Luca, e applica anch'esso, ai tre stati di difetto (*secus viam, super petras e inter spinas*), le categorie dei peccatori: *carnales, superbi, cupidi et divites*, divenute già, sembra, patrimonio comune a tutta la predicazione minoritica grazie all'eredità culturale del secolo precedente.

Il seme che cade nella buona terra, invece, è in questo testo la coscienza dell'uomo giusto, nel suo triplice stato di *penitens, proficiens e perfectus*. Tra i tre, è lo *status proficientium* ad attirare di più l'attenzione dello studioso, in quanto essi, cioè coloro che ricevono il sessanta per cento del raccolto, costituiscono un gruppo contenente tre diverse categorie di ecclesiastici, nell'ordine: gli attivi, i religiosi e i prelati, posti appena al di sotto dei *perfecti*, cioè dei *legentes* e dei contemplativi (che invece ricevono il cento), ma al di sopra dei religiosi:

Profectus vero quantum ad effectum est in fructum bone operationis que designatur per ficum et malogenerata et oliveta. Ficus designat fructum activorum secundum quod designatur XIII Lc. (13, 7) in parabola: Ecce anni tres ex quo venio querens fructum in ficulneam et non invenio succide. Ergo illam quod terribile contra occiosos operarios in statu active vite. Iud. IX (9, 10): Excusat se activa anima cum vocatur ad prelationem, et ei dicitur: veni et super nos regnum accipe. Numquid possum deserere dulcedinem meam ut inter cetera signa promovear. Malo generatum vero designat fructum religiosorum qui sunt velud genera congregata sub uno cortice et sub una religione, Cant. IV (4, 13): Emissiones tue paradus malorum punicorum cum pomorum fructibus. Olivetum vero designat fructum prelatorum in quorum persona dicit Ps. (51, 10): Ego sicut oliva fructificam in domo Dei¹²⁴

In questo caso Giovanni sembra più vicino alle posizioni che, pochi anni dopo la sua morte, verranno utilizzate contro i frati minori, assimilati proprio ai religiosi e, a causa della loro posizione nella gerarchia ecclesiastica, contestati nelle loro rivendicazioni alla predicazione stabile¹²⁵. Questa vicinanza, però, non dovrebbe stupire eccessivamente: il De Rupellis fu, in fin dei conti, un *magister* della stessa università in cui si formarono i successivi detrattori dell'*Ordo Fratrum Minorum*, per cui egli attinse dalle stesse

ad confessionem peccati. Tertium est semen iusticie, sive operandorum. Prv. XI (11, 18): *Seminanti iusticiam merces fidelis*, et in Ps. (106, 37): *Seminaverunt agros et plantaverunt vineas.*»

¹²⁴ App. 4, p. 29.

¹²⁵ vd. oltre in questo stesso capitolo.

auctoritates e insegnamenti che vennero poi contestati dai suoi confratelli più giovani, che solo in quell'occasione cominciarono a formare un'ecclesiologia unitaria.

L'ultimo punto toccato dal *magister* concerne i meriti. Anche in questo caso, come già in Antonio, il commento si basa sulla fine della parabola riportata da Matteo, in virtù della sua triplice attribuzione, e, sempre come il frate lisbonese, non si sceglie qui una sola interpretazione, ma vengono riportate rapidamente entrambe le possibilità esegetiche:

Nota ergo quod proficit semen usque ad fructum trigesimum vel sexagesimum vel centesimum. Trigesimus fructus est coniugatorum propter observanciam decalogi in fide Trinitatis, tricenarius est numerus productus denario ducto per ternarium, sexagesimus vero fructus est viduarum et continentium propter observanciam decalogi que sunt opera traditionis cum addicione opere misericordie. Mtt. XXV vel operum supererogationis. Sexagenarius enim est numerus productus ex denario ducto per senarium. Centesimus vero est fructus virginum et perfectorum propter observanciam divinatorum mandatorum in preceptis legis et consiliis evangelii. Centenarius vero numerus est productus ex denario ducto per se ipsum¹²⁶.

Qualcosa di più interessante su questo punto della parabola, invece, viene anticipato da Giovanni a metà del sermone, in corrispondenza dei compiti del penitente. Anche in questo caso, come accade spesso, il testo si avvicina notevolmente a quello di Antonio di Padova, riportando interpretazioni che non vengono riprese nelle altre raccolte qui studiate. Nel *profectus seminis*, dunque, il triplice frutto indica semplicemente i coniugati per l'osservanza del decalogo e la fede nella Trinità (30%), le vedove e i continenti nel momento in cui all'osservanza dei dieci comandamenti si aggiungano le opere di misericordia (60%) e infine i vergini e i perfetti, a cui è riservata la piena comprensione dell'insegnamento evangelico (100%). Nell'elenco dei premi concessi al giusto, invece, si costruisce l'immagine del perfetto penitente, anche forzando un po' l'esegesi dei tre numeri: il trenta viene ottenuto grazie all'elemosina, il sessanta in virtù dell'osservanza dei mandati divini, e il cento per l'osservanza dei consigli biblici.

¹²⁶ App. 4, p. 31.

3.5) Riassumendo: il campo della Chiesa

Il complesso dei sermoni minoritici utilizza l'immagine del campo espressa da Lc. 8, 5, per esprimere la missione di diverse persone nel mondo, come si evince dalla pluralità di termini adoperati per interpretare il termine *seminator*: Padre (Sovramonte e Giovanni), Cristo (Antonio, Luca e Giovanni), Spirito Santo (Giovanni), predicatore (Sovramonte e Giovanni), giusto (Giovanni), anima penitente (Luca, Giovanni, Gilberto e Bertoldo), tutti chiamati a far fruttare il *verbum Dei*. Tra queste, emergono in particolar modo le ultime tre voci, sulla base della quale alcuni frati costruiscono interi sermoni.

L'esegesi di quelle che si potrebbero chiamare tre perdizioni, cioè la triplice morte infruttuosa del seme, trova nei frati una declinazione quasi costante secondo la quale essa non rappresenta più solamente una serie di disposizioni interne del fedele di fronte all'ascolto del messaggio evangelico, ma una trilogia di peccati dai visibili effetti sociali. Antonio è l'unico a non identificare il *secus viam – super petras – inter spinas* con la serie di peccati formata da lussuria – superbia – avarizia, sebbene la sua categoria dei falsi religiosi altro non sia che un'applicazione della superbia ad un preciso *status*. Tra i peccati ricordati in quest'occasione dai frati, inoltre, spicca in particolare l'avarizia, che colpisce tutti e diventa tanto più pericolosa, secondo Sovramonte e Luca, quanto più fa presa nel cuore di chierici e religiosi.

Anche la terra buona ha, nei sermoni minoritici un significato preciso e unitario, tanto più sorprendente in quanto esso viene messo in evidenza dalla sua assenza nella tradizione precedente. In tutti i sermoni, infatti, siano essi basati sul senso allegorico o su quello morale, la terra fertile è sempre la penitenza o colui che si dedica ad essa con costanza durante tutta la vita, arrivando ad escludere, nella pratica, la semplice anima del fedele o la categoria dei laici, dalla discussione ecclesiologica minoritica.

Più complesso invece, mi sembra ridurre ad un unicum le diverse, ma non innovative, formule utilizzate per spiegare il triplice frutto. In generale si può dire che il trenta per cento è usualmente legato alle opere di penitenza o all'elemosina, tranne che nel secondo sermone di Luca, in cui indica la purezza del cuore, mentre il cento è il premio promesso ai perfetti, cioè ai contemplativi e ai vergini. Più varia, invece, è l'attribuzione del sessanta, specchio anche di una tradizione multiforme anch'essa: per Antonio esso è destinato ai continenti e agli attivi in virtù del pericolo da essi corso durante la loro missione di predicazione nel campo, oppure ai vedovi, per Giovanni, invece, esso

appartiene ai proficientes per la loro conoscenza della grazia e della misericordia e la loro osservanza dei precetti dell'Antico Testamento, oppure agli attivi, ai religiosi e ai prelati. Per Luca, infine, esso è il merito delle buone opere o il premio riservato ai vedovi.

4) **Ego sum pastor bonus: colui che si sacrifica per i fedeli**

L'ultima similitudine che vedremo in modo sistematico per tutti gli autori è quella che si basa su Gv. 10, 11 – 16, cioè sul paragone tra Cristo e il buon pastore che cura il proprio gregge.

Questo tema ha conosciuto, fin dai tempi più antichi, una diffusione vasta e continuata nel tempo. Le possibilità di descrivere tramite di esso i compiti del sacerdote, buono e cattivo, modellato sui termini *pastor* e *mercennarius* contenuti del Vangelo.

Non è qui possibile, né utile, proporre un'esposizione completa dell'utilizzo del *bonus pastor* nelle omelie e nei commenti che dai primi secoli del cristianesimo giunsero fino ai frati minori, ma un'occhiata, anche veloce, agli scritti dei principali Padri, permette di individuare alcune caratteristiche comuni nel modo in cui essi interpretarono il pastore, il ladro, il mercenario e il lupo.

Generalmente l'esegesi del testo giovanneo è, nelle sue caratteristiche principali, unitaria: il buon pastore è Cristo e sul suo esempio ogni sacerdote, il mercenario è il sacerdote avaro o simoniaco e il lupo è il demonio. Così, per esempio, dicono Gregorio, nell'Omelia XIV:

*Bonus pastor pro ovibus suis animam suam posuit, ut in sacramento nostro corpus suum et sanguinem verteret, et oves quas redemerat, carnis suae alimento satiare. Ostensa nobis est de contemptu mortis via quam sequamur, apposita est forma cui imprimamur. Primum nobis est exteriora nostra misericorditer ovibus ejus impendere; postremum vero, si necesse sit, etiam mortem nostram pro eisdem ovibus ministrare. A primo autem hoc minimo pervenitur ad postremum majus. Sed cum incomparabiliter longe sit melior anima qua vivimus terrena substantia quam exterius possidemus, qui non dat pro ovibus substantiam suam, quando pro his daturus est animam suam?*¹²⁷

¹²⁷ GREGORIUS, *Homiliae*, col. 1127.

e Rabano Mauro, nell'Omelia XXIII:

*Ostensa est nobis de contemptu mortis via quam sequamur, apposita forma cui imprimamur. Primum nobis est exteriora nostra misericorditer ovibus ejus impendere; postremum vero si necesse sit, etiam mortem nostram pro eisdem ovibus ministrare. Qui non dat pro ovibus substantiam suam, quomodo daturus est animam suam?*¹²⁸

Uno sguardo ai particolari compiti assegnati al pastore, però, fa emergere tra i Padri una serie di differenze. Agostino, per esempio, sostenne che il *pastor* è quel sacerdote che annuncia il Vangelo in modo corretto, cioè avendo come fine Dio e non i beni ecclesiastici o la gloria terrena¹²⁹, mentre il passo di Gregorio, ripreso anche da Smaragdo di Saint Michel¹³⁰, pone al centro della missione pastorale l'amministrazione dei sacramenti. Ancora, Anselmo d'Aosta identificò il buon pastore in quel ministro che nutrito dall'insegnamento biblico, ne trasmette il messaggio tramite la propria vita, praticando le virtù e compiendo buone azioni¹³¹.

Il dodicesimo secolo non modificò, sostanzialmente, questo tipo di interpretazione. Raoul Ardente, per esempio, dichiarò che il *bonus pastor* era quel *minimus vicarius Christi* che cura le proprie pecorelle, cioè i fedeli a lui affidati, tramite il buon esempio, la buona dottrina e il proprio sangue, unificando così in un'unica frase le principali interpretazioni reperibili nei Padri¹³², mentre Innocenzo III, forse non ritenendo utile soffermarsi eccessivamente su un passaggio già noto e accettato, pose come unico termine di paragone Cristo stesso¹³³. All'inizio del XIII secolo, infine, poco prima dell'apparizione degli ordini mendicanti, un prete inglese legato al circolo del Cantore, Tommaso di Chobham, restringeva ai soli prelati le caratteristiche del buon pastore. In realtà anche per questo predicatore prendersi cura delle anime dei fedeli significa nutrirle con l'elemosina, cioè con le buone opere, con l'esposizione della dottrina cristiana e con una vita esemplare, ma egli riflette un cambiamento sostanziale della mentalità che si manifesta intorno agli anni del Concilio Lateranense IV, quando venne ristretta ai soli prelati, cioè ai vescovi e a coloro che essi sceglievano, la facoltà di predicare in materia di fede. Tommaso dunque, altro non fece che cambiare alla

¹²⁸ HRABANUS, *Homiliae*, col 187.

¹²⁹ AUGUSTINUS, *Sermones*, sermo 137, col. 758.

¹³⁰ SMARAGDUS, *Collectiones*, col. 285 – 286.

¹³¹ ANSELMUS, *Homiliae*, *Homilia XV*, col. 671.

¹³² RADULPHUS ARDENS, *Homilia LVII*, col. 1875 – 1876.

¹³³ INNOCENTIUS III, *Sermo XXI*, col. 405.

tradizione esegetica della lettura evangelica il termine di paragone in armonia con quanto stabilito dalla Chiesa, senza in realtà intaccare ciò che la tradizione gli aveva tramandato¹³⁴.

La seconda figura che viene ricordata da Giovanni è quella del mercenarius. In realtà per essa non vi è alcuna variazione dai tempi di Agostino agli inizi del XIII secolo. Esso è sempre il pastore che spacciandosi per un pastore, agisce non in vista della salvezza dei fedeli a lui affidati, bensì tendendo ai beni terreni garantitigli dalla posizione di prestigio occupata¹³⁵.

Al contrario, l'esegesi degli ultimi due termini, fur e lupus, trova, nel XII e XIII secolo, una centralità che nella tradizione precedente non mi sembra aver avuto: per i Padri dei primi secoli, infatti, lupo è il diavolo, il quale minaccia, tentandoli, i fedeli, mentre il ladro non è quasi mai preso in considerazione, in quanto l'unica omelia in cui esso viene ricordato, è quella di Agostino. In questo caso, il ladro è colui che non si insinua nel gregge tramite la porta dell'ovile, cioè Cristo, ma con l'inganno e la superbia, minacciando in tal modo di rompere l'unità che deve regnare in quel luogo:

¹³⁴ THOMAS DE CHOBHAM, *Sermones, Sermo XV*, p. 162

¹³⁵ cfr. AUGUSTINUS, *Sermo 137*, col. 760: "Pastor veritate Christum annuntiat, mercenarius occasione Christum annuntiat, aliud quaerens. Tamen et ille Christum annuntiat, et ille Christum. Audi vocem pastoris Pauli: *Sive occasione, sive veritate Christus annuntietur*. Ipse pastor voluit habere mercenarium. Faciunt enim ubi possunt, utiles sunt quantum possunt. Quando autem ad alios usus quaerebat Apostolus, cujus vias imitarentur infirmi: *Misi vobis*, inquit, *Timotheum, qui vos commonefaciat vias meas*. Et quid ait? Misi pastorem qui vos commoneret vias meas: id est, qui quomodo ego ambulo, et ipse ambulat. Et mittens pastorem, quid ait? *Neminem enim habeo tam unanimem, qui sincera affectione pro vobis sollicitus sit*. Nonne cum illo erant multi? Sed quid sequitur? *Omnes enim sua quaerunt, non quae sunt Jesu Christi*: id est, Ego vobis pastorem mittere volui; nam multi mercenarii sunt: sed non oportuerat ut mercenarius mitteretur. Ad alias res et negotia peragenda mittitur mercenarius: ad illas autem quas tunc volebat Paulus, pastor erat necessarius. Et vix invenit unum pastorem inter multos mercenarios: quia pauci pastores, multi mercenarii. Sed quid dicitur de mercenariis? *Amen dico vobis, perceperunt mercedem suam*. De pastore autem quid ait Apostolus? *Quisquis autem mundaverit se ab huiusmodi, erit vas in honorem sanctificatum, et utile Domino, ad omne opus bonum paratum semper*. Non ad quasdam res paratum, et ad quasdam non paratum; sed *ad omne bonum opus paratum*"; GREGORIUS, *Homilia XIV*, col. 1128: "Mercenarius quippe est qui locum quidem pastoris tenet, sed lucra animarum non quaerit"; HRABANUS, *Homilia XXIII*, col. 187: "Mercenarius quippe est, qui locum quidem pastoris tenet, sed lucra animarum non quaerit, terreni commodis inhiat, honore praelationis gaudet, temporalibus lucris pascitur, impensa sibi ab hominibus reverentia laetatur"; RADULPHUS ARDENS, *Homilia 1873*: "Mercenarius vero est omnis ille qui in Ecclesia Dei querit praesidere, non ad honorem Dei, nec ad salutem animarum, sed tantum ad temporalem mercedem, quales sunt hodie fere omnes praelati Ecclesiarum"; ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Homilia XV*: "Nam mercenarius est, qui pro mercede temporalium rerum agit bona, qui non gratis Deum colit, qui pro his quae religiose videtur operari, querit in hoc saeculo praemium vel laudis vel muneris"; BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De conversione clericos*, col. 856: "Caeterum propter avaritiam, propter ambitionem paratos eos videas universa pericula subire, suscitare scandala, sustinere odia, dissimulare opprobria, negligere maledicta: ut non minus perniciosa sit animositas talium, quam pusillanimitas mercenariorum"; INNOCENTIUS III, *Sermo XXI*, col. 408: "Mercenarius quidem est, qui locum pastoris habet, sed pastoris opus non agit; qui pro mercede non spirituali, sed pro temporali; non vera, sed falsa; non aeterna, sed transitoria pascit oves; videlicet pro lucro terreno, pro mundana gloria, pro humano favore. Sed amen dico vobis, recepit mercedem suam".

*Ipsi sunt qui ascendunt per alteram partem. Qui sunt isti qui ascendunt? Qui de parte Donati volunt depraedari oves Christi, ipsi per alteram partem ascendunt. Non per Christum intrant: quia non sunt humiles. Quia superbi sunt, ascendunt. Quid est, ascendunt? Extolluntur. Unde ascendunt? Per alteram partem: unde de parte dici volunt. Qui in unitate non sunt, de altera parte sunt, et de ipsa parte ascendunt, id est, extolluntur, et volunt tollere oves. Quomodo ascendunt, videte. Nos, inquit, sanctificamus, nos justificamus, nos facimus justos. Ecce quo ascenderunt.*¹³⁶

Gli autori del XII secolo, invece, e particolarmente quelli legati al circolo del Cantore, tendono a fornire più interpretazioni delle due figure. Per Raul Ardente, per esempio, più vicino all'interpretazione agostiniana, il fur è l'eretico che minaccia l'unità della Chiesa e predica ai semplici fedeli degli errori che li trascineranno alla morte. Tale ladro, però, si muove di nascosto, cioè professa la propria eresia in modo occulto, senza osare parlarne di fronte ai *sanctis doctoribus*¹³⁷. Questa stessa interpretazione si ritrova anche nel sermone di Tommaso di Chobham, il quale sottolinea anche il fatto che questi ladri diffondono la Parola senza aver ricevuto né l'istruzione necessaria per comprenderla, né, tantomeno, l'autorità di predicare dai propri vescovi¹³⁸. Anche Innocenzo III mostra una particolare preoccupazione per gli inganni degli eretici, visti non come ladri, ma come lupi, ma ad essa aggiunge quella per la violenza seminata all'interno della Chiesa dai tiranni, visti anch'essi nella figura del lupo e presto aggiunti meccanicamente all'esegesi di questa, come vedremo ora.

4.1) I frati Minori e il buon pastore

Gli autori delle raccolte prese in esame compongono ben nove sermoni sul versetto di Gv. 10, 11, infatti, a eccezione dell'anonimo antoniano 470, in ogni raccolta si trova un testo basato su questa pericope e in Giovanni de La Rochelle se ne possono contare ben tre.

I frati Minori, inoltre, mostrarono particolare sensibilità nell'utilizzo del primo termine del thema, il *bonus pastor* per descrivere i compiti dei *pastores animarum*, e lo spazio da essi dedicato a questa figura si differenzia a seconda della regione in cui essi predicarono. I frati italiani, e con essi Antonio, infatti, inserirono di preferenza

¹³⁶ AUGUSTINUS, *Sermo* 137, col. 761.

¹³⁷ RADULPHUS ARDENS, *Homilia* LVII, col. 1873.

¹³⁸ THOMAS DE CHOBHAM, *Sermones, sermo* XV, p. 157 – 158.

l'interpretazione del *bonus pastor* all'interno di spiegazioni complessive del racconto evangelico, che tenessero dunque in adeguata considerazione, attraverso delle opportune divisioni, anche gli altri termini del testo: *mercennarius*, *fur*, *lupus*. Tra i minori d'Oltralpe, invece, il buon pastore viene usualmente isolato e trattato come membro unico del testo, tanto che, anche quando si vogliono stigmatizzare i peccati e le deficienze di coloro che non si comportano come insegnano le parole di Cristo, questi non vengono raggruppati in una divisione a sé stante, quale quella del mercenario. L'unica eccezione a questa regola è costituita dal primo sermone per la Domenica *in Octavam post octavam Pasce* di Giovanni de la Rochelle, ma mi sembra significativo sia il fatto che esso sia quasi introduttivo per le due prediche seguenti, molto più complesse nella loro struttura e nei loro contenuti dottrinali, sia la constatazione della relativa brevità di questo testo rispetto ai successivi e alla media degli scritti omiletici del rupellense.

Il buon pastore, inoltre, è una delle poche figure in cui le interpretazioni dei diversi sermoni coincidono, sostanzialmente, tra di loro. In tutti gli autori, infatti colui che pascola e custodisce il gregge è Cristo oppure il prelado nelle sue funzioni di sacerdote e di predicatore. Solamente in due casi, peraltro entrambi parigini e univesitari, si trovano delle aggiunte a questa doppia interpretazione. Il primo è il *De Rupellis*, il quale aggiunge, nel proprio terzo sermone sul thema, altre interpretazioni per questa figura, giustificate peraltro dall'impianto da lui stesso previsto per ogni predica nel suo *Processus negociandi*. Qui dunque per Giovanni il *bonus pastor* è:

vir iustus, scilicet quilibet religiosus, cuius est custodire oves, id est innocentiam mentis et corporis et famam [...]

Item pastor est quilibet prelatus vel sacerdos in ecclesia, et sic tripliciter est pastor: vir iustus, predicator, prelatus, de quibus habetur supra, sed hic notandum est quod istorum pastroum exercicia describit Scriptura¹³⁹.

Il secondo autore che vede nel buon pastore altre due categorie di ecclesiastici è Bonaventura da Bagnoregio per il quale il pastore è, oltre a Cristo e al prelado, il sacerdote, cioè colui che amministra ai fedeli l'eucarestia, oppure colui che visita le pecorelle ovunque esse siano per chiamarle nell'ovile della Chiesa e le consolida nella fede e nelle virtù con una predicazione efficace e onesta basata sull'esempio delle buone

¹³⁹ App. 4, *sermo* 6.

opere, dopo aver abbandonato ogni possesso per seguire Cristo, mortificato il proprio corpo con numerose privazioni e conformato la propria vita sul modello evangelico¹⁴⁰. Il Doctor Seraphicus qui non esplicita chi sia quest'ultima persona, ma è difficile non vedere in essa se non un'identificazione precisa ai frati mendicanti, quantomeno un rinvio ad una categoria che comprenda anch'essi.

Ad eccezione di questi due autori, tutti gli altri seguono solamente la duplice identificazione. Per quel che riguarda la prima interpretazione, Antonio di Padova e Luca da Bitonto, per esempio, scrivono che il Cristo, che per umiltà si identifica con un semplice pastore, pascola i fedeli in quanto li nutre fisicamente attraverso l'Eucarestia e spiritualmente con il proprio esempio¹⁴¹. Lo stesso dice Sovramonte, per il quale però è più importante il fatto che egli conosca le anime dei suoi fedeli e combatta i superbi e i malvagi attraverso le ammonizioni rivolte ad essi nel Vangelo¹⁴².

Più dettagliate invece sono le divisioni riservate in questi sermoni al prelado, il quale è pastore, dicono Bonaventura, Gilberto da Tournai e Bertoldo da Ratisbona, in quanto su di lui è impresso il sigillo del Cristo, a garanzia sia dell'autorità ricevuta sia della conformità del suo compito alla volontà divina¹⁴³. Per gli altri autori, Antonio, Luca, Sovramonte e Giovanni, il prelado ha autorità pastorale in quanto si pone al suo seguito e si rende simile al Figlio dell'uomo durante la vita terrena¹⁴⁴.

Per Antonio di Padova, inoltre, il prelado, piede che sostiene l'*ecclesia* intera¹⁴⁵, è simile alle sette Chiese dell'Apocalisse: egli deve seguire una vita priva di peccato, secondo

¹⁴⁰ BONAVENTURA, *Sermones*, p. 299, 301.

¹⁴¹ *Sermones*, I, p. 250; App. 1, *sermo* 9: «Effectus notatur Apc XV ubi angelus ait beato Iohanni¹⁴¹: accipe librum istum, scilicet Dei verbum, et devora illum cum aviditate memorie commendando et foret¹⁴¹ amaricare ventrem suum, scilicet sensualitatem que est sentimenta carnalium delectionum quam purgat sicut amara potio stomachum immoderata dulcium ingestione corruptum sed morte tua cum palato cordis erit dulce tamquam mel, quia delectabile nutritum et mundificativum. Unde Ps. (118,103): quam dulcia faucibus meis elloquia tua super mel ori meo. Hec est manna quo pavit Dominus filios Israel usque ad ingressum terre promissionis [...] Aser interpretatur beatus, et significat Christum qui est beatitudo sanctorum. Huius panis est sacramentum corporis sui qui pinguis dicitur ab effectu, quia impinguat pinguedine caritatis et devotionis in quo prebet de litteras regibus, idest spiritualibus viris se ipsum videlicet qui est de littere angelorum. Unde Sap. XVI (16,20): Angelorum escam misisti Domine populo meo, quia cibum angustiarum factus est cibum hominum paratum de celo panem prestitisti eis sine labore quia ad invocationem sacerdotis proferentis illa sanctissima verba quibus contulit virtutem conficiendi». La stessa motivazione si trova anche nel primo sermone per questa domenica di Giovanni de la Rochelle, App. 4, *sermo* 4.

¹⁴² App. 3, *sermo* 8: «Secundus contra lupos, id est superbos et malos audaciter insurgit, quod patet in Mtt. XXIII f (23, 25), ubi legitur quod tam acriter phariseos reprehendit dicens: *Ve vobis scribe et pharisei et ipocrite qui mundatis quod de foris est calicis et perapsidis et intus autem pleni estis rapina et immundicia* »

¹⁴³ App. 6, *sermo* 5; App. 5, *sermo* 6; Bonaventura, *Sermones*, p. 298.

¹⁴⁴ *Sermones*, I, p. 251; App. 1, *sermo* 9; App. 2, *sermo* 8: « In his tribus pastores animarum debent sequi principem pastorum Dominum Iesum Christum»; App. 4, *sermo* 4; *sermo* 5.

¹⁴⁵ *Sermones*, I, p. 274.

l'interpretazione allegorica di Efeso, possedere scienza ed eloquenza, come si ricava dai nomi di Smirne e Pergamo, pregare incessantemente, come insegna la Glossa parlando di Tiatiri, essere misericordioso verso i poveri (Sardi), sollecito nell'impartire ai propri subditi la disciplina cristiana (Filadelfia) e sollecito nel curare coloro che sono a lui affidati (Laodicea). A proposito di quest'ultimo punto Antonio sembra riferirsi non più al solo vescovo o, comunque, alta dignità ecclesiastica, bensì al papa stesso in quanto ritiene che il prelado in questione debba sorvegliare sull'intera Chiesa cattolica, non curandosi, al contrario, degli infedeli che si pongono al di fuori di essa:

*Laodicia interpretatur "tribus amabilis" Domino. Haec est populi christiani Ecclesia catholica, circa quam praelatus debet invigilare cura sollicita. De dilectione huius dicit Iohannes: Cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos, "idest in tantum dilexit quos usque ad mortem eum dilectio perduxit".*¹⁴⁶

Il frate portoghese, però, resta solo in questa interpretazione, mentre viene affiancato da tutti gli altri autori nel sottolineare la necessità che il prelado conosca la Scrittura divina e ne diffonda gli insegnamenti al popolo. Nel *sermo* antoniano, infatti, viene auspicato che i prelati siano anche esperti teologi, allenati nella diffusione della Parola in modo che, inviati nel campo della Chiesa militante, sappiano distinguere i rami secchi da quelli fruttuosi, separino cioè i peccatori dai giusti. Per Antonio questa caratteristica virtuosa dei prelati viene resa vana dall'abitudine invalsa tra di essi di dedicarsi non alla scienza teologica, bensì a quelle lucrative per amore delle lodi mondane e del denaro¹⁴⁷. La necessità della conoscenza della Sacra Scrittura finalizzata ad una predicazione che sappia distinguere i buoni cristiani da coloro che non lo sono¹⁴⁸, è sostenuta, con ancora maggior enfasi, nel sermone di Sovramonte da Varese, il quale, all'interno di una

¹⁴⁶ *Sermones*, 1, p. 257.

¹⁴⁷ *Sermones*, 1, p. 256. Sebbene non scriva un sermone basato su Gv. 10, 11, anche l'Anonio antoniano 470 utilizza la similitudine suggerita da questo passaggio evangelico rivelando le stesse preoccupazioni del suo più illustre confratello. Nel sermone per la festa di San Gregorio papa, infatti l'anonimo autore scrive: « Hoc est contra quosdam prelatos ecclesie qui cum deberet investigare legem Dei, investigant legem Iustiniani. Nescierunt me et pastores prevaricati sunt in me et ideo non curant facere nec docere in Israel, id est in ecclesia Dei preceptum et iudicium et ideo multi propter eos occasione eorum perduntur. Iere. L (50, 6): *Grex perditus factus est populus meus. Hodie cum non fit verus pastor in ecclesia disperguntur oves Christi et omino conqueritur Dominus per Ege. XXXIII (34, 5): Disperse sunt oves mee. Eo quod non esset pastor et facte in devoratione omnium bestiarum agri et dispersi sunt, non sunt pastores in ecclesia, sed lupi.*» (App. 3, *sermo* 7).

¹⁴⁸ Questo passaggio accomuna il *sermo* antoniano alla Miscellanea del cosiddetto Codice del Tesoro (FRASSON – GAFFURI – PASSARIN, *In nome di Antonio*, p. 148), testo che il Santo lesse e appuntò durante la propria vita, sebbene non siano ancora stati compiuti studi che indaghino la presenza dei passaggi presenti in questa all'interno dei *Sermones*, soprattutto *Festivi*.

prospettiva antieretica, auspica che il prelado, una volta appresi gli insegnamenti biblici, li illustri ai semplici perché questi non si allontanino dalla via tracciata dalla Chiesa di Cristo. La predicazione basata su questi principi deve, secondo il frate lombardo, essere proclamata a gran voce, per fugare quei lupi che invece si nascondono nell'oscurità e sussurrano alle orecchie dei fedeli i propri errori fino a condurli alla perdizione¹⁴⁹. Il prelado allenato nella predicazione, inoltre saprà muovere gli animi alla penitenza e, così facendo, sradicare l'erba dell'eresia e del vizio dai cuori di coloro che sono già stati traviati, che verranno invece rifocillati con l'esempio delle virtù e delle buone opere diffuse dal predicatore.

Lo stesso scopo ha la predicazione per Giovanni de la Rochelle, il quale spiega che il *praedicator*, e dunque non solo il *praelatus*, deve avere magna scientia e noticia secretorum, per poter sostenere contro gli eretici, e anche contro gli ebrei quasi sempre posti in coppia nei sermoni del *magister* parigino, sia *naturales rationes*, ritenute inespugnabili, per sostenere la natura umana e divina di Cristo, sia *rationes fidei theologicas*¹⁵⁰.

Per Luca e Bertoldo, invece, i prelati, devono predicare senza tregua non solo per ricondurre i peccatori in seno alla Chiesa, ma, soprattutto per difendere, fino alla morte, la *ecclesiastica libertas*¹⁵¹, minacciata da una persecuzione esterna e, per il solo ratisponense, dalle pressioni dei pagani¹⁵².

L'ultimo compito affidato al pastore dai sermoni minoriti è la custodia del gregge attraverso la preghiera, senza la quale anche le altre azioni sono sterili. Per Antonio, Luca, Sovramonte, Giovanni e Bonaventura, inoltre, una preghiera costante è utile e necessaria in quanto eleva il prelado alla contemplazione di Dio, fine ultimo della vita stessa del giusto¹⁵³, ma necessaria anche, secondo il frate da Lisbona, ad una purificazione dell'anima di colui che si appresti a ricevere la confessione del prossimo e dunque a correggerlo dai propri errori¹⁵⁴.

¹⁴⁹ App.2, sermo 8.

¹⁵⁰ App. 4, sermo 6.

¹⁵¹ App. 1, sermo 9: «Item in tempore persecutionis debet ponere animam suam, id est corporalem vitam exponendo eam pro ovibus suis defendendi in fide vel in ecclesiastica libertate et¹⁵¹ gloriosi patris Thome qui pro ecclesia gladiis impiorum occubuit».

¹⁵² App. 6, sermo 5.

¹⁵³ App. 1, sermo 9; App. 2, sermo 8; App. 4, sermo 4; Bonaventura, Sermones, p. 298 – 299.

¹⁵⁴ Sermones, 1, p. 257, p. 259.

4.2) Il gregge

La seconda immagine evocata dalla lettura del passo di Giovanni è quella delle pecore, figure della *congregatio fidelium* nel suo complesso. Quest'interpretazione è ovviamente quella accettata da tutti i frati, e infatti non sono molti quelli tra loro che si soffermano su questo termine del thema, alcuni però ritengono utile dedicare dello spazio anche ad illustrare le caratteristiche del gregge e, attraverso di esso, esplicitare le virtù dei buoni fedeli. Nei testi su *Ego sum pastor bonus*, infatti, non si parla quasi mai di penitenti, cosa che, invece, abbiamo visto essere sempre più comune tra i frati minori, per indicare il livello più basso della gerarchia, ma non si arriva neppure a parlare di laici. Il gregge è, per i frati minori, l'assemblea di tutti coloro che professano una corretta fede in Cristo e vivono secondo i suoi insegnamenti. Il pastore, dunque, sia esso il Salvatore stesso o il prelado, è tenuto ad occuparsi solo di loro, custodendoli all'interno dell'ovile che è la Chiesa, a cui si contrappone il gregge incustodito, lasciato vagare nel mondo e costituito dalla moltitudine degli infedeli, che costituiscono, invece, l'*Ecclesia malignantium*¹⁵⁵.

Sovramonte, poi, si sofferma sulle qualità della singola pecora, cioè sulle caratteristiche del buon fedele, e vi dedica la quarta parte del sermone. Il frate lombardo anche qui in evidenza l'utilità di una buona diffusione del messaggio evangelico, ponendosi questa volta dalla parte di chi ascolta e facendo di questa necessità il centro del proprio discorso sul fedele:

Tertia est quod oves impinguntur bibendo aquam, unde datur eis sal a quibusdam pastoribus ut plus potent aquam, sic et fideles per abstinentiam spiritualiter impinguntur et a suis pastoribus sal sapientie et sancte doctrine avidè recipiunt ut magis sitiant. Ad litteram bibere aquam et facere abstinentiam ut ita anima impingetur

Quartum est quod oves audiunt cognoscunt vocem pastoris. Unde Iohannis X c (10, 14) in hodierno evangelio: cognoscunt me mee et infra vocem meam audient. Sed nota quod fideles libenter audiunt vocem Dei propter duo, scilicet propter vitam et propter sanitatem. Nam homo

¹⁵⁵ Il termine compare in Giovanni de La Rochelle, App. 4, *sermo* 4. L'immagine degli infedeli dispersi e privi di guida si trova in Antonio, *Sermones*, 1, p. 252; Bonaventura, *Sermones*, p. 297; Sovramonte, app. 2, sermo 8. Se prima si era individuata una somiglianza tra il testo antoniano e la Miscellanea del Codice del Tesoro, bisogna ora registrare una netta differenziazione tra il breve schema di quest'ultima e il complesso testo antoniano. Per il frate infatti la Chiesa è rappresentata dall'ovile chiuso, mentre per il compilatore della Miscellanea essa è raffigurata dai pascoli aperti. La contrapposizione tra chiusura e apertura, cioè tra necessità di sicurezza e proselitismo è essenziale nei sermoni minoritici, come si vedrà anche a proposito del ruolo del pontefice.

naturaliter appetit longam vitam et sanitatem in vita et quia verbum Dei dat ista duo, idcirco libenter audiunt verba eius Dei.

[4.1] *Verbum ergo Dei dat vitam. Iohannis V d (5, 24): Qui verbum meum audit et crevit ei qui misit me habet vitam eternam, et transit a morte in vitam. et Iohannis VI f(6, 64): Verba que locutus sum vobis spiritus et vita sunt.*

[4.2] *Iterum verbum Dei dat sanitatem. Psalmo (106, 20): misit verbum suum et sanavit eos. Homo quisque patitur cecitatem quam verbum Dei sanat. Unde Psalmo (18, 9): Preceptum Domini lucidum illuminans oculos.*

L'ascolto e la meditazione di ciò che viene elargito dal predicatore, però, non è, per Sovramonte sufficiente. L'uomo giusto, infatti, verrà salvato nel giorno del Giudizio anche e soprattutto dalle proprie opere, che dovranno essere, secondo quanto si ricava dal testo, modellate sull'esempio dei santi. Ancora più interessante, però, è l'ammonizione del frate da Varese a non indugiare nella ricchezza e nell'abbondanza del mondo se si vuole che le proprie opere siano fruttuose e anzi un atteggiamento di disprezzo di esse sembra preparare all'accoglienza stessa del *Verbum Dei*, in quanto quest'ammonizione è posta appena prima del lungo discorso sulla predicazione :

Secundo est quod oves in pascuis macilentis melicas lanam portant, sic et fideles magis fructificant et in virtutibus et bonis operibus in voluntaria paupertate quam in habundancia temporalium. Gn. XLI g (41, 52): Crescere me fecit Deus in terram paupertatis mee. Econtrario oves nimia pinguedinis circa renes moriuntur et lutum in crucibulo nimia pinguedine suffocatum extinguitur, sic quoniam fideles per nimiam habundanciam temporalium suffocantur et dampnantur. Unde Gn. XXXV g: Item XLVIII a (48, 7) dicitur quod Rachel mortua est in terra Chanaan que interpretatur "possessio", quia in possessionibus et divitiis huius mundi moritur quisque fidelis¹⁵⁶

Il terzo, e per noi ultimo, frate a dedicare particolare attenzione alle *oves* è sicuramente Gilberto da Tournai, il quale crea ben tre divisioni del proprio sermone per spiegare il perché esse riconoscano il proprio pastore nel Cristo. Per il frate francese infatti il gregge si divide secondo lo status perfectionis di ognuno: al suo interno dunque vi sono i penitenti, i quali sono richiamati sulla porta dell'ovile dalla predicazione del pastore e sono ammessi in esso grazie all'abbandono e alla correzione dei propri peccati ; i

¹⁵⁶ App. 2, sermo 8.

proficientes, cioè coloro che sono soggetti ad una *honesta conversatio*; i perfetti attivi e infine i perfetti contemplativi.

Gilberto dedica particolare attenzione allo stato dei *proficientes*, in cui riconosce il pubblico del proprio sermone. Egli infatti identifica in essi coloro che parlano, a cui si indirizza, dalla metà del sermone, con la seconda persona singolare. Il frate infatti, approfitta delle divisioni dedicate al compito di questa categoria per fare una sorta di compendio degli atteggiamenti che deve tenere colui che parla per essere utile e non cadere nel peccato, dei luoghi in cui è bene parlare, dei tempi e perfino della gestualità di colui che parla. Sebbene Gilberto non specifichi ulteriormente chi siano questi *proficientes*, dall'elenco fornito per regolamentare la loro predicazione, mi sembra di poter ricavare che egli intenda con essi i chierici, ai quali effettivamente si può pensare che egli si rivolgesse predicando, credo, per un pubblico di studenti universitari. Lo stesso elenco dei luoghi in cui i *proficientes* possono prendere la parola sembra rimandare ai luoghi frequentati da questi chierici studenti :

Attende etiam ubi loquendum quia quedam sunt loca in quibus perpetuum silentium est servandum ut moratorio, secundum Augustinum: «nichil est agendum nisi id ad quod est factum». Quedam vero sunt loca in quibus pro disciplina et instructione morum est loquendum, quedam in quibus de scripturis conferendum, quedam in quibus de provisione exteriori, sed nulla sunt loca in quibus de superfluis et vanis sit loquendum. In locis ergo sacris et divinis non sunt faciende confabulationes, nec in locis ubi de disciplina agendum est ventilante questiones vel contentiones, nec in locis ubi agendum est de Scripturarum intelligentia sunt agenda exteriora negocia que nec debemus dicere pluribus dicenda sunt in occulto nec que paucis revelanda sunt dicenda sunt in manifesto¹⁵⁷

4.3) Il mercenario, il lupo e il ladro, ovvero i pericoli peggiori per il popolo dei fedeli

Le figure negative del racconto evangelico, sono trattate quasi esclusivamente dai frati italiani a cui si aggiungo però Antonio di Padova e Giovanni de la Rochelle, quest'ultimo forse portato a trattare queste figure dal proprio enciclopedismo.

Tutti gli autori che dunque raccontano i pericoli che insidiano la Chiesa, si soffermano più o meno lungamente sulla figura del mercenario e del lupo, mentre solamente i due

¹⁵⁷ App. 5, sermo 6.

appena ricordati aggiungono alla propria trattazione anche una distinzione sul ladro. Quest'ultimo, per Antonio è il prelado simoniaco, perché:

*qui per simoniam assequitur praelaturam fur est, officium pastoris simonia, tamquam nocte furva, usurpando, quia quod alienum est suum facit: oves Dei facit suas, quas furatus est Domino; latro est, quia latet sub praetextu sanctitatis: praetendit ovem, cum sit lupus; accipitrem, cum sit struthio; et sic incautos spoliat virtutibus et occidit in animabus*¹⁵⁸

Egli è tanto più pericoloso per la Chiesa quanto più aspira a nutrire la propria fame di lodi terrene e di benefici ecclesiastici non esitando neppure a seminare in essa la discordia arrivando ad uccidere per la propria ambizione.

Che la simonia fosse un problema diffuso e da denunciare attraverso l'interpretazione di questo passo evangelico lo dimostra non solo il fatto che anche per Giovanni il *fur* è il prelado simoniaco¹⁵⁹, ma anche che i frati minori, pur riprendendo letteralmente la definizione di mercenario data da Gregorio nella sua omelia e poi riportata dalla Glossa marginale, inseriscano a commento di essa proprio l'accusa di simonia, a cui affiancano poi diversi altri motivi di preoccupazione, tra cui, spiccano, in Sovramonte, il nepotismo, l'intromissione della legge secolare e le nomine da parte del potere temporale¹⁶⁰.

Per Antonio, Luca e Giovanni, infatti il pastore deve difendere la Chiesa anche dagli attacchi che essa continuamente subisce dal lupo, cioè dal diavolo e dal tiranno, a cui Giovanni aggiunge, come terza interpretazione un generico "vel alius trahens ad peccatum"¹⁶¹, mentre Luca vi accosta il pericolo dell'eresia, ritenuta anche da Sovramonte uno delle tre caratteristiche del lupo del Vangelo:

Tertii lupi, id est silvestres, sunt heretici, quoniam sicut lupi silvestres concorditer veniunt ad gregem ut oves rapiant et raptas inter se dilacerant et dividunt, sic omnes heretici unanimiter

¹⁵⁸ *Sermones*, 1, p. 263.

¹⁵⁹ App. 4, sermo 4.

¹⁶⁰ App. 2, sermo 8: « Quidam enim, sunt qui non ingrediunt per hostium, id est per Christum, sed per spiritum phitonicum. Phiton est demon garrulus in ventre hominum. Hec est lex secularis que garrat in ore legistarum. Propter quam tam in ecclesiis recipiuntur et ad dignitates promoventur. Is. XXIX b(29, 4): *Erit quasi phitonis de terra vox tua et de humo missitabit eloquium tuum.*[...] Item quidam ingrediuntur per gratias et seculari potestati, ut filii magnatum qui dicunt in Cor. VI g : *Numquid non in fortitudine nostra assumpsimus nobis cornua etc.* Item quidam ingrediuntur per carnem et sanguinem, sicut dicitur in libro Iudic. XVII d(17, 5): *De nichil qui implevit unius filiorum suorum manum et factus est sacerdos, et I Macha. I a (1, 7): de Alexandro qui vocavit ad se pueros nobiles qui secum nutriti erunt a iuventute et divisit eis regnum.*»

¹⁶¹ App. 4, sermo 4.

*sunt contra ecclesiam quod si ab uni tate fidei et ecclesie aliquem de fidelibus extrahant suis dogmatibus eius mentem quasi dilaceratam et divisam in diversos herrores dispergunt. Iohannis X b (10, 12): Lupus rapit et dispergit oves. et Mat. VII d(7, 15): Attendite a falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium intrinsecus autem sunt lupi rapaces*¹⁶²

Le altre due distinzioni di Sovramonte, invece, si distinguono nettamente da quelle dei frati già nominati. Il lupo, infatti, è per il lombardo figura degli usurai o dei chierici. I primi infatti sono riconosciuti nella rapacità del lupo, in quanto essi, non potendo recare danno ai potenti, sfoga la propria rabbia divorando i poveri e i deboli, e quando non possono avere ciò che vogliono :

*sic isti infelices raptores quando vident aliquid quod volunt et non possunt habere ululant, clamant et urlant. Canonica Iacobi in fine a (5, 1): Agne nunc divites plorate ululantes in miseriis vestris que adtenent vobis. Isti lupi sepe ululant in tabernis et in plateis et in foris*¹⁶³.

Più interessante è infine l'identificazione nel lupo dei chierici, altrimenti assenti dalla trattazione minoritica sui malvagi. Sovramonte li ricorda qui per la loro voracità, intendendo con essa la loro fame di beni della Chiesa, per ottenere i quali si applicano allo studio della Sacra Scrittura, subito abbandonato appena ottentua una carica ecclesiastica con la quale consumare i propri *subditi* a cui non amministrano più la santa dottrina. Le stesse accuse sono mosse negli altri sermoni ai prelati, dimostrando, almeno secondo la sermonistica dell'Ordine, una diffusa volontà di additare la malvagità di questa tendenza tra gli ecclesiastici.

4.4) Il prelato, i fedeli e il diavolo

Dall'esposizione fatta si è visto come i frati minori utilizzino la pericope Gv. 10, 11 per illustrare i compiti del prelato in conformità all'esempio dettato da Cristo. Essi, dunque, adottano unanimamente l'identificazione che avevamo riscontrato per l'inizio del XIII secolo in Tommaso di Chobham e, tramite lui credo si possa risalire al circolo del Cantore, non ritenendo più utile, o forse opportuno, seguire l'interpretazione che vedeva nel *pastor* il semplice sacerdote. Lo stesso compito sacramentale, importante e

¹⁶² App. 2, sermo 8.

¹⁶³ App.2, sermo 8.

largamente trattato in Luca da Bitonto e Bertoldo da Ratisbona, cede negli altri autori il passo a quello del predicatore, la cui funzione di controllo e difesa della vita cristiana viene messa in luce in tutti i testi.

Più difficile è invece valutare la portata delle identificazioni degli attentatori all'unità della Chiesa. Se infatti credo di poter dire con certezza che per quel che gli eretici ricordati in Luca da Bitonto e Sovramonte da Varese siano un riferimento ad un problema reale e sentito, così come era reale il pericolo degli infedeli ricordati da Bertoldo da Ratisbona, è più difficile valutare la diffusione della negligenza dei sacerdoti in cura d'anime, in quanto essa era ormai diventata un topos all'interno della predicazione, non solo mendicante

Per quel che riguarda l'immagine complessiva della Chiesa, infine, i frati minori utilizzano la pericope evangelica per segnare il netto distacco della comunità dei fedeli da quella dei peccatori, non concependo, almeno nel commentare questo passo, una commistione tra i due e nemmeno la possibilità per coloro che sono esclusi originariamente dal recinto di venirvi ammessi, mentre è sempre data la possibilità per qualcuno che vi è rinchiuso di uscirne per essere caduto nelle trappole tese dal lupo e dal ladro.

5) Altre immagini all'epoca della Querelle tra maestri secolari e mendicanti nell'*Universitas parigina*

I sermoni minoritici in cui i *themata* tratti per lo più dalle parabole evangeliche assumono un chiaro intendimento ecclesiologico, appaiono, da quanto esposto finora, concentrati per lo più nella prima metà del XIII secolo. Nella panoramica finora offerta, infatti, restano per lo più marginali le opere omiletiche di quegli autori che scrissero sicuramente dopo il 1252, anno in cui mi sembra si possa collocare l'inizio di una nuova fase di elaborazione teologica relativa all'*Ecclesia militans*, basata per lo più, sull'applicazione anche in chiave polemica, della divisione delle gerarchie celesti e terrene riconducibile alla regolare recezione del *De Hierarchia celeste* dello pseudo Dionigi Areopagita.

5.1) Bonaventura da Bagnoregio: la Chiesa come altura

L'inserimento di questa *auctoritas* tra quelle più adoperate dai frati per descrivere la Chiesa militante, però, non significa che essi avessero rinunciato totalmente alle precedenti tripartizioni. Esse si ritrovano per esempio, collegate a immagini nuove, spesso non sfruttate dalla precedente tradizione, come la montagna di Mtt. 17, 1, di cui si serve Bonaventura da Bagnoregio nel sermone per la seconda domenica di Quaresima¹⁶⁴.

In essa, infatti, la Chiesa viene presentata attraverso le tre figure degli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni, interpretati come i prelati, gli attivi e i contemplativi. In questo testo, forse uno dei più tradizionali del Dottore Serafico, il grado di perfezione delle singole categorie che compongono la Chiesa militante è assegnato da Cristo nel momento in cui egli chiamò i tre apostoli a seguirlo sul monte su cui si trasfigurò.

In questo testo, dunque, la guida giuridica, dottrinale e sacramentale della Chiesa militante è assegnata ai prelati, attraverso le parole rivolte a Pietro: egli fu il primo a essere chiamato da Gesù a salire con lui sul monte della Chiesa. Essi, come era già stato detto da Giovanni de la Rochelle nel sermone per l'Avvento, hanno il dovere di essere di esempio per tutta la Chiesa e soprattutto per i laici, raffigurati dall'immagine della valle nel sermone del Serafico. Non si parla però per i prelati del loro ruolo di predicatori, limitando invece la loro autorità al fatto di vivere in modo perfetto il messaggio evangelico:

Sol enim primo irradiat montes, deinde illuminat valles, sic praelati tanquam sublimes montes divinae lucis irradiationes debent primo in se recipere et deinde per bonae vitae exemplum in subditos tanquam in convalles transmittere [...] Mons iste praeparatus in vertice montium et sublimis super omnes colles est perfectus praelatus propter excellentem eminentiam evangelicae perfectionis, ratione cuius excellit omnes subditos in vita quantumque perfectos; alioquin, sicut dicit Bernardus: «monstruosa res est sedes prima et vita ima, gradus summus et animus infirmus». Et tunc fluent ad eum omnes populi, propter liberalem affluentiam sive benevolentiam piaie subventionis¹⁶⁵.

¹⁶⁴ BONAVENTURA, *Sermones*, p. 242 – 252.

¹⁶⁵ BONAVENTURA, *Sermones*, p. 248. Mi sembra significativo che il Dottore Serafico citi in questo caso il *De consideratione* di Bernardo di Chiaravalle, testo in cui l'abate cistercense propose un vasto piano di restaurazione ecclesiastica.

Il compito di diffondere la Parola viene invece assegnato all'ultimo livello della scala gerarchica, cioè ai contemplativi, che sono d'ora in avanti identificati non più solamente con i monaci, bensì anche con gli ordini mendicanti¹⁶⁶, i quali vivono nella duplice condizione di poter attingere ai misteri della divinità come i contemplativi per doverli poi trasmettere ai laici e ai penitenti. I predicatori, dunque, non hanno più il solo compito di preparare i fedeli alla confessione attraverso la propria attività. Diventano invece qui ancor più importanti dei teologi, in quanto ad essi è concesso anche di contemplare Dio e non soltanto di studiarne il messaggio. Essi acquisiscono così una dignità totalmente nuova all'interno del panorama ecclesiologico, scaturita principalmente dalla concezione bonaventuriana del ruolo pastorale dei mendicanti esposto principalmente nelle sue risposte agli attacchi portati a questi ultimi dai maestri secolari della facoltà teologica di Parigi¹⁶⁷.

Bonaventura infatti risponde polemicamente alla visione della Chiesa diffusa dai chierici secolari dell'*Universitas* parigina, in particolare da Guglielmo di Saint'Amour¹⁶⁸, in cui gli ordini mendicanti non trovavano posto nell'esercizio della *cura animarum*, bensì, in qualità di *perficiendi*, venivano assimilati ai laici e ai monaci nel livello più basso della gerarchia¹⁶⁹. Tale concezione, fondata su una visione di Chiesa pensata come “comunione di chiese locali che si organizza dalla base al vertice, come corporazioni sempre più larghe”¹⁷⁰, riconosceva all'interno della Chiesa solamente due *ordines*, corrispondenti ai gradi interni alla gerarchia dei prelati: quello dei vescovi e quello dei sacerdoti: il *magister* secolare escludeva dall'amministrazione della *cura animarum*, compito ultimo di tutti gli ecclesiastici, quegli stati che non facevano parte, nella concezione di tipo episcopalista di cui era sostenitore, dei chiamati

¹⁶⁶ «Et sic contemplativis,, maxime qui tenentur ex professione reguale, convenit quod dicitur Ezechielis 3,6, 8: montes Israel, ramos vestros expandite et frondete et florete et fructus facite» BONAVENTURA, *Sermones*, p. 249.

¹⁶⁷ Molti sono gli studi sull'ecclesiologia durante la querelle dell'Università parigina. Ricordiamo qui solamente i principali: CONGAR, *Insegnare e predicare*; DEMPFF, *Sacrum Imperium*, p. 337 – 342; DOUIE, *The Conflict*; EADEM, *Archbishop Peckham*; GLORIEUX, *Le conflit*; LAMBERTINI, *La povertà pensata*, soprattutto nella prima sezione del libro; MANSELLI, *La “lectura super Apocalipsim”*, p. 115 – 134; PEUCHMARD, *Mission canonique* RATZINGER, *San Bonaventura*. Per una bibliografia esauriente si veda LAMBERTINI, *Introduzione*, p. 5 – 29.

¹⁶⁸ Su Guglielmo di Saint'Amour: DUFEIL, *La querelle* (in particolare si veda il giudizio negativo del personaggio dato dal biografo a p. 100, 102); IDEM, *Guillelmus de Sancto Amore*, in particolare p. 211; IDEM, *Guillaume de Saint- Amour*, passim; LAMBERTINI, *La povertà pensata*, p. 38.

¹⁶⁹ GUILLELMUS DE SANCTO AMORE, *De periculis*, p. 70.

¹⁷⁰ CONGAR, *Insegnare e predicare*, p. 72.

dal Cristo risorto, cioè vescovi, parroci¹⁷¹ e arcidiaconi, eletti da una comunità definita a reggerla secondo la propria autorità¹⁷².

In particolare, Guglielmo negava la possibilità che altri ministri che esercitassero un qualche compito nella vigna del Signore, in quanto, al di fuori della coesione parrocchiale e del principio di elezione, ogni missione era necessariamente concepita come temporanea e definita, e chi si fosse proposto in altro ruolo veniva riconosciuto quale pseudopredicatore¹⁷³. Il *magister*, inoltre, esaltando al massimo il ruolo del curato parrocchiale¹⁷⁴, andò assegnando esclusivamente ai parroci¹⁷⁵ due ministeri necessari per la vita dei *perficiendi*: l'amministrazione dei sacramenti e la *cura animarum*¹⁷⁶, relegando invece monaci e frati tra i laici e non riconoscendo ad essi la legittimità di assumere un incarico pastorale¹⁷⁷, riservato invece ai due unici ordini riconosciuti dalla Chiesa, cioè quello dei vescovi e quello dei sacerdoti. I frati, dunque, raggruppati con i religiosi nel generico *status monasticus*, si vedevano togliere *l'officium praedicationis* in quanto quest'ultimo era ritenuto dai maestri secolari, inadatto ai membri di un *ordo* contemplativo per il suo carattere pubblico. In questa concezione, dunque, i frati non potevano detenere altro che una commissione straordinaria, che essi ricevevano in virtù

¹⁷¹ PEUCHMAURD, *Mission canonique*, p. 258.

¹⁷² PEUCHMAURD, *Mission canonique*, p. 262.

¹⁷³ GUILLELMUS DE SANCTO AMORE, *De periculis*: «Captivari enim est a sua potestate nel a potestate illius cui subitur quis in alienam redigi potestatem. Sic ergo habemus quod per illos, qui penetrant domos et captivas ducunt mulierculas honeratas peccatis, instabunt pericula novissimorum temporum, et si qui sint penetrantes domos. Instabunt etiam pericula per predicatores pseudo. Mtt. XXIV: Multi pseudo et prophete surgent et seducent multos. Pseudo autem predicatores sunt qui non missi predicant, quantumcumque literati et sancti sint, etiam si facerent signa vel miracula. Io. XII: quomodo predicabunt nisi mittantur? [...] Missi autem non sunt nisi qui ab ecclesie recte eliguntur, sicut nec a deo vocantur nisi qui recte eliguntur. Heb. X: Nec quisquam sumit sibi honorem, nisi qui vocatur a deo, tamquam Aaron; Glossa: "a deo vocatur qui recte eligitur". Ab ecclesia vero eliguntur episcopi qui apostolis successerunt, et parochiales presbiteri qui LXXII discipulis successerunt et eorum loca tenent. Unde Luce X in principio, dicit Glossa, "sicut in XII apostolis forma est episcoporum, sic in LXXII discipulis forma est presbiterorum secundi ordinis". Nec plures sunt in ecclesia gradus ad regendum ecclesiam constituti. Unde coepiscopi, quia officium episcoporum in aliquo usurpabant, ab ecclesia sunt sublati: "cum enim non nisi duos ordines inter discipulos esse cognovimus, id est XII apostolorum et LXXII discipulorum, unde iste tertius ordo processerit, ignoramus. Et quod ratione caret extirpare necesse est. (p. 50 – 52) [...] Secundum est eorum periculum quod pseudo sunt sive falsi prophete. Qui enim penetrant domos fidelium non missi accedunt ad eos. Si enim missi accederent, ostiarius eis aperiret, et non aliunde quam per ostium intrarent. Intrando autem per ostium non penetrarent. Ergo si penetrant, missi non accedunt.» (p. 72)

¹⁷⁴ CONGAR, *Insegnare e predicare*, p. 62 – 63.

¹⁷⁵ PELLEGRINI, *L'incontro*, p. 146 – 147; 150.

¹⁷⁶ GUILLELMUS DE SANCTO AMORE, *De periculis*: «Necesse est ergo quod illorum confessiones audiat saltem semel in anno. Et hoc in concilio generali precipitur. Ab hac ergo intentione confitendi saltem semel in anno proprio sacerdote non lirantur parrochiani, quantumcumque alii sacerdoti confiteantur, quoniam ille alter non potest auferre periculum custodie animarum a proprio sacerdote illius, cuius audit confessionem, nisi vicem gerat proprii illius sacerdotis. Qui enim aliter suscipit ad penitentiam parochianum alterius "gradus sui periculo subiacebit». (p. 68).

¹⁷⁷ GUILLELMUS DE SANCTO AMORE, *De periculis*, p. 70.

del proprio stato di perfezione. Di tale compito, però, essi sono in grado di esercitare solamente l'*executio*, poiché l'*auctoritas* resta nelle mani del prelado, che detiene la responsabilità pastorale in funzione del proprio legame con il vescovo¹⁷⁸, unico depositario della *cura animarum*.

A questa visione i frati mendicanti risposero distinguendo tra atto e stato di perfezione¹⁷⁹, e attraverso questa distinzione essi rielaborarono la gerarchia degli stati a favore dei religiosi. Essi dunque accettarono, sostanzialmente, il proprio inserimento in questo status, però attribuirono ad esso il compito, precedentemente assegnato al prelado, di mediatore tra la divinità e la congregazione dei fedeli. Inoltre per i mendicanti, originariamente uniti in un fronte compatto contro i secolari, caratteristiche di questo status divennero anche la provvisorietà dei loci e, soprattutto la mendicizia¹⁸⁰, i cui meriti per la perfezione della Chiesa vennero sempre più esaltati anche all'interno dei sermoni.

In questo contesto di esaltazione dei contemplativi e di assegnazione a loro di una funzione pastorale, si inserisce dunque il testo di san Bonaventura, in cui, come abbiamo visto, ai membri dello *status contemplativorum* viene riconosciuto un compito finora non reperito nella predicazione mendicante.

Il sermone per la Seconda domenica di Quaresima di Bonaventura, però, si basa sulla distinzione non di due o tre, ma di ben quattro stati di vita. Infatti Bonaventura assembla le interpretazioni che derivò dalla classificazione dei *genera hominum* e dagli status di perfezione, creando così una quadripartizione in cui i laici, pur presenti nel testo, non rientrando in nessuna categoria religiosa, figurano solamente come destinatari ultimi delle azioni compiute dagli altri stati. In tal modo, ad essi non è riconosciuto più neppure il dovere di contemplare la passione di Cristo per essere mossi alla penitenza, come invece succedeva in Sovramonte da Varese nel sermone *Erunt signa*. Per il magister parigino, invece, questo compito è riservato agli attivi, considerati ora come penitenti, come si legge nel testo:

*Secundo absumpsit Iacobum et in Iacobo ceteros de statu actionis ab abstinentiam carnalis delectationis in amaritudine penitentiae. [...] Secundo duxit activos in montem immobilis persistentiae propter virtuosam tolerantiam omnimodae tribulationis*¹⁸¹.

¹⁷⁸ PEUCHMAURD, *Mission canonique*, p. 134 – 136.

¹⁷⁹ CONGAR, *Insegnare e predicare*, p. 107.

¹⁸⁰ LAMBERTINI, *Momenti della formazione*, p. 130.

¹⁸¹ BONAVENTURA, *Sermones*, p. 2245, 248.

I laici, dunque, sembrano da questo testo esclusi dall'*Ecclesia militans*, in quanto questo termine, qui come spesso nei sermoni del Dottore Serafico, viene ad essere sinonimo di coloro che in essa si impegnano e ricoprono una carica. Il ruolo dei *coniugati*, dunque, sempre più emarginato nei sermoni minoritici, non trova un proprio riscatto neppure in un'altra immagine che, proprio a partire dalla metà del secolo, viene rilanciata dalla predicazione mendicante: la *civitas*.

5.2) I laici nella *civitas Ecclesiae* in un sermone ad status di Gilberto da Tournai

La Chiesa come *civitas* non era, ovviamente, una novità francescana, utilizzata ampiamente a partire dai tempi di Agostino, essa era già stata sfruttata, smembrata e ricomposta più volte anche all'interno delle opere omiletiche minoritiche¹⁸², per raccontare la realtà della Chiesa dei propri tempi.

Quello che però mi sembra accada nella sermonistica francescana della seconda metà del secolo è una specializzazione dell'immagine e un suo arricchimento visuale.

Guardando ai sermoni della prima metà del secolo l'immagine della Chiesa come città viene utilizzata secondo una modalità che potremmo definire, pur rischiando di ingenerare confusione, "figurato". Le città-*Ecclesiae* proposte nei *Sermones* antoniani, per esempio, seppur numerose, tendono a fornire tutte degli elementi, più che dall'esperienza diretta della città, ricavabili di volta in volta dal versetto biblico di riferimento. Lo stesso si può dire dei sermoni di Luca da Bitonto e Giovanni de la Rochelle, i quali, pur ricavando da ognuna delle città lunghi elenchi di identificazioni, non scendono quasi mai nei particolari di una descrizione degli elementi che le compongono. Sovramonte da Varese, a sua volta, preferisce, generalmente, utilizzare la città per indicare i sensi dell'uomo, piuttosto che attribuirvi un senso ecclesiologico, ma anche nel frate lombardo la città o viene trattata nel suo complesso oppure è intesa come metonimia.

Una visione diversa, invece, si ricava dai sermoni, per lo più parigini, della metà del XIII secolo, nei quali la Chiesa viene identificata non più, solamente, con le persone che abitano nella città, ma con le sue strutture materiali. Fermandoci agli autori presi in

¹⁸² Basti vedere l'utilizzo diffuso che ne fa Antonio nei suoi *Sermones*.

esame in questo studio, vediamo il sermone *De Ecclesia militante* di Gilberto da Tournai, facente parte dei suoi sermones ad status.

In questo testo la città viene analizzata innanzitutto nella sua composizione materiale e la Chiesa che essa rispecchia risulta formata in senso stretto da chierici, prelati e religiosi, cioè da porte, muri e tempio¹⁸³. Al di fuori delle mura si collocano i laici:

Habet ergo suburbium suum in laicis quia ad civitatem ecclesie pertinent sicut illi qui de suburbio sunt quia sunt, iniciati ecclesiasticis sacramentis et ligati eisdem legibus, scilicet divinis preceptis, de quibus Eze 48 (17): Erit suburbana civitatis ad aquilonem ducenta quinquaginta, ubi ostenduntur quattuor latera suburbii equalia, quia laici qui sunt in exercitio vite active quam credunt, tantum sperant, diligunt et operantur, unde laici meliores sunt multis clericis, sicut melius tenent leges civitatis pauperes in suburbio, quam divites in foro, unde Num 35 (3-4): Suburbana assignatur peccoribus et iumentis que a muris civitatum forinsecus per circuitum equali spacio feduntur.

In questo testo, dunque, il termine *laicus* non indica più la massa di fedeli, ma corrisponde a coloro che erano i penitenti dei sermoni precedenti, che vengono, a loro volta, in una progressiva specializzazione del concetto di *ecclesia*, posti ai margini di essa, a favore invece di un'ulteriore parcellizzazione degli stati di perfezione che la compongono e un'esaltazione ulteriore del ruolo dei prelati anche a discapito, stranamente, dei predicatori, assenti da questa costruzione.

L'immagine di *Ecclesia-civitas* così come si trova in Gilberto da Tournai, e poi in molti altri autori, è però solamente una rielaborazione arricchita di una similitudine fortemente diffusa già in precedenza. Per trovare una vera e propria innovazione all'interno della sermonistica francescana a partire dalla metà del secolo bisogna abbandonare il concetto di *similitudo* utilizzato fino ad ora per analizzare l'*Ecclesia* e spostarci su un'immagine un po' più complessa, introdotta, come si è anticipato, a seguito dei primi attacchi dei chierici secolari parigini ai frati mendicanti già nel 1252.

5.3) La Chiesa modellata sulle schiere angeliche

Il disegno ecclesiologico proposto dai maestri secolari e dalla loro interpretazione dello pseudo Dionigi vedeva l'ingresso dei mendicanti nel ramo inferiore della gerarchia, tra i

¹⁸³ App. 5, sermo 7.

perficiendi, a cui non viene riconosciuto il diritto di esercitare gli atti dell'ordine superiore, costituito dai *perficientes*, cioè di coloro *qui gubernant*. Solamente ai membri di quest'ultimo è dunque dato di *perficere, illuminare e purgare*, cioè, a livello pastorale, di amministrare i sacramenti, predicare e *docere*.

I maestri mendicanti risposero, almeno in principio, alle trattazioni dei secolari in modo relativamente unitario. Riflettendo sulla gerarchia, per esempio, sia Tommaso che Bonaventura si fecero portatori di una netta distinzione tra atti e stato di perfezione, rilevando la natura personale dei primi e quella sociale dei secondi¹⁸⁴.

Essi dunque elaborarono una visione della Chiesa molto più complessa di quella tradizionale, modellando le funzioni di entrambe le Chiese, terrena e celeste, sulla base delle nove schiere angeliche e assimilando le caratteristiche di queste ultime ai compiti di quelle.

Nella *Collatio XXII*, per esempio, Bonaventura stabilisce una serie di collegamenti sulla base dei tre tipi di Chiesa riconosciuti, grazie alla corrispondenza tra le tre età della storia, fondata, dilatata e dilatata¹⁸⁵, in cui solamente l'ultimo corrisponde alla chiesa terrena. Nonostante ai contemplativi sia così assegnato il grado più basso della gerarchia, Bonaventura riserva ad essi un compito essenziale. Dice infatti il dottore Serafico:

Primo modo sunt illi qui se totos dedicant orationi et devotioni et divinae laudi, nisi aliquando, quando intendunt operi manuali seu labori ad sustentationem suam et aliorum, ut sunt ordo monasticus, sive albus, sive niger, ut Cisterciensis, Praemonstratenis, Carthusiensis, Grandimontensis, Canonici regulares, Omnibus istis datae sunt possessiones, ut orent pro illis qui dederunt. His respondent Throni.

Secundus est, qui intendit per modum speculatorum vel speculativum, ut illi qui vacant speculationi Scripturae, quae non intelligitur nisi ab animis mundis. Non enim potes noscere verba Pauli, nisi habeas spiritum Pauli; et ideo necesse est, ut sis sequestratus in deserto cum Moyse et ascendas in montem. Huic respondent Cherubim. Hi sunt Praedicatores et Minores¹⁸⁶.

Egli dunque rivendica ai frati mendicanti il *comptio* di studiare la Sacra Scrittura e, di conseguenza, la sua esposizione, proprio in virtù del fatto di essere un ordine in cui contemplazione e speculazione teologica convivono. In questo modo, dice il Serafico,

¹⁸⁴ CONGAR, *Predicare e insegnare*, p. 107.

¹⁸⁵ cfr. RATZINGER, *San Bonaventura*, p. 100 – 147.

¹⁸⁶ BONAVENTURA, *Collationes*, p. 440.

l'officium praedicationis, cioè l'insegnamento dei principi della vita cristiana e del messaggio evangelico, non può essere affidato ad altri che agli esponenti dei due ordini, non per le virtù dei loro singoli esponenti, come invece aveva teorizzato Guglielmo di Saint-Amour, bensì in quanto appartenenti ad un ordine religioso che per sua stessa natura è l'unico in grado di portare i suoi membri alla perfezione necessaria allo svolgimento di questo compito.

Le dottrine elaborate dai frati, soprattutto Minori, in risposta alle polemiche del Saint-Amour e dei suoi seguaci, trovarono presto spazio anche all'interno delle loro opere omiletiche. Tra i sermoni di Bonaventura da Bagnoregio e Gilberto da Tournai, i due frati che furono coinvolti direttamente nella Querelle fin dalle sue prime battute, si può isolare un gruppo di cinque testi dedicati per intero alla problematica degli stati di perfezione sollevata dalla polemica con i secolari: i *sermones de angelis*¹⁸⁷. Questi testi, la cui presenza è già di per sé piuttosto rara, hanno il merito di svilupparsi attraverso una corrispondenza continua tra le gerarchie delle due Chiese, descrivendo dunque i ruoli previsti per i membri della militante attraverso le proprietà delle schiere angeliche. Analizziamo per primo Gilberto da Tournai, il cui sermone, *Stelle manentes in ordine et cursu suo* (Iudic 5, 20), sembra, vista l'unicità della trattazione, dettato dall'avvicinarsi stesso dei fatti parigini.

Il testo del tornacense si apre con la spiegazione morale delle proprietà degli angeli, assimilati alle stelle, quindi la loro *simplicitas* dovuta alla purezza sublime della loro coscienza, la loro *luminositas*, data dalla *claritas forme*, la *regularitas motus*, corrispondente al loro modo equo di esercitare la giustizia e infine la *sublimitas*, conforme all'altezza della loro sapienza.

La sezione più interessante però, è data dalla seconda *divisio* del sermone, in cui, passando al senso tropologico, Gilberto introduce la spiegazione delle gerarchie celesti in conformità con quelle ecclesiastiche, conferendo una finalità pedagogica al seguito del sermone e dicendo:

*Angeli enim qui steterunt sanctificati et confirmati sunt et in confirmatione per ierarchais ordines et ministeria distincti sunt*¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Anche Bertoldo da Ratisbona utilizza ampiamente l'impianto ecclesiologico ricavato dallo pseudo Dionigi, ma lo piega ad un uso essenzialmente morale o escatologico, senza arrivare, tramite esso a sviluppare un'ecclesiologia innovativa.

¹⁸⁸ cfr. app. 5, *sermo* 9.

Gilberto, come poi Bonaventura, suddivide, ricalcando l'Areopagita le nove gerarchie angeliche in tre gruppi, corrispondenti sul piano ecclesiologico ai tre grandi stati di perfezione.

Nel primo, comprendente i Serafini, i Cherubini e i Troni, egli vede la figura dei contemplativi, a cui assegna dunque ruolo preminente nella scala gerarchica. Tra di essi l'autore annovera coloro che si conformano al Padre e in tale stato restano stabili, coloro a cui è affidato il compito di illuminare, in quanto esso "*sibi infusum maiestate creatoris sui subiectis scientis plenius contemplantur et in ipso cetera*", coloro che hanno la *potestas regendi et iudicandi*, e coloro che devono amministrare la scienza, cioè i predicatori, il cui officio, dunque, viene scorporato nel sermone dall'*officium prelationis*, assegnato ad un livello più basso della gerarchia.

Questo passaggio avvicina l'elaborazione dottrinale di Gilberto a quella del *Contra impugnantes* di Tommaso d'Aquino, permettendo di valutare l'effettiva portata del discorso del francescano. Per l'Aquinate, infatti, l'*officium* altro non è che l'atto che un individuo è chiamato ad esercitare e per il quale si caratterizzano gli ordini ecclesiastici. Egli afferma inoltre che esso sussiste all'interno dei diversi stati di perfezione riproponendosi in conformità ai vari gradi gerarchici. Gilberto dunque sembra attingere se non esplicitamente, almeno di fatto all'elaborazione dottrinale del domenicano, e ripropone, all'interno dei due stati successivi uno schema speculare a quello dell'ordine dei contemplativi.

Lo *status prelationis*, dunque, che nel testo in esame è rappresentato da Dominazioni, Principati e Potestà, è occupato da quei prelati che si dedicano alla vita attiva dopo aver potuto godere della vita contemplativa, e che esercitano il proprio compito sui prelati che non agiscono *ad subditorum utilitatem*¹⁸⁹, da coloro che *considerantes super se unum principum omnium fiant principes principatus eius*, cioè ammoniscono i sudditi, e infine da coloro *qui arcent contrarias potestates que non impugnant*, facendosi nel loro insieme carico delle infermità spirituali altrui.

In ultimo il gradino più basso della gerarchia, entrando in contatto con Virtù, Angeli e Arcangeli, esercita le funzioni dei penitenti, dei profeti e dei predicatori ai laici.

Il sermone, dopo questa divisione, non concede altro spazio alla riflessione ecclesiologica, ma quel che dice basta per metterlo in relazione all'elaborazione della

¹⁸⁹ cfr. app. 5, *sermo* 9.

querelle e permette di aggiungere Gilberto a quei maestri mendicanti più noti e studiati nella bibliografia.

Egli non si fa carico di elaborazioni nuove, ma riassume ed esemplifica gli argomenti che mano a mano emergevano dalla disputa. Stranamente, una lettura comparativa tra Gilberto, Bonaventura e Tommaso, rivela una consonanza maggiore tra il primo e l'ultimo rispetto che tra i due appartenenti dello stesso ordine.

Vediamo perché seguendo il sermone del dottore serafico.

Bonaventura da Bagnoregio, nelle proprie raccolte per la predicazione, sviluppa l'argomento ecclesiologico in consonanza con le partizioni già viste all'interno dei trattati, principalmente delle *Collationes in Hexaemeron*, che sono però cronologicamente più tarde.

Nel primo sermone esaminato, dal thema: *Vidit Iacob scalam in somnis stantem*, si ha una composizione del testo che mira ad “*aptare speculum unum ut intelligere possitis dispositionem hierarchiae caelestis quae est in caelo et iuxta illam declarare hierarchiam ecclesiasticam quae est in terra*”¹⁹⁰. Il testo però si propone più complesso rispetto a questa premessa, in quanto Bonaventura intende applicare lo schema della gerarchia angelica a tre livelli della chiesa terrena, cioè l'*Ecclesia* primitiva, quella proficiente e quella dilatata, secondo lo stesso schema che si era precedentemente proposto per la *collatio* XXII.

Anche nel sermone la prima gerarchia angelica non viene trattata, in quanto identificata dall'autore con la divinità stessa (*altitudinis firmamentum*) e presiedente dunque a entrambe le Chiese in qualità di loro fondatore e causa. Passando dunque alle cerchie angeliche il predicatore espone al lettore la teoria dionisiaca per la quale esse, divise in gruppi di tre, esercitano ognuna un compito immutabile.

Nel primo gruppo i Troni esercitano nei cieli la giustizia immutabile di Dio, i Cherubini illuminano con la sapienza e i serafini custodiscono la carità. Nel secondo le Dominazioni hanno l'autorità di governare, *imperare* e *praecipere*, le Virtù di *prosequi et perficere*, mentre le Potestà devono obbligare chi a loro si opponga. L'ultimo gruppo invece comprende i Principati, i quali devono condurre per *exempla* (*manuducendum*), gli Arcangeli, che hanno il compito di *docere arcana* (*erudiendum*), e gli Angeli, i quali custodiscono la fede (*supportandum*).

¹⁹⁰ BONAVENTURA, *Sermons de diversis*, p. 689.

Pur rimanendo ancora vincolato ai termini della propria fonte pseudodionisiana, già a quest'altezza Bonaventura anticipa in due momenti una possibile identificazione delle gerarchie con le realtà contemporanee. Relativamente alle Virtù egli infatti assegna la possibilità di insegnare in modo proficuo non a individualità sparse, ma per necessità congregate intorno ad un principio¹⁹¹, mentre parlando degli angeli egli, in modo piuttosto sorprendente, sancisce un diritto all'attività apostolica anche per i laici, sebbene essi siano fatti rientrare in uno status inferiore in conformità ad una minore quantità di grazia ricevuta:

Angeli possunt dare panem istum. Pavit Dominus in deserto ministerio Angelorum per quadraginta annos sexcenta millia pugnatorum et similiter vulgus. Populus tamen ille semper fuit durae cervicis et incircumcisis cordibus et auribus semper Deo restitit. Si ille populus pane caelesti nutritus est, quid dubitamus nos? Non sunt angeli pauperiores, quam tunc fuerunt, et petra fundebat eos rivos aquarum. Certe, carissimi, si elevaremus mentem nostram ad hierarchiam istam offerentem nobis omnia ista, non essemus pauperes. Si aliquis esset pauper et alius offerret ei omnia bona; stultus esset si non aperiret ei ostium¹⁹²

Passando oltre, poi, Bonaventura inserisce una digressione sulle qualità della terra, tratta dal *De celo et mundo* aristotelico, probabilmente non trovando all'interno della propria autorità la giustificazione necessaria a compiere il passaggio. Tramite tale inserzione è possibile all'oratore proseguire nella propria trattazione senza doversi soffermare eccessivamente sulla degenerazione delle potestà celesti nel loro passaggio terreno, che si sarebbe invece reso necessario nell'impostazione del discorso¹⁹³.

Nel sermone, dunque, il Dottore Serafico divide la gerarchia ecclesiastica sulla base delle possibilità che Dio dà ai suoi membri di rivelarsi a se stessi e quindi all'immediatezza con cui essi possono accedere alle verità celesti. Il primo livello, quello più diretto, dovuto ad una maggiore capacità di cogliere la presenza divina attraverso la contemplazione diretta dei misteri celesti, è riconosciuto nella chiesa

¹⁹¹ BONAVENTURA, *Sermons de diversis*, p. 693: «Virtus in sui dispersione diminuitur et in sui congregatione augetur et fortificatur; ideo dicit. maria congregata sunt. Unde et nos in virtute ipsarum debemus congregari ad unum principium, et per istud unum possumus esse omnia; unde Apostolus: Omnia possum in eo qui me confortat.»

¹⁹² BONAVENTURA, *Sermons de diversis*, p. 694.

¹⁹³ Nelle *Collationes in Hexaemeron* (coll. XXII) si dice che la gerarchia celeste è illuminativa della Chiesa militante. (BONAVENTURA, *Sermoni teologici*, p. 401.

primitiva, a cui furono rivelate le leggi: naturali, bibliche e della grazia. Attraverso di esse, corrispondenti ai tre più alti livelli della gerarchia celeste (a cui Bonaventura aggiunge gli angeli in qualità di mediatori tra ciò che sarebbe incomunicabile di per sé e colui che richiede di poter partecipare alla perfezione), i tre stati primitivi, cioè quello patriarcale, quello profetale e quello apostolico, hanno illustrato, annunciato e diffuso la fede.

Dominazioni, Virtù e Potestà trovano la loro corrispondenza terrena, dice Bonaventura, nella Chiesa proficiente, i cui soggetti sono rappresentati dai martiri, dai confessori e dai vergini, custodi dei doni celesti promessi agli uomini dalle tre persone della Trinità: dal Padre la forza, dal Figlio la rettitudine, dallo Spirito Santo la santità.

Infine Bonaventura passa ai tre livelli più bassi della gerarchia, compresi all'interno della Chiesa che si è più allontanata dal suo principio, cioè la *Ecclesia dilatata*, in cui agiscono i carismi della grazia. In essa si assiste ad una variazione strutturale rispetto alla già più volte citata *Collatio XXII* e alle *quaestiones* più tardive di Bonaventura. Nel sermone si legge infatti che ai Principati, una delle gerarchie di questa serie, corrispondono i presidenti, cioè coloro che istruiscono il prossimo con esempi di virtù *profecta* e la cui azione verrà, alla fine dei tempi, premiata con il *centuplum* della parabola evangelica, mentre ai regolari, corrispondenti degli Arcangeli, è affidata la sola *exhibitio documentorum*, cioè il compito di insegnare le verità rivelate, per il quale essi riceveranno il sessanta. Infine l'ultimo livello, quello degli attivi, destinato ad occuparsi della somministrazione dei beni temporali, viene messo in diretta correlazione con gli angeli. Come questi infatti sono destinati a servire tra l'aldilà e il mondo, gli attivi, cioè i laici, hanno, nella visione bonaventuriana, il compito di rendere direttamente manifesta la vita cristiana attraverso l'esercizio delle opere di pietà, per le quali saranno ricompensati nell'aldilà con il trenta.

Il sermone bonaventuriano, dunque, assegna ai regolari il compito di *docere*, non arrivando, all'altezza cronologica della sua composizione, a inserire nella digressione il ruolo dei magistrati, presenti invece sia nei discorsi sull'*Exaameron* sia nell'*Apologia pauperum*. Il compito assegnato ai regolari, cioè quello di insegnare e illuminare, non sia anch'esso frutto della necessaria difesa del ruolo di predicazione e insegnamento a cui erano richiamati, nel 1267, anno di composizione del sermone, i frati minori dopo le nuove recenti dispute sorte intorno ai quodlibeta di Gerardo d'Abbeville. Certo, guardando ai contemporanei *sermones dominicales*, in particolare al dodicesimo e al sedicesimo, si può trovare una spiegazione diversa dell'identificazione. Nel primo di

questi, infatti, dedicato alla spiegazione delle tre specie di uomini chiamati da Dio¹⁹⁴, si afferma che perfetto non è colui che attende alla contemplazione, bensì chi attende alla promulgazione della legge divina. Nel sedicesimo invece¹⁹⁵, con ancora più pregnanza, il Serafico dottore attribuisce ai regolari, divisi tra attivi e contemplativi, il compito di irradiazione, cioè, secondo la dottrina dell'Areopagita, della predicazione dottrinale. Riassumendo dunque, in conclusione, il sermone sui santi angeli di Bonaventura, si può tracciare la seguente tabella:

	Stati	Gerarchie angeliche	Proprietà	Chiesa
fundamentales: rispondono al Padre	patriarchi	troni	stabilità nella fede	fondata
	profeti	cherubini	stabilità nella limpidezza	
	apostoli	serafini	fervore nella carità	
Promoventes: rispondono al Figlio	martiri	dominazioni	testimonianza di verità	dilatata
	confessori	virtù	privilegio di santità	
	vergini	potestà	privilegio di castità	
Consummantes: rispondono allo Spirito Santo	presidenti	principati	prelatura	ordinata
	magistrati	arcangeli	illuminativi	
	regolari	angeli	contemplativi	

7) **Conclusione: Le figure della Chiesa secondo le similitudini contenute nei sermoni minoritici**

La lunga disamina di immagini esposta in questo capitolo ha messo in evidenza la complessità di un tentativo di tracciare una ecclesiologia dei primi predicatori dell'Ordine Minoritico. Essi, pur rifacendosi spesso alle interpretazioni elaborate dal circolo di Pietro il Cantore, rivelano una forte divergenza di interessi ecclesiologici basata essenzialmente sulla diversità delle proprie esperienze e culture individuali.

¹⁹⁴ Sancti Bonaventurae, Sermones dominicales, p. 216 – 217.

¹⁹⁵ Sancti Bonaventura, Sermones dominicales, p. 244 – 245.

Nel complesso, però, si può notare che la Chiesa militante illustrata dai frati minori, almeno fino all'inizio della Querelle con i maestri secolari di Parigi, è basata sulla necessità di porre al centro della vita dei membri della gerarchia l'attività della predicazione.

In tutti i testi, infatti, la figura del predicatore, ancora individuato come collaboratore del prelado, se non identificato con quest'ultimo, è tracciata con ricchezza di particolari, e la stessa rovina della Chiesa, narrata attraverso l'esegesi del versetto *Erunt signa in sole, luna et stellis* è usualmente fatta risalire al silenzio della predicazione.

Sebbene dunque tutti i frati si mostrino d'accordo a proposito della predicazione, uno sguardo più approfondito rivela un'evoluzione nella concezione che i minori ebbero dell'*officium praedicationis*. I testi dei frati italiani e di Bertoldo da Ratisbona, infatti, individuano come fine ultimo di questo una funzione penitenziale, subordinando dunque l'annuncio della Parola evangelica alla confessione. Quand'anche essi prevedano una predicazione dottrinale, lo scopo di questa è la conversione dei peccatori, principalmente gli eretici, ma anche, e in Antonio e Sovramonte soprattutto, gli usurai e i cattivi prelati. Solamente nei maestri francescani di formazione parigina la predicazione è finalizzata alla diffusione della dottrina cristiana e dunque autonoma dall'amministrazione dei sacramenti.

Nella seconda metà del secolo, poi, questo modo di concepire la diffusione del Verbum Dei porta ad una scissione dell'*officium* dalla persona del prelado e a concepire l'incarico pastorale come autonomo dall'autorità vescovile, rivendicando invece per coloro che lo praticano al di fuori del contesto gerarchico diocesano, la dipendenza diretta dall'autorità sovraterritoriale del pontefice romano.

Da Chiesa di vescovi a Chiesa di predicatori, dunque, ma anche da Chiesa con i laici a Chiesa per i laici. L'esclusione sistematica di quest'ultimi ultimi, infatti, e la creazione di una partizione dell'Ecclesia tutta racchiusa all'interno dell'orizzonte ecclesiastico è un'innovazione certamente mendicante e, credo, soprattutto minoritica. L'introduzione, più volte sottolineata nel corso del capitolo, della categoria dei penitenti, sorta di gradino inferiore nella vita religiosa, fa sì che i frati concepiscano il compito sacerdotale, dottrinale ed esemplare dei membri della Chiesa come un qualcosa che deve illuminare coloro che, generalmente, sono esclusi dalle cerchia più interne di essa, chiamati preferibilmente *subditi* e non più con il generico *coniugati* o *layci*.

Ma la Chiesa dei frati è anche Chiesa di peccatori. A partire dai sermoni di Antonio e poi sempre più, soprattutto nella predicazione italiana, i membri della Chiesa non sono

chiamati ad affrontare le mancanze interiori del singolo fedele, come invece si può leggere in tutta la tradizione patristica, bensì ad affrontare categorie precise di peccatori, individuati normalmente nei lussuriosi, nei superbi e negli avari, che si insinuano all'interno del popolo dei fedeli portandone i membri alla perdizione, ma, soprattutto, che arrivano ad intaccare anche la moralità delle gerarchie ecclesiastiche, minandone il fondamentale ruolo di esempi per i loro sottomessi.

Chiesa, infine, chiusa in se stessa, le cui guide sono più volte invitate ad occuparsi solamente di coloro che sono a loro affidati e che già fanno parte della *congregatio fidelium*, senza cercare invece di attrarre altri membri al suo interno. Dai sermoni infatti si è potuta evincere una certa diffidenza dei predicatori nei confronti di un'azione pastorale rivolta a chi si colloca, per mancanza di fede, al di fuori del popolo eletto, e viene dunque da chiedersi come i frati giustificino in questa visione ecclesiologica le missioni evangeliche per convertire i popoli a cui il messaggio salvifico era ancora sconosciuto.

Cercando infine di capire, come ci si proponeva all'inizio, in che posizione i frati Minori si collocassero all'interno delle complesse similitudini di portata ecclesiologica illustrate nei sermoni, si è dunque messa in luce una sostanziale mancanza di rivendicazioni di un proprio ruolo specifico all'interno della Chiesa (ricordiamo che la predicazione è affidata al prelado o, in qualche caso, ai teologi), almeno fino alla seconda metà degli anni '50 del secolo, quando i frati furono forzati a elaborare delle immagini che permettessero di mettere in luce la loro posizione e relegando le interpretazioni tradizionali a semplici topoi dal valore mnemonico, ma prive di una vera e propria portata ecclesiologica.

CAPITOLO 4

LA DIFFUSIONE DEL PRIMATO DEL PONTEFICE

Nel capitolo precedente abbiamo avuto modo di osservare come all'interno delle similitudini e delle gerarchizzazioni ecclesiastiche fossero sistemati i diversi gradi di autorità o di stati che esercitavano una qualche funzione all'interno della Chiesa. A tale esame, però, sembra sfuggire il ruolo esercitato proprio da colui da cui l'uomo contemporaneo è abituato a far partire le proprie trattazioni: il papa.

Un'affermata corrente di studi che va da Congar a Miethke e Lambertini, ha assegnato ai frati minori il ruolo di cassa di risonanza e perfezionatori delle tradizioni ecclesiologiche volte a sottolineare il primato del pontefice romano, adottate dai teologi dell'Ordine nel tentativo di dare una fondazione di legittimità al proprio stile di vita¹. Favoriti dall'apertura al linguaggio teologico dei testi giuridici inauguratasi con Innocenzo III², essi riuscirono nei propri scritti a combinare la teoria decretalistica del primato giurisdizionale del papa nella Chiesa con la propria ecclesiologia che rielaborava a sua volta la concezione di *Ecclesia* come corporazione espressa dai teologi del secolo precedente.

Gli studi sull'elaborazione del primato petrino da parte degli esponenti mendicanti, quello minoritico in particolare, tendono però univocamente a partire da un momento ben preciso della vita di tali ordini, cioè con l'impulso dato alla rielaborazione del proprio ruolo nella Chiesa imposto loro dallo scontro con i maestri secolari di Parigi³. In questo modo la storiografia ha portato alla luce i diversi momenti che dal 1255 al 1380 hanno fatto dei frati minori i portavoce della supremazia e dell'infallibilità papale, appiattendolo, però, soprattutto per il primo periodo, l'intera elaborazione minoritica al pensiero di uno o al massimo due grandi teologi, quali Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso di York, a cui si affianca, per i Predicatori, Tommaso d'Aquino.

Guardando ai decenni che precedettero la pubblicazione del *De periculis* del Saint-Amour, però, si nota che i frati, da Antonio di Padova in avanti, si inserirono in una

¹ MIETHKE, *La teoria della monarchia papale*, p. 149.

² Maccarrone, Studi, p. ; Frohlich, ; Watt, *The theory of Papal Monarchy*, p. 139 – 317;

³ Sull'elaborazione della teoria del primato si vedano almeno le opere generali di ANTON, *El misterio*, p. 121 – 170, e CONGAR, *L'Eglise*, in particolare p. 223 – 262, oltre allo studio di LECLERCQ, *Jean de Paris*. Per un panorama giuridico del concetto di *plenitudo potestatis* ci si può avvalere degli studi di GAUDEMET, in particolare *Storia del diritto canonico*, p. 370 – 401; IDEM, *La Primauté pontificale*; IDEM, *La Primauté Romaine*, p. 173 – 189; IDEM, *La Primauté pontificale dans les Décrets*, p. 137 – 156.

situazione che potremmo definire di scontro latente tra le nuove pretese dell'episcopato, rafforzato nelle sue aspirazioni da potenti personaggi, dotati anche di buona presa sul popolo, come Folco di Neuilly⁴, e quelle centralizzatrici del papato, che, almeno da Gregorio VII e sempre più nel corso del XIII secolo chiedeva di essere riconosciuto come centro decisionale esclusivo della cristianità. Nel segno di quest'ambivalenza si mossero anche i frati minori nel redigere le loro opere, in cui, a fianco di affermazioni legittimanti le pretese pontificie, se ne trovano altrettante relative al potere episcopale.

Un problema ulteriore nell'analisi del rapporto tra l'elaborazione della concezione del primato petrino e l'ecclesiologia minoritica è lo spazio riservato a questo tema nell'attività di predicazione dei frati, vero momento di diffusione di fronte ad un pubblico più o meno ampio di concetti ed elaborazioni destinati altrimenti ad avere una eco almeno sul momento limitata. Cosa dicono dunque i primi frati a proposito di Pietro, del pontefice e dei poteri ad esso riconosciuti?

Già Bougerol, nel 1985, aveva provato a tracciare una linea interpretativa sulla presenza del papato nei sermoni medievali, soprattutto italiani e francesi, ammettendo che, pur partendo da una base cronologica abbastanza ampia (dal 1200 al 1300), i testi che lasciassero intravedere una "concezione teologica del papato e del suo posto all'interno dell'universo mentale degli ascoltatori e nella loro vita cristiana quotidiana" erano ben pochi⁵. Lo studioso francese, dunque, si dedicò ai soli sermoni per la Cattedra di San Pietro, soffermandosi sui titoli riservati al papa in essi: *Papa, pater patrum, pater pascens, vicarius, vicarius Christi, vicarius generalis, vicaria substitutio, princeps ecclesie*, etc. Egli, alla fine del proprio intervento, arrivò a concludere che, pur ammettendo che i predicatori in generale preferirono stigmatizzare i difetti dei prelati e del pontefice piuttosto che spiegarne il ruolo all'interno della comunità della Chiesa, essi risposero comunque ai bisogni dei fedeli nella scelta stessa dei termini di riferimento, anche nei dolorosi momenti di vacanza del seggio apostolico, e affermarono fortemente il potere non solo spirituale del successore di Pietro⁶.

Lo scopo del presente capitolo è dunque quello di vedere se e come il pontefice romano è ricordato nelle raccolte dei frati minori, soprattutto quando essi arrivarono a presentare immagini concernenti l'interezza della Chiesa. Dapprima illustreremo ciò

⁴ MUNDY, *Liberty and Political Power*, p. 79-80, 82-83, 164-165; GUTSCH, *A Twelfth Century Preacher*, p. 183-206.

⁵ BOUGEROL, *La Papauté*, p. 249.

⁶ BOUGEROL, *La Papauté*, p. 273-275.

che ognuno di sette degli otto autori presenti in questo studio⁷ dice sul tema, poi ne vedremo le fonti, tra cui spicca il nome di Innocenzo III, i motivi di sviluppo e il rapporto con alcuni altri sermoni già noti alla storiografia, in modo da inserire anche gli accenni più o meno importanti contenuti nei *sermone*s minoritici all'interno del panorama storiografico sul potere di Pietro e del suo successore.

1) Antonio di Padova

Il primo autore di sermoni dell'Ordine limita la propria riflessione sul potere papale e sul suo rapporto con la struttura della Chiesa principalmente a due testi: il primo concerne la *Dominica quinta post Pentecosten*, con il thema *Cum turbae irruerent in Iesum*, il secondo per la cattedra di San Pietro, con il thema⁸: *Venit Iesus in partes Caesareae Philippi*.

Il secondo, appartiene, è bene ricordarlo, a quella serie di testi composta, presumibilmente, in epoca più tarda rispetto alla prima, ed in quanto tale discordante, per forma e qualche volta per contenuti, dalla maggioranza dell'*opus* antoniano.

In esso, dopo un discorso morale in cui Cristo è posto come capo del singolo penitente, basato sul primo passaggio della pericope evangelica, la prospettiva petrina inizia ad assumere rilevanza, ma ciò avviene solo intorno alla metà del sermone, per acquisire sempre più forza nel corso della lettura. La centralità del potere di Pietro è data dalla *potestas ligandi et solvendi*, allora rivendicata con forza al solo pontefice, ma fondata, come si legge in Antonio, su Cristo stesso, grazie alla concordanza con I Cor. 3, 11.⁹ Da questo fondamento scaturiscono, dice Antonio, tre cose: le due Chiese, trionfante e militante, e l'anima fedele. La prima Chiesa si basa sulle anime beate, la seconda sui fedeli e la terza sulle virtù, cementate tra di loro dalla potenza di Dio stesso,

⁷ Non si troverà in questo capitolo un paragrafo su Sovramonte da Varese in quanto non vi sono accenni, all'interno dei suoi sermoni al tema petrino.

⁸ *Sermone*s, III, p. 119-138.

⁹ «Non dico vocaberis, sed tu es Petrus a me petra, ita tamen ut mihi retineam fundamenti dignitatem (Glossa Ord. Matt. 16, 18). Quia fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus, super quem aedificata est Ecclesia (1Cor. 3, 11). Et super hanc, inquit, petram aedificabo Ecclesiam meam (Mt 16, 18.), et ideo non est ei timendum si descenderit pluvia, idest persecutio diabolica, si venerint flumina, idest pravitas haeretica, si flaverint venti, idest rabies saeculi, et irruerint in domum istam, quia fundata est supra firmam petram (Cf. Mt 7, 25). Unde in libro Numeri XXIV: Robustum est quidem habitaculum tuum, sed si in petra posueris nidum tuum et fueris electus de stirpe Cain (Num 24, 21-22), qui interpretatur callidus vel calidus, idest diabolus, qui sua calliditate calore vitiorum succendit animas peccatorum, qui eum habebunt tortorem in poena, quem habuerunt incentorem in culpa». (*Sermone*s, III, p. 127)

che si colloca al di sopra del muro costruito sulla pietra-Cristo. La prospettiva cristologica, dunque, cede finalmente il passo a quella petrina all'altezza del “*Et tibi dabo claves*”. Qui Antonio espone, meglio di qualunque altro autore tra quelli studiati, la dottrina sul primato pontificio, dicendo:

Ecce Cephas in capite apostolorum et Ecclesiae constitutus. Dicitur quod hodie Christus apostolos interrogavit, et Petrus pro omnibus fidem universalis Ecclesiae confessus fuit. Et hodie ei Dominus ligandi et solvendi potestatem concessit, et ideo ista dies nominatur CATHEDRA SANCTI PETRI. Qui prae ceteris confessus est, prae ceteris donatur clavibus. Claves sunt discernendi scientia et potentia, qua dignos recipere, indignos debet excludere a regno. Unde subdit: Et quodcumque ligaveris, id est, quem in peccatis persistentem aeternis poenis adiudicaveris, vel quem humilem et vere poenitentem absolveris, sic erit et in caelis. GLOSSA HIERONYMI: Et quodcumque ligaveris. Habent quidem eandem iudiciariam potestatem alii apostoli, quibus post resurrectionem ait: Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt (Io 20, 23); habet etiam omnis Ecclesia in presbyteris et episcopis; sed ideo Petrus specialiter eam accepit, ut omnes intelligant, quod quicumque ab unitate fidei et societate eius se separaverit, nec a peccatis solvi nec caelum potest ingredi. Hunc locum quidam non intelligentes, aliquid sibi sumunt de supercilio pharisaeorum, ut damnare innocuos vel solvere noxios se putent, cum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quaeratur¹⁰.

Questo passaggio, ricco di riferimenti patristici, fu già segnalato da Luigi Sartori, il quale ebbe il merito di sottolineare l'importanza del sintagma *societas eius*, che in Antonio non indica, come potrebbe sembrare, una comunione di fede, bensì con il solo Pietro¹¹. Il Sartori però non si spinse oltre in quest'accenno, non portando a termine il ragionamento antoniano, in cui, vedendo in Pietro il garante dell'unità della Chiesa vede nella comunione con il papa il simbolo della retta fede di tutta la comunità cristiana.

Antonio ha il merito, rispetto agli altri frati, di accennare contemporaneamente alla doppia tradizione relativa alla *potestas* all'interno dell'*Ecclesia*, quella petrina e quella apostolica, come si evince dal passaggio sopra riportato. Pur accettando che il potere di sciogliere e legare sia comune a tutti i preti e i vescovi in quanto a loro assegnato da Cristo risorto, esso fu specialmente e primariamente assegnato al solo Pietro, che diventa dunque garante dell'unità della Chiesa, a causa, si legge dopo, della sua triplice

¹⁰ *Sermones*, III, p. 128-129.

¹¹ SARTORI, *Il potere nella Chiesa*, p. 547.

costanza nella fede: nel riconoscimento del Cristo, nella predicazione e nella sua stessa passione¹²

Ciò che è ancora più interessante, però è il *sermo* allegorico che segue questo passaggio, dove si comprende che successore di Pietro è ormai il solo pontefice romano, sebbene originariamente fosse associato al patriarca di Antiochia, per la sua diretta discendenza petrina. Ormai, però, solo nel Pietro di Roma *hodie cathedra populo demonstratur*¹³ la capacità giuridica di esercitare in sommo grado la potestas *ligandi et solvendi*. Nel sermone inoltre si mette l'accento sull'originaria ignoranza del pescatore Pietro, in contrapposizione alla *sapientia* di cui, in quanto apostolo che il Cristo amò più degli altri (*plus aliis dilexit*), egli si fece custode e interprete assicurandosi in tal modo il ruolo di unico mediatore privilegiato tra cielo e terra.

Decisamente più ampio è lo spazio riservato da Antonio al ruolo pontificio all'interno del quinto sermone per la quinta domenica dopo Pentecoste, dal *thema: cum turbae irruerent*¹⁴. Il *sermo allegoricus* su questa pericope, infatti, identifica le due navi giunte di fronte a Gesù con le due chiese quella dei *bonorum* e quella dei *malignantium*, raffigurate a loro volta da delle coppie opposte di personaggi o luoghi biblici: Paradiso ed Egitto, Abele e Caino, Giacobbe ed Esaù, le due donne presentatesi di fronte a Salomone per reclamare un bambino, ovvero, riassumendo: *id est congregatio vere poenitentium et nefanda collectio saeculorum*¹⁵. La figura di Pietro entra a far parte del commento di Antonio solamente nel momento in cui l'autore, proseguendo la lettura del Vangelo, si trova a dover spiegare a chi appartenga la nave dei buoni, cioè dei penitenti perché, per portare la *navicula* nel porto della salvezza eterna, dice è necessario un *naucerus* che le permetta di superare i flutti e le tempeste del mondo. Fuor di metafora, Antonio auspica che Pietro, sottintendendo con tale nome il suo successore, sia un *rector peritus*, in grado di istruire la Chiesa con una retta predicazione che non cada di fronte ai pericoli delle sottigliezze dei filosofi e dei dottori. Il *vicarius Christi*¹⁶, così definito dal frate portoghese, deve predicare senza tregua secondo sapienza e secondo misericordia la conversione e infondere nei cuori dei fedeli la paura delle pene eterne, esattamente come ogni buon predicatore. Egli però, a differenza del prelado ordinario, non deve rivolgere la propria parola ai pesci che affollano, rompendole, le reti, cioè agli

¹² *Sermones*, III, p. 130.

¹³ *Sermones*, III, p. 130.

¹⁴ *Sermones*, I, p. 481 – 511.

¹⁵ *Sermones*, I, p. 488.

¹⁶ *Sermones*, III, p. 503.

eretici, i quali non sono comuni peccatori che devono essere richiamati alla penitenza e al distacco dalle cose terrene, bensì il frutto di un eccesso di presunzione da parte del pescatore il quale, mirando a riempire eccessivamente la propria barca, rischia di metterne in pericolo il carico. Cosa queste parole però significhino dal punto di vista teologico resta un problema. Antonio, forse, auspica che il papato si rivolga esclusivamente ai problemi sorti all'interno di una comunità di eletti, i giusti, senza darsi cura di ampliare i confini dell'*Ecclēsia*, vedendo in tale opzione il rischio del rilassamento della vita cristiana. Egli tende a sovrapporre i due discorsi paralleli su cui si costruisce il sermone, cioè quello sul Papato e quello sul predicatore, arrivando ad assegnare a Pietro il compito di sorvegliare la cattolicità della predicazione, intesa come esortazione morale e non come spiegazione dottrinale. Si può ritenere che quest'auspicio sia il riflesso dell'attività antieretica in cui i frati furono coinvolti fin dai tempi del portoghese, in tal modo si potrebbe interpretare il passaggio antoniano come un invito al pontefice al controllo dei contenuti della predicazione pubblica ai laici e al non coinvolgimento in dispute di natura teologica non solo sterili, ma in grado di trascinare nell'errore, con la loro forza persuasiva, anche chi inizialmente aveva persistito nella retta fede.

Riassumendo, Antonio in entrambi i testi assegna a Pietro la facoltà esclusiva della scomunica, non riconoscendola ad altri che al vescovo di Roma. Cosa questo significhi all'interno della predicazione francescana lo vedremo dopo aver analizzato gli altri sermoni che trattano gli stessi argomenti.

2) Luca da Bitonto: Pietro e Giovanni.

Il frate pugliese non dedica alcun sermone esclusivamente alla figura dell'apostolo o del suo successore, ma dissemina all'interno dei propri testi diversi passaggi di chiara impronta petrina, utilizzando preferibilmente l'argomentazione sulla superiorità della fede di Pietro e della sua incondizionata adesione a Cristo e della necessità per la comunità cristiana di avere un unico punto di riferimento vivente, nella città di Roma.

Il primo brano dedicato dal bitontino al pontefice si trova all'interno di un testo connotato in senso escatologico, basato sulla pericope *Erunt signa in sole, luna et stellis* (Lc. 21, 25). Qui, all'interno dell'interpretazione delle catastrofi degli ultimi tempi, Luca dichiara:

Ellatio maris designat excellentiam impiorum, unde Isa. LVII (57, 20): Impii quasi mare quod quiescere non potest. Quod bene in XV cubitis terminatur, quia eriguntur contra Deum per transgressionem decalogi. Iuxta illud Iob. XV (15, 25): Tetendit adversus Deum manum suam etc, et contra ecclesiam que in quinque patriarchatus constitit, scilicet romanum, constantopolitanum, alexandrinum, antiochenum et ierosolimitanum, de quibus Isa. XIX (19, 18): Erunt quinque civitates in terra Egypti loquentes lingua Chanaan. Civitas solis vocabitur una, scilicet romana ecclesia, cuius fides ad modum solis stabilis et perpetua perseverat, unde dicit Lc. XXII (22, 32) : Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua¹⁷.

In questo passaggio il Bitontino, dopo aver accennato ai cinque patriarchati, identifica in Roma la sede in cui viene e verrà custodita stabilmente la fede della Chiesa fino alla fine dei tempi, come garantito dalle parole evangeliche in cui Gesù durante l'ultima cena prevede il tradimento e la morte del suo apostolo. L'argomento dell'imitazione di Cristo fino alla morte in croce non per la salvezza del mondo ma per l'acquisizione del regno, torna nel sermone per la festa di san Giovanni evangelista, costruito sul tema tradizionalmente utilizzato a favore della tesi sul primato pontificio *Dicit Iesus Petro sequere me etc.* (Io. 21, 22), in cui il predicatore esordisce dicendo:

Et primo ostendit Petrum fore crucifigendum cum dicit ei: Sequere me, quasi tu olim dissuadebas mihi pro salute hominum pati, iam pro me non timeas mori.

Valde gratulanter audivit beatus Petrus hoc verbum, quia cum primo vellet sequi Dominum euntem ad passionem dixerat: Io. XIII (13, 36): Quo ego vado non potes modo sequi, sequens autem postea, unde hic expectabat, hoc desiderabat audire. Secutus est autem Christum in passione et in qualitate passionis, quia crucifixus fuit sicut et Christus, non tamen in causa quia Christus passus est pro salute mundi, Petrus vero pro adeptione regni, unde Christus passus est vultu verso ad terram, Petrus vultu verso in celum, et ideo in passione Dominum ieiunamus quia tunc nobis innotuit quantitas nostri peccati, quod non potuit expiari nisi morte filii Dei. Unde Bernardus: «Gravis est anime casus qui non nisi cruce Christi potuit reparari»; Item: «Agnosce homo quam gravia sunt vulnera tua pro quibus necesse est Christum Dominum verberari, sed non transierunt ad regnum»

Pietro, dunque, primo nella *sequela Christi*, e ponte tra terra e cielo esattamente speculare al pontefice celeste che portò la speranza della vita eterna in terra. Ancora il tema della passione torna all'interno del *sermo* grazie al paragone, frequente in Luca da

¹⁷ app.1, sermo 1.

Bitonto, con il destino dell'altro apostolo prediletto da Gesù, Giovanni. In quest'ulteriore passaggio si esalta l'opzione del martirio per mettere in risalto la predilezione divina di cui Pietro fu oggetto anche in rapporto all'altro apostolo che, proprio all'interno dello stesso capitolo giovanneo è ricordato come prediletto del Signore. In realtà l'opzione petrina a scapito di quella che vede al centro l'apostolo Giovanni non è sempre chiara nell'*Apulus*. Il frate affianca infatti diversi tipi di ragionamento. Nel primo, per esempio, il ruolo di Pietro e quello di Giovanni sono ben identificati in quanto solamente il primo, imitando Cristo anche nella morte fu istituito pastore della Chiesa, come emerge nel passaggio che segue.

Sed queritur quare voluit Dominus Petrum et non Iohannem martirio consummari. Ad hoc possumus dicere, salva subtilioris ingenii maiestate, quod ideo voluit Petrum per passionem vitam finire quia ipsum constituerat pastorem ecclesie, ut innuerat quod prelati deberent esse parati ponere animam suam pro ovibus suis [Io. X (10, 11)]. Unde timidus increperat. Eze. XIII (13, 5): Non ascendistis ex adverso neque opposuistis vos murum pro domo Israel, ut eodem genere passionis quo et ipse passus est moreretur, ut ostenderet quod prelati tenentur strictius et perfectius Dominum imitari. Unde Io. XII (12, 26): si quis mihi ministrat me sequatur¹⁸.

In altri casi, invece, il rapporto tra i due apostoli e Cristo è più sfumato. È ciò che accade all'interno dello stesso testo:

Diligebat et alios, sed istum potius, quia virgo est electus ab ipso, virgo in eum permansit. Unde ei matrem propriam commendavit. In quo privilegio dignior est Petro cui ecclesia commendatur. Unde Bernardus: «Petro commendatur ecclesia, Ioanni Maria: illi tumultuosa negotia, huic negotia sed quietia; illi atria et vestibulum et altaria sanguinum, huic commendatur altare incensi et sancta sanctorum. Ad culmen misterii sui nullus secum admittitur. Solus illi assistit propitiatorio. Solus illud vas aureum continens manna», ille divine legis scrinium pontifex destinatus observat¹⁹.

Giovanni è più degno dello stesso Pietro, dice il bitontino, perché vergine e in grado di interpretare al meglio i misteri divini, a lui affidati nella figura di Maria: al primo solamente è affidato il compito di attendere il nuovo ritorno di Cristo e di rivelare i

¹⁸ App. 1, sermo 3..

¹⁹ App. 1, sermo 3.

segni della sua prossima venuta, al secondo invece la custodia della Chiesa attraverso la cura pastorale, come emerge poco prima:

Secundo ostendit ad interrogationem Petri beatum Iohannem in pace vocandum, cum dicit: Sic eum volo manere donec veniam, quasi “nolo eum per passionem finire vitam, sed expectare solutionem carnis sue”²⁰.

. Pur ricordando la forte influenza di Gioacchino da Fiore sull'*Apulus*²¹, mi sembra propria di quest'ultimo la separazione netta, anche a livello escatologico, tra la Chiesa e i soli contemplativi, a cui spetta il compito di attendere in silenzio l'adempimento dei misteri divini creando così una forte dicotomia tra le due autorità che non viene risolta all'interno del sermonario *Narraverunt*.

3) I due sermoni di Giovanni de la Rochelle: il papa *princeps apostolorum* e fonte di ogni potere

Il maestro parigino dedica due testi tra loro complementari al ruolo riservato a San Pietro in occasione della festività della *cathedra Sancti Petri*. Il primo, leggermente più breve, non identifica Pietro con il papa, prendendo le mosse non dalla persona dell'apostolo, ma dalle tre azioni che, stando al capitolo 12 degli Atti, lo interessano: la *promotio*, la *liberatio* e la *passio*, e facendo convergere in questo nel primo degli apostoli i tre status principali che compongono il corpo ecclesiastico, prelati, attivi e contemplativi, su cui poi si sviluppa l'intero sermone. Egli afferma che:

*sicut verba Domini ad Petrum intelligit ecclesia non solum ad Petrum pertinere, sed ad congregationem universalis ecclesie, sicut festa Petri ecclesiam videntur erudire, unde festum cathedre ad administrationem prelatorum, festum liberationis ad instructionem activorum, festum passionis ad instructionem contemplativorum*²².

Più interessante, invece, il secondo testo del Rupellense, in cui egli si occupa della sollecitudine pastorale affidata in misura maggiore a Pietro rispetto agli altri apostoli e

²⁰ App. 1, sermo 3.

²¹ cfr. cap. I.

²² app. 4, sermo 7

che dunque è *diuturnas in fide ecclesie Petri quia non desinet*²³. Giovanni de la Rochelle afferma fin dalle prime battute del suo sermone che sebbene i compiti dei pastori siano molto simili a quelli affidati dal Signore all'apostolo, essi sono differenti per estensione, in quanto:

*grandis propter magnitudinem et potestatis plenitudinem, quia ceteri vocantur in partem sollicitudinem. Ipse autem Domini successor plenam habet sollicitudinem gregis*²⁴.

Pietro dunque, successore di Cristo alla guida della chiesa terrena, ebbe l'incarico per sei motivi principali che si riflettono successivamente sui poteri di chi ha il diritto di sedere correttamente in *cathedra*. Egli infatti fu più perfetto nella fede, credendo fin da subito *Deo, Deum, in Deum* e dimostrando *cor purum, conscientia bona e fides non ficta*. Queste ultime tre qualità, identificate poi con nove virtù fondamentali per il buon prelado, dice Giovanni, garantiscono che chi siede sulla cattedra di Pietro abbia l'autorità di agire in qualità di re, di maestro e di sacerdote²⁵. In tal modo la persona chiamata a guidare il popolo cristiano ha, per Giovanni, il dovere di esercitare l'autorità regia nel combattere i malvagi e autorità magisteriale nell'insegnare le verità di fede e, infine, l'autorità giuridica necessaria a esercitare personalmente il potere di scomunica (*ligandi et solvendi*) e nell'assegnare liberamente la facoltà di esercitare il medesimo compito. Per Giovanni, però, il pontefice non ha il potere di scomunica in quanto giudice superiore e *sacerdos* poiché, dice, la cattedra legale consente l'*auctoritas* e la *potestas* di esercitare il compito, ma in quanto *magister*: la vera forza petrina, infatti, risiede nella cattedra magistrale, l'unica in grado di conferire la *scientia iudicandi*, oltre a quella *docendi*, e di fare di Pietro il *princeps apostolorum*. Giovanni assegna alla scienza esattamente il ruolo che le era stato sottratto da Antonio. Per il maestro di Parigi il papa ha il dovere di essere *sapientissimus* e di occuparsi di conseguenza dell'elaborazione dottrinale interna alla chiesa in materia di fede.

Egli attribuisce al pontefice, inoltre, anche il potere regale, cioè quello di sorvegliare materialmente la cristianità esercitando su di essa la propria *aequalitas*. Quest'affermazione trova una migliore spiegazione all'interno del *sermo* quinto per la prima domenica d'Avvento²⁶. Esso, basato sulla pericope *erunt signa in sole et luna et*

²³ app. 4, *sermo* 7.

²⁴ app. 4, *sermo* 7.

²⁵ app. 4, *sermo* 7, cfr. BOUGEROL, *La papauté*, p. 267.

²⁶ RASOLOFARIMANANA, *Etude et edition*, p. 100 – 113.

stellis, si riconoscono nel sole lo *status sive potestatem papalem*²⁷, e nella luna la *potestas* imperiale. Per Giovanni dunque l'impero *lumen recipit a sole*, potendo dunque esercitare la propria giurisdizione solamente in quanto autorizzato e dipendente del pontefice e, accettando l'ipotesi del Rasolofarimanana, il riutilizzo della dottrina gregoriana potrebbe essere un'eco dello schieramento di Giovanni a fianco del papato negli scontri con Federico II²⁸. Ancor meno, in questo sermone, contano i vescovi, assimilati alle stelle e allo *status subditorum* e il cui potere, di nuovo, viene territorialmente limitato all'interno delle sette chiese originarie, da cui discendono le diocesi.

Giovanni sottolinea in entrambi i sermoni la diversa estensione della giurisdizione di vescovi e pontefice. Quest'interpretazione è, in effetti, la stessa utilizzata dai *magistri* secolari, lo vedremo, per contestare la superiorità giuridica del pontefice nei confronti dei vescovi. Non così per il minorita. Il non essere vincolato ad un solo luogo, ma all'intera cristianità, nonostante il rovescio di fortuna dovuto ad eventi politici che preannunciano il secondo avvento²⁹, e l'essere l'unico in grado di esercitare la sapienza, garantisce al solo papa il controllo totale e non soggetto a restrizione alcuna della *christianitas*.

Mancano, purtroppo, nei sermoni di Giovanni accenni che mettano in rapporto il pontefice con il ruolo dei nuovi ordini, sebbene si possa ritenere che, sulla scorta del sermone *misit Zorobabel*³⁰, che egli non abbia ancora compiuto il passaggio teorico che diventerà presto il baluardo dei mendicanti durante la Querelle, affidando ancora all'*episcopus* il compito di sovrintendere alla predicazione nella propria chiesa personalmente o attraverso predicatori atti a eseguire tale compito, inserendosi in tal modo nella linea già aperta dalle opere omiletiche di Filippo il Cancelliere e di Odo di Chateauroux.

²⁷ RASOLOFOARIMANANA, *Etude et edition*, p. 101 scrive «potentiam papalem vel potestatem». Troyes, da me ritenuto il miglior testimone dei sermoni di Giovanni de la Rochelle, scrive invece solamente «potestatem papalem», la cui maggiore giuridicità sembra più confacente al linguaggio tecnico del *magister* parigino.

²⁸ RASOLOFOARIMANA, *Etude et edition*, p. 64 – 65.

²⁹ «Istis vero temporibus adimpletur. Tres sunt partes mundi, Asia, Africa, Europa, super quas doctrina et potestas sedi apostolice expandebat lumen suum, quod videmus obscuratum, ibi in parte diminutum in potestate. Quantum ad tertiam partem, scilicet Asiam, et hoc est ecclesia Grecorum, in qua obscurata est tertia pars lune, id est potestatis imperialis, quia a potestate utriusque recessit. Quod etiam obscuratur pars in stellis possumus reperire, quia nuper capti sunt et, ducti, turpiter confusi, Et hec sunt presagia secundi adventus, quantum ad imitationem superiorum». RASOLOFOARIMANA, *Etude et edition*, p. 102. Si è seguita la lezione di T, f. 5vb.

³⁰ Troyes, Bibl. Com. 816, f. 284vb

Un ultimo riferimento di Giovanni al ruolo del pontefice lo si trova nel sermone per la sedicesima domenica dopo Pentecoste, pronunciato il 28 settembre 1242 sul *thema: Propheta magnus surrexit in nobis*. Qui il De la Rochelle applica al pontefice l'immagine, tradizionalmente occupata dal Cristo, di sposo dell'*Ecclesia*, la quale, dice, piange la propria vedovanza³¹. Il sermone, pronunciato durante il periodo di vacanza del seggio apostolico seguito alla morte di Innocenzo IV, si chiude augurandosi che tale stato di lutto e sconvolgimento finisca presto.

4) L'Anonimo 470: garante del buon funzionamento dell'Ecclesia

Molto vicino a Giovanni nei toni e nelle argomentazioni, l'anonimo predicatore minorita del manoscritto antoniano 470 costruisce il proprio discorso spiegando in dettaglio i tre poteri riconosciuti esclusivamente a Pietro e ai suoi successori. Egli nel sermone *Princeps ea que digna sunt principi cogitavit et ipse super duces stabit* (Is. 32, 8) discute le facoltà di *solvere, ligare, predicare e facere miracula*, scindendo dunque la formula giuridica in due concetti distinti e sostituendo al compito magisteriale quello di garantire il contatto con l'elemento sovranaturale.

Quasi si ponesse a evoluzione del pensiero del rupellense, e tuttavia bene lontano dal poter essere realmente tale, questo frate minore fa perdere al potere di scomunica del pontefice la sua caratteristica di extraterritorialità a favore della qualità del peccato che richiede l'intervento di un'autorità superiore a quella del semplice prelado³². L'imparzialità e la conoscenza delle pene infernali, infatti, fanno sì che il predicatore torni ad inserire nel proprio discorso eretici e peccatori, come già accaduto nel parallelo sermone antoniano, quando dichiara:

Eamdem potestatem habent prelati ecclesiastici, tamen solus Petrus hanc auctoritatem accepit ut confidatur quod quicumque ab iniquitate ecclesie fuerit separatus, a tali dignitate

³¹ BOUGEROL, *La papauté*, p. 258.

³² Nel quinto sermone *de mortuis* si parla della *potestas ordinaria* di assolvere dai peccati veniali riconosciuta al prelado nella confessione. App.3, *sermo* 15, : «Quodcumque sol, scilicet tibi etc. Innuens quod viventes in terra solummodo possint absolvi ministerio Petri. [...] Quod autem Dominus ait Petro quodcumque possit solvere super terram intellegitur de vinculo dampnationis eterne a quo peccator per sacerdotem absolvitur, dum temporalis pena, scilicet satisfactione ligatur, quia si hoc contempneret, scilicet confiteri vel satisfacere ad arbitrium sacerdotis incurrit penam dampnationis quod bene figuratum est in suscitatione Laçari quem ipse Dominus prius intrinsecus a vinculo mortis absolvit vivificatum vero de foris ministerio apostolorum solvi precepit».

*indignus a fidelibus penitus abeatur. Nam quicumque inventi fuerunt extra archam Noe tempore diluvi perierunt*³³

A differenza del suo illustre predecessore, inoltre, l'anonimo non riconosce in una degenerazione della chiesa dovuta ad un'eccessiva cura nell'espansione della fede rispetto alla qualità della diffusione del messaggio evangelico la causa della presenza di tali mali nella Chiesa. Al contrario egli adduce come causa di questi mali che offendono Dio, se stessi e il prossimo, la negligenza dei prelati e i vizi dei chierici, su cui Pietro è chiamato dunque a vigilare per garantire che essi predichino l'obbedienza ai precetti divini e il disprezzo dei piaceri carnali, come emerge alla fine del testo³⁴.

Il sermone del 470 non introduce, dunque, grandi innovazioni all'interno della panoramica sui poteri papali. Esso infatti conferma, come già Antonio, come quei frati non ritengano necessario spiegare il rapporto gerarchico del papato nei confronti delle altre persone giuridiche, bensì il potere che egli può esercitare sui fedeli e, soprattutto, sui prelati che predichino al popolo.

5) Bertoldo da Ratisbona: il contesto ereticale

La stessa preoccupazione nei confronti dei prelati manchevoli si rileva nel sermone dedicato a San Pietro dal tedesco Bertoldo di Ratisbona³⁵, il quale scrive un vero e proprio trattato sulla scomunica dove il pontefice compare solamente come uno degli attori in grado di esercitare tale potere, superiore in grado ai sacerdoti, ma accomunato ai vescovi nel suo sottostare alle decisioni sinodali.

Il sermone *in cathedra* si muove sullo sfondo della polemica antiereticale che impregna l'intera raccolta bertoldiana e rientra in quella serie di testi volti a confutare gli errori degli eterodossi attivi in area tedesca³⁶ e che costituiscono il secondo punto di forza, insieme alle profezie sugli ultimi tempi, della predicazione di questo frate. In questo contesto, Bertoldo decide di utilizzare l'occasione offertagli dalla predica

³³ App. 3, *sermo* 15.

³⁴ «Quia clausis ianuis venit Ihesus stetit in medio etc. et dixit eis pax vobis. Hos duces bene custodivit beatus Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam meam et tibi dabo claves regni celorum.» (App 3., *sermo* 4)

³⁵ SCHO., III, p. 52 – 58.

³⁶ Altri testi antiereticali sono, per esempio: *Multi sunt vocati, pauci vero electi* (SCHO., III, p. 2 – 11; *Beati oculi qui vident* (SCHO., III, p. 13 – 14), *Sapientiam sanctorum narrent populi* (SCHO., III, p. 11 – 12), *Videte, vigilate et orate* (SCHO, III, p. 18 – 22), *Cursum consummavi* (SCHO, III, p. 23 – 29), *Et hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem* (SCHO, III, p. 29 – 35), *Multi sunt vocati* (SCHO. III, p. 45), *Sancta ergo et salubris est cogitatio* (SCHO, III, p. 48 – 52), tanto per citarne alcuni.

generalmente utilizzata per illustrare il potere della scomunica, al fine di rispondere alle dottrine di alcune non meglio specificate sette, i cui esponenti negano che ogni sacerdote in quanto tale abbia il potere di assolvere o condannare il peccatore.

In questo contesto dottrinale, il papa è ricordato in quanto massima carica della gerarchia ecclesiastica, sebbene venga messo allo stesso livello dei vescovi facenti parte del sinodo. A lui e a questi Bertoldo riserva il potere di scomunicare “*gravissima*”, cioè a condannare una serie di atti “ *que propter enormitatem et ut arctius evitentur, maioribus sacerdotibus et episcopis et domino pape absolvenda reservantur*”³⁷ e che non possono essere giudicati dal sacerdote semplice per il loro carattere scandaloso³⁸ e pubblico³⁹. Il papa, dunque, è garante, insieme al sinodo dei vescovi, dell’ordine e della fede cattolica. Il potere superiore del pontefice non è chiaramente evidente in questo sermone, neppure al di fuori del complessivo problema dottrinale, quando nell’elenco dei sacerdoti minori si trova scritto, con una formula che, negli stessi anni in cui il tedesco scriveva, era entrata a pieno titolo all’interno della disputa parigina:

*superiores sunt papa, episcopi et huiusmodi; inferiores parrochiani, vicarii et quibus dominus papa vel episcopi committunt, ut quibusdam religiosi*⁴⁰

La scarsa rilevanza attribuita qui al ruolo del pontefice, sebbene non si possa sottovalutare il fatto che qui esso venga ricordato esplicitamente, è compensata da ciò che il ratisponense dice nel sermone *qui credit in me vivet in eternum*⁴¹ In questo caso, parlando della vera fede, il predicatore segue il filo logico dettatogli dal *Confiteor* e dichiara che è eretico colui che non crede alla fede romana nella sua interezza dando quindi alla città di Roma, intesa simbolicamente, il titolo di custode del vero credo cristiano⁴².

Nel complesso, l’impressione dello studioso di fronte a questo *sermo* del frate tedesco è quello di un ritorno ad un clima che si potrebbe definire pre-riformatore, in

³⁷ SCHO., III, p. 55. Sono dunque le cause maggiori, cioè quelle riservate, secondo il diritto canonico, alla sola giurisdizione del papa. cfr. NAZ, *Causes majeurs*, col. 59 – 63.

³⁸ L’elenco di questi peccati è fornito da Bertoldo di Ratisbona in versi: «Qui facit incestum, defolorans qui homicida, /sacrilegus, patrem percussor vel sodomita, / Et voti fractor, periurus sortilegusque, / Pontificem querat, neconon miserit ignem, / per Papam clerum feriens, falsarius, urens / solvitur et quisquis audet celebrare ligatus. / De ceteris vero minores solvere possunt (SCHO., III, p. 55)

³⁹ «maxime si sint publica» (SCHO, III, p. 55).

⁴⁰ SCHO, III, p. 55

⁴¹ SCHO, III, p. 15 – 17.

⁴² SCHO, III, p. 16. La necessità della comunione con Roma è un’elaborazione giuridica tradizionale. cfr. GAUDEMET, *La primauté romaine*, p. 173 – 189.

cui ciò che interessa predicare non è tanto il rapporto tra le gerarchie quanto la funzione indiscutibile di ogni sacerdote indipendentemente dal suo stato personale. Di fronte a questo tipo di posizione non stupisce il fatto che non si mettano in discussione i diritti dei vescovi o dei parroci, ma si confermi l'autorità dei sacramenti da loro impartiti in un confronto agguerrito con patarini, leonisti, catari e valdesi⁴³.

La posizione di Bertoldo resta, all'interno di questo studio, relativamente isolata, ma l'accento al pontefice in una terra così lontana dal potere pontificio e costituente il cuore dell'impero, diventa tanto più importante quanto più lo si inserisca in un panorama in cui il nome di papa e *pontifex* viene generalmente taciuto.

6) Gilberto da Tournai: Pietro rector della Chiesa universale.

Gilberto da Tournai dedica due sermoni alla cattedra di San Pietro, rispettivamente basati sulle pericopi: *Pasce oves meas* (Io. 21, 17)⁴⁴ e *Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem propeterea unxit te Deus oleo letitiae pre consortibus tuis*⁴⁵ (Ps. 44, 8).

Nel primo di essi non riguarda in realtà l'ufficio petrino, in quanto esso consiste in un breve discorso sui compiti dei rettori della Chiesa, coloro a cui venne assegnato il compito di pascere le pecorelle del Signore. Nonostante questo, questo testo è interessante per il suo incipit, che dichiara:

*Verba hec competunt beato Petro cui commisit universalem ecclesiam regendam. Primo enim cathedratus fuit in Anthiochia occurrentibus illi anthiochenis et penitentiam agentibus eo quod Simoni Mago contra Petrum adesissent, ubi et discipuli primo dicti sunt christiani et inde assumptus est in urbem Romanam, hoc est ab oriente in occidentem*⁴⁶

Pietro, *rector* della Chiesa universale, risiede a Roma dopo aver convertito gli antiocheni, passato da Oriente a Occidente: questi i temi toccati da Gilberto nelle prime tre righe del proprio discorso. Un soffio in apparenza, una tempesta se si considera il momento in cui queste parole vengono scritte. Siamo intorno al 1255, quando gli animi si infiammano e Bonaventura decide di riprendere in mano le proprie lezioni sull'*In*

⁴³ Il nome dei seguaci di Valdes si ritrova meno spesso che quello di altre sette ereticali, essi sono accusati di non aver giurato la propria fede cristiana dando vita ad una serie di altre eresie sempre più degeneranti. SCHO, III, p. 32.

⁴⁴ Sch. 109/S23, cfr. App. 5, *sermo* 7.

⁴⁵ Sch. 171/S23, cfr. App. 5, *sermo* 7.

⁴⁶ cfr. App. 5, *sermo* 7.

Lucam, esalta, in risposta a Guglielmo di Sant'Amore proprio il ruolo del papa. Lo vedremo dopo.

Nel secondo sermone di Gilberto, più lungo del precedente e volto ad analizzare la santità di Pietro e la dignità del suo ufficio, non si trovano esplicite informazioni utili all'analisi del ruolo petrino, in quanto in esso l'apostolo è identificato con il *sacerdos* e dunque gli attributi descritti successivamente sono riconosciuti a tutti coloro in quello stesso stato. Nuovamente, però, Gilberto sottolinea, proprio alla svolta del discorso, dalla santità all'ufficio, che:

Post sanctitatem meriti, sequitur officii cum dicitur. Propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo leticie, de qua unctione I Reg. XVI (16, 12): Surge, ungue eum et pertinet ad sinire dignitatem quam habuit et habet Petrus et successores eius in ecclesia sibi commissa. Alii enim vocem vocati in partem sollicitudinis. Ipse vero assumptus in plenitudine potestatis, et hoc est quod dicitur pre consortibus tuis. Habeat ergo prelatus oculos unctos colirio, cor oleo, corpus sanguineo proprio, sicut Petrus unctus est a Domino, confirmatus in officio, rubricatus sanguine proprio. Primum in sanguine sapientie, secundo in testimonium conscientie, tertium in exemplum pacientie⁴⁷.

Egli, in questo modo, torna a sottolineare la *plenitudo potestatis* di Pietro e dei suoi successori, e, di controparte, la autorità solamente parziale delle altre dignità ecclesiastiche. Sotto questa luce, di emulazione del minore nei confronti del maggiore si potrebbero, forse leggere i *preambula ad officium*⁴⁸ adottati nella prima parte del sermone, in cui si attribuiscono a Pietro il ruolo di guida delle menti grazie all'esercizio della giustizia⁴⁹.

Gilberto non dice di più in questo sermone e il complesso del testo non sembra voler dare ulteriore risalto a quest'argomento. Non sono molti, inoltre, gli altri passaggi, all'interno delle due raccolte, *de sanctis et de tempore*, atti a fornire ulteriori

⁴⁷ cfr. App. 5, *sermo* 7.

⁴⁸ cfr. App. 5, *sermo* 7.

⁴⁹ «Debet ergo esse iusticia cum discrectione, tam in privato discrete eligendo, quam in medio circumscripse prosequendo, quantum in fine perseverando.

De primo Prv. II (2, 8): Misericordia sanctorum intelligens custodiens iusticiam. Misericordia sanctorum custodire est eorum semitas eligere et tenere.

De secundo Eccle. XIV (14, 22): Beatus qui in sapientia morabitur et qui in iusticia meditabitur et in sensu cogitabit conscriptionem Dei.

De Tertio Ps.(): Revela Domino misericordiam tuam et ipse te emittet et non dabitur eternam fluctuationem iusto qui enim in bono proposito usque in finem non perseverant, nec mentes suas in timore et amore Dei consolidant isti quasi naves agitate ventis et turbinibus fluctuant». (cfr. App. 5, *sermo* 7)

chiarimenti. Qualcosa di più specifico, invece, lo si ricava dal più famoso confratello del tornacense, Bonaventura.

7) **Bonaventura.**

Stranamente, nei *De diversis* non vi è alcun sermone per la festa in *cathedra Sancti Petri*. La figura del pontefice va ricercata dunque altrove, con accenni sparsi nel resto delle due raccolte.

Il primo cenno si trova nel sermone 19 dei *Dominicales*, in cui si legge:

*Unde primo Deus adoptat quemlibet in filium et postea tradit eum Christo, in discipulum vel eius vicario, ut instruatutur contemnere terrena et appetere caelestia*⁵⁰

Qui, a differenza che nel sermone 48 della raccolta⁵¹, Bonaventura riferisce il termine ad uno solo tra gli apostoli, le virtù dei quali, considerati nel loro insieme, sono invece raccolte nel successivo attributo di custodi della parola divina⁵², fonte della sapienza e, soprattutto, della *sollicitudo pastoralis* da cui tutti gli altri prelati ricevono successivamente l'incarico:

*Primo transfiguratus est ante Petrum, ut in Petro illuminaret praelatos splendore veritatis et intelligentiae, ut per ipsos ceteri de fide illuminarentur*⁵³.

L'uso di questi termini inserisce il Serafico in una tradizione che tende a far risalire al momento della confermazione della fede di Pietro da parte del Cristo durante l'ultima cena⁵⁴ l'effettiva sua investitura a *rector ecclesiae*, ben analizzata dal Bougerol⁵⁵, da Innocenzo III a Odo di Chateauroux.

⁵⁰ BONAVENTURA, *Sermones de tempore*, p. 269. Mi discosto qui da Bougerol, il quale nel 1985 sostenne l'assenza del termine nei sermoni di Bonaventura: BOUGEROL, *La Papauté*, p. 255.

⁵¹ «Loquitur propheta in persona viri confitentis sua peccata Deo, cum dicit: delictum meum cogitum tibi feci, scilicet quod erat occultum, tuo vicario, scilicet sacerdoti, manifestando; et iniustitias meas non abscondi, peccata dimidiando vel alleviando» [BONAVENTURA, *Sermones de tempore*, p. 463].

⁵² «Unde apostoli, quia mundi et immaculati fuerunt per contemptum terrenorum et per appetitum divinorum, ideo sermonem divinum servaverunt cum puritate conscientiae, sine qua divinus sermo servari non potest» [BONAVENTURA, *Sermones de tempore*, p. 269].

⁵³ BONAVENTURA, *Sermones de tempore*, p. 249 – 250. cfr. BOUGEROL, *La papauté*, p. 272.

⁵⁴ «Lc. 22, 32: ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.»

⁵⁵ BOUGEROL, *La papauté*, p. 271 – 273.

All'interno dei sermoni *de diversis*, gli accenni al ruolo petrino si moltiplicano. Il primo, brevissimo, si trova nella dominica prima in quadragesima:

*O apostole Paule! cum beato Petro totam Ecclesiam habes, tamen dicis: Habentes alimenta et quibus legamur, his contenti simus. Magnus fuit Paulus qui cum beato Petro princeps mundi fuit, et tamen vili veste contentus est. Nam qui volunt divites fieri etc*⁵⁶.

La coppia Pietro/Paolo diventa in Bonaventura la prefigurazione del doppio incarico del *caput ecclesiae*: quello del sacerdote e quello del *doctor*. Paolo ricopre quest'ultimo ruolo in quanto *magister gratiae*⁵⁷, Pietro è *auctoritas et sacerdos*⁵⁸, come si evince dal sermone dedicato ai due santi, nel quale il *Doctor Seraphicus* scrive che ad entrambi sono riconosciuti sia il merito della perfetta virtù, sia l'*officium eximiae dignitatis*⁵⁹, per proseguire poi dicendo:

*Sed possumus specialiter et magis appropriate dicere quod Petrus fuit filius olivae sanctitatis, ut summus sacerdos ad consecrandum Ecclesiam; Exodi dictum est Moysi: Fundes oleum super caput Aaron et sic consecrabitur. Moyses, Christus, fudit oleum super caput Aaron, id est montani, scilicet Petri qui in monte vidit gloriam Filiis hominis; fudit, inquam, oleum super caput eius, cum ei claves commisit. Tu es, inquit, Petrus, etc. et portae etc. In fide etenim Petri Ecclesia solidata, etsi periclitetur, non tamen submergetur [...] Hoc oleum gratiae sanctificantis, sacerdotali auctoritate, fustum in Petrum et in Apostolos et per eos in reliquos sacerdotes; Psalmus: Sicut unguentum in capite, id est gratia in Christo, quod descendit in barbam, barbam Aaron, id est Apostolos, quod descendit in oram vestimenti, id est minores Ecclesiae praelatos*⁶⁰.

A Paolo, invece, nella figura di Eliseo, è riconosciuto il primato nella parte occidentale della Chiesa, in qualità di apostolo dei gentili e dunque custode della dottrina rivelata⁶¹, compensando in questo modo la necessità di un fondamento per la

⁵⁶ BONAVENTURA, *De diversis*, p. 251 – 252.

⁵⁷ BONAVENTURA, *De diversis*, p. 415.

⁵⁸ BONAVENTURA, *De diversis*, p. 626.

⁵⁹ BONAVENTURA, *De diversis*, p. 621.

⁶⁰ BONAVENTURA, *De diversis*, p. 626.

⁶¹ BONAVENTURA, *De diversis*, p. 626 – 627: «Paulus vero fuit filius olei, id est sapientiae, illustrantis ut esset doctor eximius ad illuminandum Ecclesiam. In huius rei figuram Elias, Christus sol iustitiae, unxit Eliseum filium Saphat in Prophetam. Per Eliseum calvum et magnum, zelum habentem, intellige Paulum. Eliseus maledixit pueris iudaeorum, et duo ursi venerunt et devoraverunt eos. Paulus magno zelo Deo observantias reprobavit [...] Item, ad iussum Elisei mulier vasa vacua et non pauca oleo implevit, et

sapienza della Chiesa. Entrambi dunque sono oggetto delle affermazioni successive concernenti l'*officium* a cui essi sono preposti *ut virtuosus principes regi, ut sensati assessores iudici, ut devoti sacerdotes pontifici*⁶².

Nell'interpretare il resto del sermone bisogna premettere un problema di interpretazione che nella soluzione offerta da Bougerol non convince pienamente. Lo studioso francese, nel suo più volte ricordato studio, sostiene che la ricerca del ruolo assegnato nei sermoni al pontefice passa anche automaticamente attraverso l'identificazione del termine *praelatus* con le più alte cariche ecclesiastiche, cioè interpreta questo termine come cumulativo per vescovi e pontefice. In realtà esso spesso è sinonimo di ecclesiastico dotato di *scientia*, vescovo, se non, come spesso in Antonio, *praedicator*⁶³ e *confessor*⁶⁴. Lo stesso accade in Luca da Bitonto⁶⁵, Sovramonte da Varese⁶⁶ o Giovanni de la Rochelle⁶⁷.

Ecclesia ad doctrinam Pauli corda gentilium a divina cognitione vacia gratia Spiritus sancti replevit. Uterque vero fuit filius olei, id est laetitiae spiritualis, ut esset pastor fidelissimus ad gubernandum Ecclesiam [...].»

⁶² BONAVENTURA, *De diversis*, p. 627.

⁶³ «Tali virga bonus pastor, bonus Ecclesiae praelatus, vel praedicator, ovium suarum gregem corrigat et pascat, sicut ille bonus pastor corripit et pavit, qui in hodierno evangelio loquitur: "Ego sum pastor bonus." » (*Sermones*, I, p. 248 – 249)

⁶⁴ «"Posuit", inquit, "os suum super os eius." Os suum super os peccatoris praelatus ponit, cum ipsi praedicat, ut peccata sua in confessione dicat. (*Sermones*, I, p. 548 - 549) «Praelatus vel sacerdos debet dicere peccatori: Quia ad illam summi amoris perfectionem nondum potes ascendere, interim "accipe cautionem tuam," id est praepara vitam tuam ad agendam poenitentiam, "et sede," in cordis contritione, "cito", quia tempus breve est; "scribe", in oris confessione, "quingenta", in operis satisfactione.» (*Sermones*, II, p. 23) «Si ergo praelatus vel praedicator Ecclesiae in auro sapientiae biberit et in purpura Passionis dominicae fuerit et fibula aurea voluntatem propriam ligaverit, vere cum Iesu in naviculam poterit ascendere, transfretare et in civitatem suam pervenire. » (*Sermones*, II p. 310 - 311)

⁶⁵ «Siquidem sol, id est prelati nec predicatione nec virtutum ostensione fulgebunt, sed in tenebris latitabunt, discipulis antichristi publice predicantibus et miracula facientibus, sicut Dominus ait Mt. XXIV (24, 24): *Surgent pseudoprophete et dabunt signa magna*. Luna quoque, id est subditi qui solebant a prelatibus illuminari, avertent ad antichristum qui se dicet Deum». (App. 1, *sermo* 1)

«Item laboravit pedibus per interioris⁶⁵ fatigationem Mt. III (3, 13): *circuibat Iesus totam Galileam* tamquam bonus prelati parochiam suam non in equis, et in veiculis, sed in nudis pedibus et acutis quod signum est II Reg. XIV (15, 30): *David ascendebat clivum olivarum*, id est Christus altitudinem miserationum⁶⁵ *ascendens, et flens aperto capite* id est occultata deitate et *nudis pedibus incedens*, unde Bernardus: «Ludebam ego foris in platea et in secreto regalis cubiculi insuper me ferebatur iudicium mortis» (App.1, *sermo* 2)

⁶⁶ «Huius vineae operarii sunt prelati et predicatori qui vineam fodiant dum mentes audientium interpretationis fossoria penetrant, vineam purgant dum malos et contumaces gladio ex contritionis ab ecclesia vel religione repellunt» (App.3, *sermo* 4); «Caput mystici corporis Christi, id est ecclesie, sunt prelati, quod hodie spinis coronentur, quoniam sollicitudinibus temporalium que pungunt occupantur» (App. 3, *sermo* 6); «Item sicut medicus infimo sibi commisso sollicitate suadet sana et utilia, licet ei amatores vileantur, sic prelati subditis suis sollicitate debet suadere amaritudinem penitentiae per quam tamquam per aliquam potionem amaram mali humores vitiorum ab anima expelluntur». (App. 3, *sermo* 7); «Item magisterium animarum officium est thesaurarii, id est custodis thesaurorum. Thesaurus sunt anime subditorum quas prelati, qui sunt huius thesauri custodes, sollicitate debent custodire propter tria, scilicet propter pretiositatem et vasis fragilitatem et familie infidelitatem. nam thesaurus iste preciosissimus est, quia magno pretio et carentis proprius fuit.» (App. 3., *sermo* 7).

⁶⁷ «Operarii enim sunt angeli, prelati, confessores, predicatori et quilibet iusti. [...]De prelatibus vero in persona Thimoteo scribitur Tim. II: *Sollicite cura te ipsum probabilem. Exhibere Deo operarium*

La differenza tra prelado e prelo, solo di rado accennata dagli italiani, si trova più marcata in Giovanni de la Rochelle, che introduce la differenza tra chierici e prelati, rivelando il ruolo di sorveglianza che questi ultimi devono esercitare sugli ultimi⁶⁸ o la differenza gerarchica tra prelati, predicatori, confessori e uomini giusti⁶⁹, accentuandosi in Gilberto da Tournai grazie all'utilizzo di una serie di precisazioni, come la distinzione tra prelati maiores e minori⁷⁰, tra parroci e prelati⁷¹, pur non abolendo totalmente la precedente identificazione. Lo stesso accade in Bonaventura, il quale utilizza spesso il termine prelo per indicare l'uomo di chiesa in grado di esercitare i sacramenti⁷², ma più spesso assume la funzione riconosciutagli dal Bougerol.

Non sempre, comunque, è possibile distinguere se con il termine *praelatus* si intenda in Bonaventura la persona del papa o quella dei vescovi, anche a causa dell'uso frequente del plurale⁷³, come accade nel sermone *De sanctis apostolis Petro et Paulo*, in cui si dice:

debent enim praelati zelum iustitiae et veritatis in iudicis exercere, ut sic offensam Dei vindicent qui peccatis hominum irascitur, exemplo Phinees [...] Sic et Petrus, licet esset mansuetissimus, Saphiram et eius maritum Spiritui sancto mentientes verbo suae sententiae prostavit; et Paulus Corinthium fornicatorem in interitum carnis satanae tradidit.

inconfusibilem »(App. 4., sermo 1). «Item purgatur et puratur per prelatos, secundum quod dicitur Io. XV(15, 2): *Omnem palmitem in me non ferentem fructum tollet eum et omnis qui fert fructum pugabit eum ut fructum plus afferat, quod pater celestis efficit per bonos prelatos: purat enim vicia et omnia viciosa false iustitiae*» (App. 4, sermo 1). «ITEM MITTUNTUR PRELATI ad quinque. Mittuntur enim ad curandum, ad edificandum, metendum, libandum, bellandum »(App. 4, sermo 1).

⁶⁸ «[...] est sermo sponse ecclesie ad sponsum prelatum, cuius est videre et inquirere si cetus clericorum floreat per studium bone voluntatis, et fructificet per exemplum bone conversationis, sed in contrarium per negligenciam» (App. 4, sermo 1)

⁶⁹ «Ad hoc ergo exequanda mittit pater misericordiarum operarios, prelatos, angelos, predicatoros, confessores et quoslibet viros iustos in vineam suam.» (App. 4, sermo 1).

⁷⁰ «Unde recte idola sunt, non habent isti signa Christi sed magis antichristi, quod hodie invaliunt super maiores et minores prelatos»(App. 5, sermo 1)

⁷¹ Iustus titulus quando ad cruce pastoralis susceptioni, Io. X (10, 2) qui intrat per ostium pastor est ovium, qui non intrat per ostium in ovile ovium fur est et latro, scilicet in parrochia vel prelatura. (App.5, sermo7).

⁷² Un esempio nel sermo 47 dei *Dominicales*: «Iste regulus gerens formam praelati, ex cuius regiminis defectu filius, id est subditus eius, infirmatur, ostenditur in verbo proposito ordinate processisse, eo quod in verbo praemisso primo paremittitur affectuosa invocatio excellentis magnificentiae» [...] (BONAVENTURA, *Dominicales*, p. 453) oppure nel sermo 16 della stessa raccolta: *Voluit Dominus noster Iesus Christus transfigurari coram istis tribus, per quos praelati, activi et contemplativi intelliguntur [...]* (BONAVENTURA, *Dominicales*, p. 249)

⁷³ «Primo duxit praelatos in montem situalem eminentiae propter primariam receptionem divine irradiationis» (BONAVENTURA, *Dominicales*, p. 247); «Nam omnia transfigurata deservierunt nutriti gratiae ad voluntatem eorum, id est, apostolorum, propter complacentiam dilectionis, quam habuerunt in mundo propter gloriam Christi. Unde Petrus dixit: Domine, bonum est nos hic esse; quae a te desiderata sunt, propter mutuam cohabitationem mutuae dilectionis; nam deliciae Filii Dei sunt esse cum apostolis et praelatis.» (BONAVENTURA, *Dominicales*, p. 251)

[...] *Ad hoc enim praecipue ordinantur praelati ut sint in ministerio divina officia pro populo exsequentes. Apostolus: Omnis pontifex ex hominibus assumptus etc.; et sequitur: ut offerent dona et sacrificia, Debet enim praelatus esse mediator inter Deum et populum, exemplo Moysi et Aaron qui sumptis thuribulis, steterunt inter vivos et mortuos, donec cessavit plaga populi.*

[...] *Unde summopere expediret Ecclesiae bonos praelatos habere. Hierarcha enim habet magnam in subditos influentiam, malam in corrumpendo.*⁷⁴

In questa serie di affermazioni si possono ravvisare indicazioni relative ai prelati in genere, ma in contesto del sermone, dedicato ai due reggitori dell'*Ecclesia*, sembra far propendere principalmente per una limitazione al solo pontefice, *hierarca* della Chiesa. Quest'ultimo termine sembra confermare l'ipotesi. Lo si ritrova nella *quaestio De perfectione evangelica* quando si riconosce che la Chiesa deve avere un *caput* unico che faccia le veci del Cristo⁷⁵ e nei sermoni *de tempore* predicati di fronte ai pontefici Urbano IV e Clemente IV in cui si mette in relazione il ruolo del pontefice e dei prelati con la gerarchia angelica, assegnando al primo nuovamente le veci del Cristo e ai secondi quelle della gerarchia superiore, cioè Troni, Cherubini e Serafini⁷⁶.

8) Prima della Querelle parigina : I frati Minori e Innocenzo III

Abbiamo esaminato, uno per uno, i passaggi petrini all'interno dei sermoni-modello minoritici studiati. Essi mettono l'accento essenzialmente su tre aspetti del potere pontificio : il primato, il potere di scomunicare ed assolvere e l'autorità riconosciuti al successore di Pietro. Sebbene i termini utilizzati dai minori siano sostanzialmente simili, si possono notare delle differenze importanti tra i primi cinque predicatori, antecedenti o estranei alla querelle che coinvolse i maestri parigini, e gli ultimi due, protagonisti della disputa, che tratteremo d'ora in poi separatamente. Ora ci proponiamo di vedere nel loro insieme le parole dei predicatori da Antonio a Bertoldo.

⁷⁴ BONAVENTURA, *De diversis*, p. 627 – 628.

⁷⁵ BONAVENTURA, *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 3, resp. 5: «Cum ipsa Ecclesia una sit hierarchia, unum corpus et una sponsa, necesse est quod unum habeat hierarcham praecipuum, unum caput et unum sponsum; et quoniam huiusmodi unitas non tantum est in Ecclesia secundum interiorem influentiam charismatum, verum etiam secundum exteriem dispensationem ministeriorum: hinc est quod ipsius Ecclesiae non tantum est hierarcha praecipuus, caput et sponsus ipse Iesus Christus, qui interius ipsam Ecclesiam regit, vivificat et fecundat, verum etiam exterius unus debet esse minister praecipuus tenens locum hierarchae primi, capitis et sponsi, ut Ecclesia non tantum interius, verum etiam exterius in unitate habeat conservari »(Opera omnia, V, col. 194b) cfr. BOUGEROL, *La papauté*, p. 257.

⁷⁶ BONAVENTURA, *Sermones de Tempore*, p. 67.

8.1) Il primato di Pietro

I frati che attribuiscono al papa un primato di fatto sugli altri *ordines* ecclesiastici prima della Querelle sono solamente due: Antonio di Padova e Giovanni de la Rochelle. Essi partono dal principio secondo il quale fu Cristo stesso ad assegnare a Pietro in modo particolare la cura della Chiesa e ricorrono per questo alle elaborazioni di teologi e canonisti della fine del secolo precedente. Tra le *auctoritates* presenti nei loro testi si riconoscono principalmente Innocenzo III⁷⁷ e Pietro Lombardo.

In Antonio, l'opera di papa Segni è riecheggiata nel ricorso alla concordanza tra Io. 21, 19 e Io. 1, 42, cioè nel passaggio dalla pericope sulla fede a quella sull'elezione *in capite apostolorum* di *Cephas*⁷⁸, la cui interpretazione petrina risale alla più antica tradizione patristica⁷⁹. Sebbene già presente in altri autori dal V secolo in poi, non ritengo plausibile l'idea che il portoghese abbia qui fatto riferimenti generici, in quanto solamente da Innocenzo III l'applicazione di tale esegesi spirituale assume un significato prettamente romanocentrico⁸⁰. Inoltre, la combinazione di questo riferimento con altri, che presenteremo tra poco, tratti dal *De missarum mysteriis* e più precisamente dal capitolo *De primatu Romani pontificis*⁸¹, si aggiunge ad una serie di elementi già noti concernenti la conoscenza da parte dell'ex canonico di Coimbra dei testi innocenziani. L'utilizzo del *De missarum mysteriis* e dei sermoni innocenziani, comunque, non fu una scelta dettata al frate dalla sola disponibilità di materiale. L'*auctoritas* di Innocenzo nell'elaborazione teologica del primato petrino, infatti, fece sì che le sue opere costituissero per tale argomento fonti privilegiate per tutto il tredicesimo secolo. Fu inoltre merito dello stesso autore l'aver combinato sistematicamente il linguaggio dei decretisti con le tripartizioni della teologia scolastica⁸², fornendo un precedente alla combinazione di elementi giuridici ed esegitici per i trattati successivi.

Il successo delle dottrine di Lotario di Segni risuona anche nelle parole dedicate da Giovanni al ruolo di Pietro. Il principio che potremmo definire dell'estensione, secondo il quale l'anziano pescatore fu, tra gli apostoli, l'unico ad ottenere un *officium pastoralis*

⁷⁷ cfr. MANSELLI, *I problemi ecclesiologici*, p. 368 – 369, 371 – 373.

⁷⁸ *Sermones*, III, p. 128.

⁷⁹ CONGAR, *Cephas*, p. 5 – 42.

⁸⁰ MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, p. 344.

⁸¹ INNOCENTIUS III, *De sacro altaris*, co. 778 – 779; cfr. FROELICH, *St. Peter*, p. 4 – 5.

⁸² FROELICH, *St. Peter*, p. 40.

superiore, trova in Innocenzo III una formulazione caratteristica, anch'essa già utilizzata da Leone Magno⁸³ e presente nel *Decretum Gratiani*⁸⁴, ma applicata sistematicamente al rapporto tra episcopato e papato solamente negli ultimi anni del secolo XII. La dicotomia *plenitudo potestatis – in partem sollicitudinis*⁸⁵, utilizzata nel sermone *in cathedra* di Giovanni de la Rochelle, pur in contrasto con l'apertura del primo sermone per la stessa festività, rivela l'interesse del De Rupellis per il problema della validità della giurisdizione pontificia nei confronti dei poteri locali, attribuendo al solo successore di Pietro la cura pastorale universale, in consonanza con la sua fonte innocenziana. A tale *auctoritas*, se ne possono affiancare altre, ben note a due teologi di chiara fama come il Martins e il De la Rochelle. Nell'elaborazione di quest'ultimo, in particolare, si nota la presenza del *De consideratione ad Eugenium papam* di Bernardo di Clairvaux⁸⁶. Giovanni aveva già fatto uso, nel terzo libro della *Summa Halensis*, considerato frutto della sua collaborazione con Alessandro di Hales⁸⁷, del *De consideratione* relativamente al rapporto tra imperatore e pontefice nell'esercizio della giustizia⁸⁸. La continuità di pensiero tra i due scritti di Giovanni de la Rochelle è ben visibile nel confronto tra l'appena ricordato passaggio della *Summa* e il più stringato testo del sermone per l'Avvento *Erunt signa*. In entrambi il frate fa derivare il potere imperiale da quello papale (sole come *status sive potestatem papalem*) riconoscendo in tal modo la superiorità del capo della Chiesa anche a livello politico. Riecheggiando dunque testi della riforma gregoriana, Giovanni, ancora nella Parigi degli anni '40 del XIII secolo, si sente in dovere di porre l'impero al di sotto del papato, facendone derivare da esso l'autorità⁸⁹.

Anche Antonio non esaurisce la propria trattazione riprendendo il solo Innocenzo. Egli, infatti, nel sermone per l'*in cathedra*, rievoca, attraverso la concordanza con la prima epistola ai Corinzi, l'immagine della casa della Chiesa, come abbiamo visto. La pietra angolare di tale casa, cioè il suo fondamento, è Cristo stesso, ma Pietro, per la sua fede ferma e costante, è colui che si pone più vicino ad esso diffondendo al resto della costruzione la sua stessa solidità⁹⁰. Gli editori dei *Sermones* antoniani hanno giustamente indicato, quale fonte di questa affermazione, la Glossa marginale. In essa

⁸³ ULLMANN, *Leo I*, p. 25 – 51.

⁸⁴ *Decretum Gratiani*, c. 3, q. 6, c. 8.

⁸⁵ cfr. RIVIÈRE, *In partem sollicitudinis*, p. 210 – 231.

⁸⁶ BERNARDUS CLARAVALLENSIS, *De consideratione*, p. 424. cfr. PRINCIPE, *Monastic*, p. 121.

⁸⁷ DOUCET, *Prolegomena*, p. 360 – 369.

⁸⁸ ALEXANDER DE HALES, *Summa*, p. 536b – 538a.

⁸⁹ RASOLOFOARIMANANA, *Etude et édition*, p. 101 – 102.

⁹⁰ *Sermones*, III, p. 127, p. 130.

però l'affermazione petrina è piuttosto blanda, preferendo identificare in Pietro il sacerdote piuttosto che il pontefice. Dire da dove dunque l'interpretazione romanocentrica derivi al frate di Lisbona è piuttosto difficile. Guardando ai tesi agostiniani, per esempio, non si trova la concordanza con lo stesso passaggio della lettera paolina, preferendo il vescovo di Nippona, richiami ai Salmi⁹¹ o ad altri passi evangelici⁹². Chi invece utilizza la stessa concordanza di Antonio è Anselmo di Laon⁹³, il quale, nelle *Enarrationes in Matthaem*⁹⁴, utilizza le stesse espressioni che il portoghese non trova nella Glossa, relativamente alla resistenza alle tentazioni diaboliche.

La teorie del primato petrino, dunque, in Antonio di Padova e Giovanni de la Rochelle, almeno per quel che concerne il suo rapporto con le altre gerarchie, ecclesiastiche e politiche, non è frutto di un'elaborazione interna all'ordine minoritico, troppo giovane per elaborare teorie proprie su un argomento così complesso, ma deriva dall'elaborazione di autori a loro vicini e connessi con la curia papale, di modo che anche le riflessioni dei due frati si possono avvicinare alle posizioni romane. Molto più sfumate, invece, appaiono in quella semplice asserzione di sostanziale parità tra papa, vescovi e arcivescovi che, ancora negli anni '50, predica in Germania Bertoldo da Ratisbona.

8.2) Il primato per fede

Un altro aspetto però su cui si basa il primato petrino è la solidità della fede dell'apostolo prima, durante e dopo la Passione di Cristo⁹⁵. Molte le affermazioni a tal proposito in tutti i sermoni analizzati. Abbiamo iniziato nel paragrafo precedente a vedere la dipendenza di Antonio dalla Glossa e da Anselmo di Laon nel passaggio relativo al *tu es Petrus*⁹⁶, ma molti altri sono i brani, antoniani e non a tal proposito.

Nell'elaborazione teologica immediatamente antecedente gli scritti dei minori, spicca ancora il nome di Innocenzo III, il quale aveva riorganizzato in senso primaziale

⁹¹ AUGUSTINUS, *Enarrationes*, col. 726..

⁹² AUGUSTINUS, *Sermo 295*, col. 1348 – 1350; IDEM, *Tractatus in Ioannem*, p. 684; IDEM, *Retractationes*, p. 97.

⁹³ Sull'elaborazione della Glossa e le tre elaborazioni di *Glosae* che vennero tra fine XII e inizio XIII secolo: D'ESNEVAL, *Le perfectionnement*, p. 163 – 175; LOBRICHON, *Une nouveauté*, p. 95 – 114; ROUSE – ROUSE, *Statim invenire*, p. 201 – 228.

⁹⁴ ANSELMUS LAUDENSIS, *Enarrationes*, col. 1317 – 1318.

⁹⁵ La tripartizione è di Innocenzo III: cfr. FROHELICH, *St. Peter*, p. 3.

⁹⁶ Mtt. 16, 18.

anche quest'argomento. Antonio, ma anche Luca e Giovanni, si rifanno al vocabolario innocenziano per la trattazione di un tema delicato e non privo di contraddizioni che non tutti riescono efficacemente a superare⁹⁷. Per i tre frati Pietro ottenne il controllo sulla Chiesa perché egli fu tre volte costante: nel riconoscere Cristo, nel predicare il suo nome e nel seguirlo fino alla morte in croce, ma ognuno di essi preferisce sottolineare solamente uno di questi momenti durante i propri sermoni.

Nei *Sermones* antoniani l'apostolo fu fedele nel riconoscere Gesù *prae ceteris e pro omnibus*⁹⁸, e per questo ricevette le due chiavi. Egli dunque sostiene la teoria secondo cui Pietro è *fundamentum Ecclesiae, princeps apostolorum*⁹⁹ e rappresentante dell'intera comunità davanti al Cristo, assegnando in questo modo all'apostolo e al suo successore il ruolo di mediatore tra i fedeli e Dio, oltre che di custode di una fede universale da lui ricevuta direttamente dal Salvatore, di cui confessò per primo la doppia natura¹⁰⁰. Questa teoria avvicina nuovamente il frate portoghese a ciò che i teologi di fine secolo avevano scritto partendo da Agostino e l'Ambrosiaster a cui si era aggiunto da poco il testo pseudoclementino *dell'Epistola ad Iacobum*¹⁰¹, seguita pochi anni dopo anche da Giovanni de la Rochelle¹⁰². Il fondamento petrino, però, non si esaurisce nel solo riconoscimento di Mtt. 16, 16, infatti Antonio riconosce nella stessa predicazione di Act. 5, 29 e nella passione di Pietro altrettanti momenti fondativi del primato¹⁰³, sottolineando sia la sapienza di colui che viene chiamato a governare l'*Ecclesia*, sia, soprattutto, l'imitazione di Cristo nel momento della morte.

La crocifissione dell'apostolo è ricordata, forse con un po' meno pathos, anche da Luca da Bitonto, che pone proprio nella morte in croce la giustificazione del ruolo petrino. In Antonio, infatti, la crocifissione è l'adempimento massimo della sapienza acquisita per infusione della grazia da Pietro¹⁰⁴, in Luca invece tale fine esplicita il destino di Pietro, reso ancor più evidente alla sua posizione sulla croce, nel suo essere intermediario tra la comunità vivente dei fedeli e il Regno promesso, come aveva precedentemente sostenuto da Bernardo di Clairvaux nel suo sermone per la Natività. L'Apulo, inoltre, compie finalmente il passaggio assente in Antonio e Giovanni,

⁹⁷ Si è visto prima l'ambiguità dell'*Apulus* nei confronti dell'apostolo Giovanni.

⁹⁸ *Sermones*, III, p. 124.

⁹⁹ *Sermones*, III, p. 128.

¹⁰⁰ *Sermones*, III, p. 126.

¹⁰¹ FROEHLICH, *St. Peter*, p. 17, p. 22 – 23.

¹⁰² App. 4, *sermo* 4.

¹⁰³ *Sermones*, III, p. 130 – 131.

¹⁰⁴ *Sermones*, III, p. 135 – 136.

riconoscendo l'ulteriore ruolo del martirio nel sermone per l'Avvento¹⁰⁵. Grazie alla concordanza con Lc. 22, 32, egli assegna a Roma il ruolo di custode della fede petrina al suo culmine, e la pone in virtù della stabilità di tale fede al disopra degli altri cinque patriarcati antichi ricordati negli Atti degli Apostoli, in quanto, sul modello di Pietro, solo Roma sarà in grado di perseverare in Cristo fino alla fine dei tempi.

8.3) Il potere di scomunica e assoluzione

Centrale per i frati minori, soprattutto prima della querelle parigina, è il potere del pontefice nell'esercizio della scomunica, intesa come applicazione della *potestas ligandi et solvendi*¹⁰⁶. La discussione sull'esercizio di questa facoltà da parte dei preti, dei vescovi e del pontefice, non è una novità¹⁰⁷. La lettura in chiave petrina del passaggio Mtt. 16, 19 fu esaltata soprattutto dai teologi della prima metà del XII secolo, tra cui odo di Ourscamp, Radulfo Ardente, Pietro Cantore e Pietro di Poitiers¹⁰⁸. La discussione, nelle forme assunte in questo periodo e nei primi sermoni minoriti concerne per lo più il rapporto tra potere giurisdizionale e scienza, in quanto si afferma la capacità superiore del pontefice di discernere il bene e il male, e dunque stabilire la condanna, in virtù del magistero a lui assegnato dal Salvatore.

In Antonio, Giovanni e nell'Anonimo antoniano le due chiavi sono identificate con la *potestas* e la *scientia*, vincolando così in modo indissolubile l'insegnamento di fede e la cura pastorale. Il *De Rupella* e l'ex canonico, in particolare, assegnano questo potere in primo luogo a Pietro, e poi, seguendo ancora Innocenzo III, utilizzano l'immagine della pioggia per spiegare come dal primo degli apostoli esso passi, in forma sempre più ristretta, agli altri prelati secondo la volontà del papa. Sembra così che per il portoghese e il *magister* parigino la differenza nell'esercizio della *potestas* sia vincolata per lo più all'estensione del potere pontificio, superiore a quello dei presuli locali ma non differente nella sua qualità.

Diverso è ciò che invece emerge in Bertoldo da Ratisbona e nell'Anonimo antoniano. Quest'ultimo, avvicinandosi per lo più alle nuove questioni emerse con l'affermarsi della tecnica della *disputatio* in ambito universitario e alle posizioni di

¹⁰⁵ App. 1, *sermo* 1.

¹⁰⁶ Per l'utilizzo della formula nel senso di scomunica, cfr. JOMBART, *Excommunication*, col. 615 – 617.

¹⁰⁷ cfr. FROELICH, *St. Peter*, p. 4-44; PRINCIPE, *The schools*, p. 45 – 116; PRINCIPE, *Monastic*, p. 117 – 170.

¹⁰⁸ PRINCIPE, *The schools*, p. 57 – 59.

Pietro Lombardo¹⁰⁹, si sente in dovere di specificare a quali peccati debba sovrintendere il papato. Non più dunque differenza di territorialità, ma di qualità, come sostenuto anche da Alessandro di Hales e dai suoi successori nella compilazione della *Summa*. In questo modo, però, l'anonimo viene anche a trasformare il reciproco rapporto tra prelati e pontefice: se Antonio e Giovanni assegnavano al successore di Pietro un ruolo privilegiato nell'esecuzione della volontà divina e nella custodia dei sacramenti e dunque una superiorità anche nei confronti delle autorità locali, nell'anonimo non sembra valere tale procedimento. Egli infatti assegna uguale potere ai prelati e al papa nella condanna dei peccati minori, ma la maggior sapienza del pontefice si impone in una materia che egli sottrae totalmente alle competenze dei sacerdoti: peccati contro l'unità di fede, eresia, peccati scandalosi. L'autore inoltre riconosce solo al pontefice la facoltà di giudicare i sacerdoti, sottraendoli in tal modo al controllo locale.

Lo stesso procedimento, forse in modo ancor più accentuato, si rileva nel sermone di Bertoldo da Ratisbona. Egli infatti distingue tra la scomunica dei gravissimi e la condanna dei peccati minori, assegnando il primo compito sia al papa sia agli alti prelati, che affiancano con pari dignità il pontefice in queste decisioni. Al papa il frate tedesco riserva invece il compito di garante della fede esplicitata dal Credo niceno, e dunque fa passare attraverso il solo papa la condanna delle eresie.

La scelta del ratispense di affiancare il concistorio al papato nell'esercizio del potere mi sembra rispecchi le preoccupazioni che emergono dagli scritti dell'*Halensis*¹¹⁰ e soprattutto di Alberto Magno¹¹¹, attivo proprio in quegli anni a Colonia, e parimenti ignorino i passaggi relativi allo stesso problema dell'*In Lucam* di Bonaventura, rivelando ancora una volta la necessità, per i singoli membri dell'Ordine di declinare la propria predicazione non tanto sulle linee dettate dai suoi maggiori esponenti, quanto sulla base dei problemi che mano a mano essi dovevano affrontare e risolvere nel modo più conveniente possibile.

8. 4) Il magistero

L'ultimo punto su cui intendo attirare l'attenzione è strettamente connesso al precedente e concerne il magistero di Pietro, cioè l'*auctoritas* riconosciuta dai frati

¹⁰⁹ In particolare nel sermone *de mortuis*, cfr. PRINCIPE, *The school theologians*, p. 58 – 59.

¹¹⁰ *Tractatus de Sacramentis*, p. 175.

¹¹¹ PETRUS LOMBARDUS, *Sent.*, lib. IV, vol. 30, p. 414.

all'insegnamento pontificio in materia di fede, di cui abbiamo anticipato alcuni passaggi.

Walter Principe, nel suo studio sui teologi del periodo compreso tra XII e XIII secolo, afferma di non aver rinvenuto negli scritti di autori antecedenti la metà di quest'ultimo trattazioni relative a tale problema ad Alberto Magno¹¹², mentre esso è ben presente in autori monastici come Pietro il Venerabile¹¹³. La tesi dello studioso inglese viene però confutata dai sermoni dei frati minori da Antonio a Bertoldo da Ratisbona, che fanno della sapienza di Pietro il cardine effettivo delle proprie tesi. Per Antonio, infatti, Pietro ottiene in modo esclusivo sia la chiave dell'auctoritas sacerdotale, sia quella della scienza per discernere il bene e il male¹¹⁴, in quanto la Chiesa, come una navicula *fluctuans* nella tempesta, necessità di un solo *gubernator* sapientissimo per poter approdare, unita, sulla riva della salvezza eterna¹¹⁵. Anche per Bertoldo da Ratisbona il pontefice ha l'autorità sapienziale, conferitagli in modo esclusivo da Cristo, e dunque ciò che egli dichiara in materia di fede è vincolante e autoritativo tout court, tanto che i valdesi, dichiara il frate tedesco, non giurando la fedeltà all'intero insegnamento romano si sono posti al di fuori della cristianità e dunque hanno meritato la condanna¹¹⁶.

Più ampio ancora è lo spazio dedicato da Giovanni e dall'anonimo francescano del manoscritto 470 alla *potestas* magisteriale. Giovanni, per primo tra i minori, pone l'insegnamento della fede e non la sua sola custodia tra i doveri del papa, il quale è riconosciuto anche sommo predicatore ed evangelizzatore e non solo garante della fede. L'autorità sapienziale inoltre è talmente importante per il *magister* parigino da riassumere in sé anche quella giurisdizionale e sacerdotale, perché senza scientia esse non avrebbero motivo di esplicarsi. Lo stesso dice l'Anonimo, il quale riconosce al solo Pietro, e al suo successore, la piena conoscenza delle pene infernali, utile a giudicare rettamente i malvagi per porli al di fuori dell'arca della salvezza. Inoltre, anche per l'autore del ms. 470, il pontefice ha il dovere di predicare e di garantire l'ortodossia della predicazione da altri effettuata.

9) La querelle con i maestri secolari di Parigi

¹¹² PRINCIPE, *The schools*, p. 88.

¹¹³ PRINCIPE, *Monastic*, p. 130.

¹¹⁴ *Sermones*, III, p. 129.

¹¹⁵ *Sermones*, III, p. 130, vol. I, p. 489.

¹¹⁶ Bertoldo segue, in questo passaggio, Durandus de Huesca. PRINCIPE, *Monastic*, p. 157. Su Durando de Huesca si vedano THOUZELLIER, *Une somme anti-cathare*, in particolare p. 35 – 38.

Abbiamo evitato, nelle pagine precedenti, di riferirci ai sermoni di Gilberto da Tournai e alle opere di Bonaventura da Bagnoregio, in quanto per poter comprendere la portata delle poche affermazioni individuate, riteniamo necessario collocarle all'interno del contesto cronologico e dottrinale che ne ispirarono la composizione. I sermoni domenicali e *de diversis* del dottore serafico, però, databili alla fine degli anni '60, riflettono ancora la prima fase della querelle con i maestri secolari parigini, in cui i frati furono chiamati a difendere la pratica della mendicizia e rivendicare il proprio ruolo pastorale all'interno della Chiesa¹¹⁷.

9.1) La questione nei trattati di Guglielmo di Saint'Amour e dei maestri mendicanti: sintesi

Molti studiosi si sono dedicati, l'abbiamo visto, alla ricostruzione delle dottrine, principalmente dei mendicanti, emerse dallo scontro con Guglielmo di Saint-Amour e Gerardo d'Abbeville. All'interno del confronto sulla legittimità degli ordini mendicanti, infatti, emerse la necessità di stabilire chiaramente il ruolo del pontefice in rapporto alla Chiesa e ai vescovi. I secolari, concependo la Chiesa come una struttura corporativa fondata direttamente da Cristo e dunque immutabile, non ammettevano per il pontefice una supremazia sui vescovi, i quali sono detti ricevere direttamente da Dio la propria autorità. In questa visione, il papa non ha il diritto di turbare con le proprie decisioni un ordine prestabilito, e dunque si trova vincolato dal rapporto con concilio e vescovi, eletti anch'essi alla gestione giurisdizionale diretta della Chiesa, senza bisogno di passare attraverso una delega o nomina pontificia¹¹⁸

Pur all'interno di un quadro volto ad accettare il primato petrino ma solamente nel rispetto della missione dei dodici apostoli¹¹⁹, Guglielmo di Saint-Amour nel capitolo secondo del suo *De periculis novissimorum temporum* contesta il diritto pontificio di inviare predicatori al di fuori della giurisdizione episcopale¹²⁰.

Nel trattato del maestro secolare, dunque, pontefice, vescovi e parroci coesistono con gli stessi diritti e doveri, e si differenziano tra di loro solamente per l'estensione della propria autorità. All'interno della propria parrocchia e diocesi, infatti, ogni

¹¹⁷ LAMBERTINI, *Momenti della formazione*, p. 130; MIETHKE, *La teoria della monarchia papale*, p. 150.

¹¹⁸ CONGAR, *Insegnare e predicare*, p. 78 – 81.

¹¹⁹ PEUCHMARD, *Mission canonique*, p. 252.

¹²⁰ cfr. supra, cap. 3

sacerdote e vescovo è ugualmente garante dell'unità dottrinale e giuridica della Chiesa, e il papa, pur presiedendo all'intera comunità cristiana non può sovrapporre la propria volontà a quella dell'intera corporazione¹²¹.

I vescovi, inoltre, possono anche giungere a criticare l'operato del papa senza per questo cadere, come invece detto dai mendicanti, in eresia, in quanto sottrarsi a tale autorità non è *error in fide*, ma peccato di disobbedienza¹²² e al di sopra del pontefice si trovano le decisioni dei padri e dei concili, non modificabili. Preferendo agli scritti di Innocenzo III, quelli dello pseudo-Isidoro, di Urbano II e di Gregorio Magno, i secolari non riconoscono al pontefice, dunque, un potere decisionale e magisteriale assoluto e soprattutto non gli consentono di prendere decisioni contrastanti l'autorità vescovile e parrocchiale, come, appunto, la nomina di predicatori e confessori esterni non sottomessi all'autorità locale.

9.2) I mendicanti

I frati, alla pubblicazione del *De periculis*, reagirono in modo compatto affermando la legittimità della propria scelta di vita in virtù dell'approvazione del proprio stile di vita ottenuta dalla sede apostolica, riconosciuta come origine di tutti i diritti pastorali dei mendicanti¹²³. Un nuovo rapido sguardo alle opere di Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso da York ci permetterà di cogliere alcuni caratteri delle loro risposte a tal riguardo.

9.2.1) Tommaso d'Aquino

Nel *Commento al quarto libro delle Sentenze*¹²⁴ e successivamente nella *Summa contra Gentiles*, Tommaso d'Aquino assegna al pontefice il ruolo di dispensatori di tutti i diritti ecclesiastici derivantigli dal suo rapporto privilegiato con Cristo, relegando in questo modo i prelati al ruolo di recettori di tali beni¹²⁵. In questo modo, egli sostiene la bontà del ruolo dei mendicanti e l'impossibilità che essi ledano dei privilegi propri dei prelati, in quanto, assegnandone l'interezza al pontefice il dottor Angelico non ne

¹²¹ Lo stesso concetto si trova ribadito anche nelle *Responsiones* di Guglielmo: FARAL, *Les "Responsiones"*, p. 357.

¹²² CONGAR, *Insegnare e predicare*, p. 83.

¹²³ LAMBERTINI, *Momenti della formazione*, p. 145.

¹²⁴ d. 20, a. 4. sol. 3 (cfr. CONGAR, *Insegnare e predicare*, p. 119 – 120)

¹²⁵ MIETHKE, *La teoria della monarchia papale*, p. 150.

riconosce l'esistenza I frati minori, dal canto loro, sottolineano la propria dipendenza dal papa¹²⁶ e, contemporaneamente, accentuano l'origine divina di quest'ultimo. Bonaventura e san Tommaso, per esempio, nel *De perfectione evangelica* e nel *Commento al secondo libro delle Sentenze*, assegnano al papa la pienezza qualitativa, e non solamente estensiva, dell'unica sorgente e dunque riconoscono ai vescovi una *iurisdictio* derivante dalla partecipazione a questa sorgente¹²⁷. Il pontefice viene così collocato al di sopra dell'insieme degli episcopi, non più co-episcopi, e qualsiasi dissidio dottrinale con la sede romana è nuovamente condannato come eretico¹²⁸.

Il *doctor angelicus* pone dunque nel papato la fonte ordinatrice del corpo mistico della Chiesa¹²⁹, e sebbene non si metta in discussione la discendenza apostolica dei vescovi, egli ne vincola il potere di scomunica alla volontà pontificia, perché, interpretando Io. 21, 17, egli riconosce l'interezza di tale potestas in Pietro, il quale poi ne avrebbe reso partecipi gli altri apostoli¹³⁰.

La somma dignità di Pietro e la sua supremazia nei confronti degli apostoli, lo libera, secondo Tommaso, dall'osservanza dei canoni conciliari relativamente a particolari questioni, quali il matrimonio, la missione di ministri straordinari¹³¹, con cui viene giustificata anche l'autorità pontificia nell'approvazione del ruolo dei mendicanti nella Chiesa.

9.2.2) Bonaventura e Tommaso di York

Il dottore serafico dà diverse definizioni, nei propri trattati, sul ruolo del papa. Innanzitutto, all'indomani della pubblicazione del *De periculis*, nel *De perfectione evangelica*, egli scrisse:

*Non solum ad ipsum Deum et Christum, mediatorem Dei et hominum, verum etiam ad eius Vicarium; et hoc non per statutum humanum, sed per statutum divinum, quo Christus Petrum statuit principem Apostolorum, quos constituit principes super orbem terrarum*¹³²

¹²⁶ LAMBERTINI, *Momenti della formazione*, p. 163.

¹²⁷ CONGAR, *Insegnare e predicare*, p. 115.

¹²⁸ TIERNEY, *The Origins*, p. 89.

¹²⁹ In II Sent., d. 44: «quia ab ipso gradus dignitatum diversi in Ecclesia et disponuntur et ordinantur». La bibliografia sulla centralità del papato in Tommaso d'Aquino è varia e abbondante, basti qui ricordare gli articoli di CONGAR, *Saint Thomas Aquinas* p. 99 – 103; BOYER, *Reges sunt vassali Ecclesie*, p. 21 – 23;

¹³⁰ RYAN, *Papal Primacy*, p. 206.

¹³¹ RYAN, *Papal Primacy*, p. 219 – 220; ZUCKERMAN, *Aquinas Conception*, p. 99 – 115.

¹³² BONAVENTURA, *De perfectione*, col. 194a.

Primo tra i minori, egli utilizza il termine di *vicarium Christi* per designare il papa ed assegnando a tale funzione la preminenza sugli apostoli, a loro volta riconosciuti a capo della comunità dei fedeli. Bonaventura, in accordo con Tommaso d'Aquino, assegna al pontefice, in virtù della sua istituzione divina, il potere di dispensare i tesori spirituali che egli riceve direttamente da Cristo, a chiunque egli ritenga degno di riceverli¹³³. A livello giuridico, Bonaventura riprende, nei propri trattati, anche il rapporto tra pontefice, decisioni conciliari e padri della Chiesa¹³⁴, sciogliendo, sulla scia di Innocenzo III, il papa dal vincolo del rispetto letterale dei canoni, in quanto, in qualità di successore di Pietro, egli ha priorità nell'interpretazione della Scrittura e nella sua applicazione¹³⁵.

Come anticipato, i frati assegnano al papa un'autorità universale in grado di superare tutte le strutture locali, e nel *Quare fratres praedicient* riconosce al papa il diritto a partecipare con uguale competenza sia all'autorità generale, sia a quella particolare della Chiesa, superando con il proprio potere dottrinale e giurisdizionale il prelado preposto alla singola sede. Nell'opuscolo, infatti, si trova scritto:

*Ubique in omnibus ecclesiis habet illam sicut in sua speciali sede romana. Triplex est huius potestatis plenitudo: scilicet quod ipse summus pontifex solus habet totam plenitudinem auctoritatis quam Christus ecclesiae contulit, et hoc quod ubique in omnibus ecclesiis habeat illam sicut in speciali sede romana, et quod ab ipso manat in omnes inferiores per universam ecclesiam omnis auctoritas prout singulis competiti eam participare*¹³⁶.

Ecco perché, per Bonaventura, il pontefice ha il diritto di nominare prelati e predicatori con specifiche competenze territoriali e anche con competenze universali. Nell'*In Lucam*, infatti, egli riduce nuovamente il problema petrino alla legittimità della *missio apostolorum* con le seguenti parole:

¹³³ BONAVENTURA, *Comm. in Iohannem*, 416 b – 417 a.

¹³⁴ cfr. HEEFFER, *La Chiesa nei "Sermones de Tempore"*, p. 75 -76.

¹³⁵ TIERNEY, *The Origins*, p. 90.

¹³⁶ Ps. BONAVENTURA, *Quare fratres praedicient*, p. 375, 377.

*Tria autem sunt evidentia signa, quod predicator a Domino mittatur ad Evangelium predicandum. Primum est auctoritas mittentis, cuiusmodi est pontificis, et maxime pontificis eius qui est loco Petri, immo loco Iesu Christi; unde qui ab eo mittitur a Christo mittitur*¹³⁷.

L'ultimo autore attivo nella risposta alle accuse del Saint-Amour fu Tommaso da York¹³⁸, il quale però dedicò ben poco spazio al problema petrino all'interno del proprio *Manus que contra Omnipotentem tenditur*¹³⁹, impostato principalmente come apologia della povertà assoluta scelta dai frati minori. Nel capitolo 13 del trattato, però, egli ricorre al discorso sull'autorità papale per giustificare il diritto alla predicazione da parte dei frati, con toni volti, più che a giustificare il primato petrino a declassare le prerogative episcopali¹⁴⁰. Egli, come l'Aquinate, sostiene l'inesistenza dei diritti dei prelati al di fuori della giurisdizione pontificia¹⁴¹:

Ita nichil habet prelatus inferior nisi a superiore, videlicet summo pontificie, et ideo actio inferioris potius adscribenda est primo quam secundo, id est superiori quam inferiori.

La nostra analisi dei trattati relativi al primato petrino si ferma qui, alla prima fase della querelle, ma essa proseguì a lungo, interessando anche le penne di autori come Peckham e Duns Scoto¹⁴², i quali però sembrano aver principalmente ripreso e rielaborato le basi già gettate dai trattati di Tommaso e Bonaventura tra il 1255 ed il 1265.

9.3) I sermoni

Cerchiamo ora di vedere che cosa, alla luce di quanto detto, cambia all'interno dei sermoni studiati.

¹³⁷ *In Lucam*, p. 217. Sulla datazione dell'opera cfr FAES DE MOTTONI, *Introduzione*, p. 19 – 22.

¹³⁸ Su Tommaso da York si vedano: TRAVER, *Thomas of York's role*, p. 183 – 202; WYNGAERT, *Querelles du clergé séculier*, p. 49-53 LONGPRÉ, *Fr. Thomas d'York*, p. 876 – 879; LAMBERTINI, *Apologia e crescita*, p. 25 – 42; LITTLE, *The Franciscan School*, p. 803 – 874; IDEM, *The Grey Friars*, p. 140 – 142; SHARP, *Franciscan Philosophy*, p. 49 – 112.

¹³⁹ BIERBAUM, *Bettelorden*, p. 37 – 168. Per l'attribuzione: PELSTER, *Thomas von York*, p. 3 – 22; LONGPRÉ, *Fr. Thomas d'York*, p. 875 – 930.

¹⁴⁰ LAMBERTINI, *La povertà pensata*, p. 62.

¹⁴¹ THOMAS EBORACENSIS, *Manus*, p. 154.

¹⁴² cfr. CONGAR, *Insegnare e predicare*, passim, LAMBERTINI, *La povertà pensata*, p. 118 e ss., TIERNEY, *Origins*, p. 180 e ss.

In Gilberto da Tournai, innanzitutto, si nota il cambiamento del significato del sintagma *in partem sollicitudinis*. Il frate, infatti, non si limita, come accadeva in Antonio e Giovanni, ad intendere una priorità spaziale. Applicando la formula innocenziana al sacramento dell'unzione sacerdotale, infatti, egli fa derivare da Pietro e dai suoi successori (*successores eius in ecclesia sibi commissa*¹⁴³) la funzione di trasmissione dell'incarico agli altri sacerdoti della comunità ecclesiastica, sciogliendo in tal modo la visione corporativa dettata dai secolari in una derivazione dei poteri da Cristo a Pietro e da Pietro agli altri apostoli, in tal modo subordinati al pontefice romano, *rector ecclesiae*.

Lo stesso concetto è al centro della trattazione petrina dei sermoni bonaventuriani¹⁴⁴, i quali invece non toccano gli altri argomenti della polemica presenti all'interno dei trattati. Nella propria predicazione il Serafico preferisce ribadire più volte la derivazione petrina del potere dei prelati, anche attraverso l'utilizzo dell'immagine, già presente nel *De mysteriis* innocenziano¹⁴⁵, della barba di Aronne, da cui, come un unguento, discende la grazia di Dio sugli apostoli.

In consonanza, i due predicatori minoritici dunque dimostrano la diffusione orale del concetto, applicandolo sia al potere giurisdizionale sia a quello magistrale. Per entrambi infatti, Pietro fu illuminato, o assunto, come *vicarius Christi*¹⁴⁶, capo visibile della Chiesa e hierarcha, al di sopra degli altri sacerdoti e solamente per un atto voluto, e non meccanico, egli riversa tali benefici sugli altri membri della gerarchia ecclesiastica i quali, come si trova in tutti i testi mendicanti dell'epoca, non hanno alcun diritto al di fuori di questa derivazione petrina.

10) CONFRONTO CON ALTRI SERMONI, NON MINORITICI

Resta ora da chiedersi se il primato di Pietro viene difeso nei sermoni solamente dall'ordine minoritico oppure sia presente anche in altre prediche o raccolte, antecedenti o contemporanee a quelle qui prese in esame. Uno sguardo allo studio del Bougerol citato in apertura di capitolo¹⁴⁷ sembra portare ad una risposta positiva, infatti l'analisi

¹⁴³ cfr app.5, *sermo* 7.

¹⁴⁴ cfr. HEEFFER, *La chiesa*, p. 77 – 80.

¹⁴⁵ FROEHLICH, *St. Peter*, p. 24.

¹⁴⁶ Sulla diffusione del titolo cfr. MACCARRONE, *Vicarius Christi*.

¹⁴⁷ BOUGEROL, *La Papauté*, p. 247 – 275.

degli attributi pontifici rivela una maggior incidenza all'interno dei sermoni di Servasanto da Faenza e di una serie di anonimi frati minori, a cui significativamente si affiancano i testi di Odo di Chateauroux (m. 1273)

Il collaboratore di Clemente IV, nei sermoni per l'elezione del nuovo pontefice, si concentra, informa il Bougerol¹⁴⁸, sul concetto di *papa pascens*, in grado di sorreggere l'intero corpo mistico della Chiesa con la propria fede, ma anche con la propria diplomazia. Quest'ultima affermazione, va, ovviamente, contestualizzata al momento in cui Odo tenne la predica e non assolutizzata. Egli infatti predica tali parole nel 1268, di fronte ai cardinali riuniti nel conclave di Viterbo, e si augura che l'elezione del nuovo pontefice porti ad un dialogo, che potremmo definire interreligioso con i saraceni e i tartari.

Uno sguardo al vocabolario del Chateauroux però, rivela una differenza importante sul ruolo assegnato al pontefice dal segretario di curia rispetto a quello che abbiamo visto nei sermoni minoritici. All'interno del sermone *Ad vesperam demorabitur fletus et ad matutinum letitia*, il Bougerol riporta il passaggio relativo al rapporto tra il pontefice e le membra del corpo ecclesiastico. In esso il pontefice non è né la testa, né il pastore, né, tantomeno il rettore della Chiesa, ma piuttosto, si legge, il vicario della testa, il vicario del pastore e il vicario del rettore, rivelando che se nei sermoni minoritici contemporanei Pietro e il suo successore avevano comunque il ruolo di capi effettivi della Chiesa visibile, in questa concezione la similitudine è più complessa prevedendo una gerarchia in cui l'immagine della reggenza non è immediatamente identificabile con il pontefice, ma deve essere fatta risalire a Cristo e da lì al pontefice.

Altri testi atti a chiarificare l'idea del grande ecclesiastico duecentesco sono stati recentemente editi da Fortunato Iozzelli¹⁴⁹ e David D'Avray – Penny Cole- Jonathan Riley Smith¹⁵⁰, gli studi dei quali si sono affiancati a quelli di altri ricercatori, come Maier, Bériou, Berhman, Hanska e Charansonnet nel fornire una più ampia panoramica dell'abbondante messe di testi lasciati dall'illustre docente e cardinale.

Il sermone studiato, ma non edito, dal trio inglese, per l'anniversario della morte di Innocenzo IV¹⁵¹, è un testo *de mortuis*, il quale, parlando di papato, tocca il problema del ruolo del pontefice solamente per capire l'ideologia del potere papale e regale in

¹⁴⁸ BOUGEROL, *La Papauté*, p. 260 – 266.

¹⁴⁹ IOZZELLI, *Cardinali, legati e cura animarum*, p. 881 – 957.

¹⁵⁰ COLE – D'AVRAY – RILEY-SMITH, *Application of Theology*, p. 227 – 247.

¹⁵¹ Su Innocenzo IV e il suo ruolo nello sviluppo delle teorie sulla supremazia papale si veda principalmente MELLONI, *Innocenzo IV*, p. 177 – 212.

applicazione alla vita di particolari individui che ne detenevano l'ufficio¹⁵². Sofferamoci, in attesa di un'edizione di quel sermone, invece sui due editi da Iozzelli¹⁵³. A differenza dei testi minoritici, Odo riconosce ai cardinali il ruolo di dispensatores ministeriorum Dei e di ministri di Cristo, in virtù della loro *potestas* di dispensare il *ministerium papatus*¹⁵⁴ e di eleggere il papa ad utilità della comunità di fedeli. All'interno dei due sermoni, al di sotto di una cornice polemica nei confronti del conclave, troppo lento nella scelta del nuovo pastore, si evince una visione della Chiesa ancora corporativa, in cui non dal papa deriva il potere giurisdizionale e sapienziale, ma esso è presente in ogni vescovo, prelado e parroco all'interno della circoscrizione a lui attribuita, ponendo in questo modo il predicatore sul fronte opposto rispetto a quello dei già visti frati.

Un altro autore, fortemente legato agli ordini mendicanti, e in particolare a quello minoritico e al suo fondatore, è Federico Visconti. L'arcivescovo di Pisa, infatti, esalta a più riprese il compito pastorale ed esemplare dei frati e del loro stile di vita ed auspica che esso sia presto esteso a tutti i chierici¹⁵⁵. All'interno dei suoi sermoni sono diversi i passaggi dedicati ai mendicanti e ai loro mandati all'interno della Chiesa, cioè la predicazione e la confessione, la cui legittimità non viene mai messa in dubbio.

All'interno del proprio sermonario, poi, il Visconti, già cappellano della curia romana dal 1243 al 1253¹⁵⁶, tratta spesso anche le figure di san Pietro¹⁵⁷ e del pontefice romano. Egli distingue nettamente il ruolo spirituale del pontefice da quello politico, utilizzando generalmente per quest'ultimo il termine *papa*¹⁵⁸ e riservando al primo altre locuzioni. In tre casi però questa norma viene significativamente contraddetta. Il primo si trova all'interno del sermone per la denuncia dell'interdetto che colpì Pisa nel dicembre del 1267. In esso si parla del papa come del vicario di Cristo il quale ha, per tre volte, sentenziato l'esclusione dal paradiso di tutti i pisani, compresi i bambini¹⁵⁹. Lo scopo dell'intera predica è la richiesta di perdono da parte di Clemente IV attraverso una professione di fede dell'arcivescovo della città, il quale ribadisce decisamente la

¹⁵² D'AVRAY, *Sermons on the dead*, p. 182. Si veda anche PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del Papa*, p. 216n.

¹⁵³ IOZZELLI, *Cardinali, legati e cura animarum*, p. 941 – 954.

¹⁵⁴ IOZZELLI, *Cardinali, legati e cura animarum*, p. 943.

¹⁵⁵ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale*, p. 242 – 243.

¹⁵⁶ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale*, p. 37 – 38.

¹⁵⁷ Distinguo Pietro dal papa perché in molti testi il santo è ricordato in qualità di protettore speciale di Pisa. cfr. BÉRIOU, *Saint Pierre, patron spécial de Pise*, p. 228 – 247.

¹⁵⁸ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale*, p. 424, 455, 517, 667, 683, 944, 1063.

¹⁵⁹ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale*, p. 994 – 995.

centralità di Roma per la custodia della fede cattolica e richiede ai cittadini di pregare perché i messi inviati dagli Anziani della città al pontefice ottengano la sospensione della condanna¹⁶⁰. Il secondo episodio invece si trova all'interno di un sermone tenuto durante le visite pastorali e volto a colpire i preti concubinari. In esso il Visconti dichiara che il Papa, di cui è dato per scontato il ruolo di guida della Chiesa, è *simplex res creata* e, non potendo essere ovunque e in diversi luoghi contemporaneamente, incarica i vescovi e altri prelati di effettuare le visite ai chierici¹⁶¹. In questo caso, pur non accennando al ruolo del pontefice nei confronti dell'intera Chiesa, emerge una concezione secondo la quale il successore di Pietro ha effettivamente un controllo pastorale su di essa, delegato, per la natura finita dell'uomo, ai vescovi, che, definiti sudditi, derivano in tal modo almeno una parte dei loro poteri da esso.

Il terzo caso, infine, è il più complesso. Il Visconti, chiamato a tenere una predica di fronte al clero il giorno in cui papa Gregorio X inviava le lettere di convocazione per il II Concilio Lionese, scelse il thema *Cum te consumptum putaveris, orieris* etc. (Iob 11, 17), su cui costruisce un discorso complesso, in cui, partendo dall'importanza della profezia nel ricordare ai peccatori il Giudizio finale, passa presto a ricordare il danno subito dalla città di Pisa e dall'intera cristianità durante la vacanza del seggio apostolico seguito alla morte di Clemente IV (1268). Soffermandosi sull'interpretazione di Lucifero, il Visconti continua il discorso spiegando le differenti interpretazioni astronomiche di Aristotele e Platone per dimostrare la superiorità gerarchica del sole sulla luna e sulle stelle. Passando al senso mistico, il Visconti arriva finalmente al cuore del proprio discorso, volto a stabilire il primato del pontefice sugli altri uomini. Il papa, assimilato al sole, per l'arcivescovo pisano, ha *claritas potestatis spiritualis a Deo innata*, si colloca più vicino di tutti a Dio e ne esegue la volontà rendendola visibile agli uomini. La luna invece è figura dell'imperatore. Egli ha *potestas illata*, in quanto riceve il proprio potere dal pontefice. Infine le stelle sono le anime dei fedeli che hanno *potestas innata* in virtù del battesimo e della fede, e *illata* in quanto essi possono essere assolti dai propri peccati solamente da chi ha ricevuto il potere delle chiavi dal papa. Il clero, però, viene collocato separatamente dal Visconti, il quale arriva con questo espediente a ciò che né Giovanni de la Rochelle né Bertoldo da Ratisbona erano riusciti

¹⁶⁰ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale*, p. 996 – 997.

¹⁶¹ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale*, p. 1007: «Cum igitur dominus Papa sit simplex res creata, non potest ex se ubique nec <in> diversis locis simul et semel, et ideo non potest per se ipsum omnes subditos clericos visitare. Sed, quod per se non potest, per nos et per alios magnos prelatos sibi subditos studet executioni mandare. Spripsit enim nobis et suffraganeis nostris distincte et in vitute obedientie ut circa predicta duo genera clericorum sollicite inquiramus.»

a fare conciliare l'esigenza di includere i fedeli nell'immagine degli astri senza escludere per questo i preti. Per il pisano i prelati sono Lucifero, stella, anch'essa, ma più luminosa delle altre in virtù della propria maggior vicinanza al sole: essi trasmettono dunque la dottrina dettata dal papa, come lucifero la luce del Sole, senza bruciare i fedeli, cioè mediando tra la somma autorità e il semplice cristiano¹⁶².

Il Visconti, inoltre, all'interno dei propri sermoni parla spesso del ruolo di Pietro nei sensi già visti all'interno dei sermoni minoritici. Per lui Pietro è *princeps apostolorum* così come Paolo è *princeps sacerdotum*¹⁶³, vicario di Gesù Cristo¹⁶⁴, pietra su cui si fonda l'intera casa della Chiesa¹⁶⁵, colui in cui *sumus ecclesia constituti*¹⁶⁶. Anche le giustificazioni addotte per il primato petrino sono quelle già viste, e il Visconti si sofferma principalmente sulla maggior fedeltà di Pietro rispetto agli altri apostoli, che portò Cristo a privilegiarlo anche nel momento della prima apparizione dopo la Resurrezione, quando comparve in modo speciale a Pietro, subito dopo essersi svelato a Maria¹⁶⁷. In quel momento, scrive il presule pisano, vennero conferiti all'apostolo il potere delle chiavi e di giudizio¹⁶⁸ in modo esclusivo. Sono quasi assenti invece i riferimenti al martirio di Pietro in riferimento al suo potere, preferendo il Visconti ricordare il viaggio da Antiochia a Roma e poi la morte per mano di Nerone in riferimento alla sosta dell'apostolo a Pisa, dove avrebbe eretto la chiesa dell'attuale San Piero a Grado¹⁶⁹, storia utile all'arcivescovo per collegare la propria città direttamente a Roma.

Nel complesso i sermoni del Visconti, datati, ove possibile, agli anni '60 del secolo, sono testimonianza dell'evoluzione del vocabolario nei confronti del papa, sempre più *vicarius Christi e caput ecclesiae*, come accade nei sermoni minoritici in quegli stessi anni, ma rivelano anche una situazione politica e pastorale in cui, data la vicinanza fisica del papato e di Roma, il potere effettivo dello stesso è accettato e non necessita di giustificazioni.

Ciò che, però, davvero manca per sapere se gli attributi petrini finora esaminati possono essere considerati patrimonio esclusivo della sermonistica minoritica è un

¹⁶² BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale*, p. 1073 – 1074.

¹⁶³ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale*, p. 408.

¹⁶⁴ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale*, p. 856, 987.

¹⁶⁵ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale*, p. 439.

¹⁶⁶ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale* p. 862.

¹⁶⁷ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale*, p. 559.

¹⁶⁸ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale* p. 559 (*potestas clavium*), p. 408 (*amplius ei daturum quam aliis, scilicet officium iudicandi*).

¹⁶⁹ BÉRIOU, *Les sermons et la visite pastorale*, p. 592 – 594, 603, 666.

paragone con le raccolte domenicane, per la maggior parte inedite e poco studiate. Nei dieci sermoni riconosciuti come autentici dell'aquinate, infatti, non si trovano accenni al primato pontificio per cui non è possibile comprendere se vi fu anche per il dottore angelico una predicazione conforme all'elaborazione dottrinale svolta sull'argomento. Non danno possibilità di confronto neppure i sermoni di Giordano di Sassonia, editi da Bernard Hodel in quanto anche in essi non si trova traccia della figura di Pietro nel senso qui studiato¹⁷⁰. Lo stesso si può dire del vescovo Predicatore Bartolomeo di Vicenza, all'interno del cui mariale non si trovano accenni al papato. In esso il nome di Pietro è utilizzato spesso, ma per indicare il predicatore, o, meglio ancora, colui che acquista sapienza grazie all'infusione della grazia¹⁷¹, mentre non si trova accenno al suo ruolo di governo della Chiesa. Sembra anzi che il vescovo di Vicenza sia favorevole alla teoria che vede nell'insieme degli apostoli, senza distinzione alcuna, i vicari di Cristo, citando a giustificazione di ciò Mtt. 18, 18: *amen dico vobis quaecumque alligaveritis super terram erunt ligata et in caelo et quaecumque solveritis super terram erunt soluta et in caelo*.

Da questi accenni non si può però ricavare l'assenza del tema petrino all'interno delle raccolte domenicane. Spostandoci avanti nel tempo, infatti, e guardando ai sermoni per la quaresima di Iacopo da Varazze, databili agli anni '80 del XIII secolo¹⁷², si trovano tutte le argomentazioni già rinvenute nei sermoni minoritici: la maggior fede di Pietro, il suo martirio, il suo ruolo di fondamento della Chiesa, il suo potere¹⁷³. Il frate Predicatore, futuro arcivescovo di Genova, inoltre, utilizza per l'apostolo e il suo successore la categoria di *summus pontifex*¹⁷⁴, tradizionalmente attribuita al Cristo, segnalando un ulteriore passaggio nell'elaborazione del privilegio petrino, e giunge a

¹⁷⁰ JORDANI DE SAXONIA, *Sermones*. Cita il papa solamente nella terza domenica di quaresima per introdurre con un breve aneddoto la volontà di essere ascoltato quando si giunge ad ottenere da lui udienza (p. 90). Pietro invece è per lo più agnoscens e simbolo di colui che dall'ignoranza passa, per grazia divina, alla scienza (cfr. p. 128, 230 – 231)

¹⁷¹ BARTOLOMEO DA BREGANZE, *Sermones*, tra le tante citazioni, si veda p. 338 in particolare.

¹⁷² cfr. CASAGRANDE, *Iacopo da Varazze*, p. 97.

¹⁷³ IACOPO DA VARAZZE, *Sermones*, p. 338, 363, 449, 453, 496, 516 – 517.

¹⁷⁴ IACOPO DA VARAZZE, *Sermones*, p. 517: «Angelus ergo nominatim expressit Petrum tamquam pontificem summum, discipulos autem collegium generaliter»; p. 514: «Summus enim pontifex ad sanctam Mariam mariorem in die pasche primam celebrat sationem [...]». Quest'ultimo utilizzo, all'interno di un exemplum, mostra principalmente l'ingresso del concetto anche all'interno del pensiero comune, dato che, all'interno dei sermoni precedenti l'identificazione non è stata trovata neppure all'interno degli aneddoti.

paragonare la curia papale alla curia celeste, completando, potremmo dire, il sistema di comparazione nato dall'utilizzo dello ps. Dionigi¹⁷⁵.

Un po' meglio, per il periodo che interessa questo studio, va rivolgendoci ai testi di un prelado connesso con i due ordini mendicanti, quale Roberto Grossatesta. Egli considerato da Callus “probably the most fervent and thoroughgoing papalist among medieval English writers”¹⁷⁶, sostenne nei propri trattati scientifici e teologici la discendenza dell'ordine ecclesiastico da Pietro, esattamente negli stessi termini utilizzati poi da Bonaventura¹⁷⁷. Il pensiero del vescovo di Lincoln, però, non è univoco, infatti nelle *Epistolae* egli affianca al pontefice i cardinali, a cui dà pari prerogative¹⁷⁸, e i vescovi¹⁷⁹, necessari, qui come nel Visconti, al buon funzionamento della Chiesa perché la sua vastità impedisce al pontefice di tramutare in atto ciò che egli può fare in potenza, cioè di gestire praticamente l'intero corpo mistico. Ciò che però va sottolineato è che già nei suoi scritti, risalenti al 1250, Grossatesta fa derivare il potere episcopale dalla partecipazione al potere papale, attraverso un procedimento gerarchico modellato sull'universo fisico¹⁸⁰.

Uno sguardo ad un sermone del Grossatesta, il *Dominus noster Iesus Christus*¹⁸¹ inoltre, rivela un'ulteriore consonanza con i testi minoritici. In esso infatti ricostruisce, seppur in nota polemica, la gerarchia per la quale vicario di Cristo è il papa, ma a lui si affiancano i cardinali, successori degli apostoli, esattamente come più tardi dirà Odo Rigaldi. Tale posizione emerge nelle seguenti parole:

Et licet communiter omnes pastores in uno pastore Christo sint, unus pastor et eius typum, personam et vicem gerant. Et tamen speciali prerogativa possidentes in hac sanctissima sede

¹⁷⁵ IACOPO DA VARAZZE, *Sermones*, p. 338 – 339: «Sicut enim in curia pape conceduntur quedam littere simplicis iustitie, quesam pure gratie et quedam mixte, que scilicet videntur iustitiam et gratiam continere, sic deus in sua curia tres habet cancellarios. Unum qui commisit dare litteras simplicis iustitie; iste est Michel, qui animas ponderat et secundum mensuram bonorum vel malorum operum dat mensuram supplicii vel celestium premiorum, Alius cancellarius est cui commisit deus dare litteras mixtas, scilicet iustitie et gratie; iste est beatus Petrus, qui est ianitor celi ubi sunt due porte; scilicet iustitie per quam ingrediuntur qui salvantur ex operibus iustitie, quam portam propheta aperiri petit dicens: Aperite michi portas iustitie; alia est porta gratie, per quam ingrediuntur illi qui salvantur ex sola gratia dei, sicut sunt pueri baptizati, Beata autem virgo est cancellaria dei cui deus commisit dare litteras gratie et misericordie; et ideo istam cancellariam debemus sepe invocare et dicere: “Eya ergo advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte»

¹⁷⁶ CALLUS, *Grosseteste's Relations*, p. 183.

¹⁷⁷ PRINCIPE, *Monastic*, p. 162 – 163; *Memorandum*, p. 350 – 369.

¹⁷⁸ ROBERTUS GROSSETESTE, *Epistolae*, p. 127.

¹⁷⁹ ROBERTUS GROSSETESTE, *Epistolae*, p. 364.

¹⁸⁰ PRINCIPE, *Monastic*, p. 164 – 165. SOUTHERN, *Robert Grosseteste*, p. 275 – 295; MCEVOY, *Nostra conversacio in celis est*, p. 134 – 142.

¹⁸¹ London, BL, Royal, 7 E II, f. 380rb – 389va.

*sanctissimi pape specialissime gerunt typum Christi personam et eius et vicem, et venerabilissimi patres huius sacratissime sedis cardinales specialissime typum, personam et vicem apostolorum, filii pastores illorum primorum sanctorum patrum quorum omni insimul pro possibilitate humane infirmitatis a vestigiis Christi et apostolorum et illorum precedencium sanctorum patrum in nullo devianti non ac proprio defectu relaxatorum ac interioris terrore vel illectu retardatorum officio et ministerio, debuisset predicta fidei christiane et religionis*¹⁸².

Non si sono trovati all'interno delle raccolte di sermoni del Grossatesta conservate a Cambridge e alla British Library di Londra altri accenni ad un primato pontificio, preferendo egli generalmente limitare il proprio sguardo al potere del vescovo come ordinaro diocesano nella propria diocesi.

CONCLUSIONE

All'interno delle raccolte duecentesche di sermoni modello dei frati minori si trovano diversi accenni al primato papale, per lo più raggruppabili intorno ai concetti di *potestas* e di *magistero*, a cui ogni frate dà nei propri discorsi sfumature e accenti differenti.

La forte dipendenza da un'unica autorità preponderante, quella di Innocenzo III, ha reso evidente l'effettivo inserimento della predicazione minoritica sul tema all'interno delle prospettive diffuse dalla curia romana. Solamente Bertoldo da Ratisbona, agendo ai confini della cristianità, sembra sfuggire a questa regola, preferendo non svilire l'impostazione episcopalista dell'ecclesiologia di Bertoldo in un momento in cui le era necessario riunire tutte le forze per debellare l'eresia. La predicazione dei frati, inoltre, è segnata dall'inizio della querelle, la quale obbliga ad inserire il pontefice in una visione gerarchizzata in cui trovino posto tutti i poteri della Chiesa, compresi i nuovi ordini. Gilberto e Bonaventura dimostrano la nuova impronta presa dai frati minori a proposito del primato petrino. Non è ancora possibile dire se quest'impostazione sia precipua dell'ordine minoritico oppure essa, almeno in un primo periodo, accomuni i due principali ordini mendicanti, certamente non la si ravvisa in modo così incisivo all'interno delle raccolte di membri del clero secolare, pur se vicini alle scuole dei frati. Per poter compiere un passo ulteriore verso la soluzione del problema, dunque,

¹⁸² London, BL, Royal 7 E II, f. 382ra.

bisognerà attendere altre edizioni di raccolte di sermoni, per lo più di predicatori dell'ordine domenicano.

CONCLUSIONE

Nel 1260, il Capitolo convocato dal Ministro Generale Bonaventura da Bagnoregio si riunì a Narbona. Le costituzioni da esso emanate stabilivano il *cursus studiorum* per i frati che intendevano ricevere una formazione teologica, utile sia per accedere alle alte cariche ecclesiastiche sia per poter superare il difficile esame da predicatore¹⁸³. Esse sancivano inoltre la necessità, per ogni scuola dell'Ordine, di fare riferimento a Parigi e modellarsi dunque all'insegnamento impartito nello *studium generale* e nella Facoltà teologica di quella città. Le tecniche esegetiche e omiletiche utilizzate presso i Minori vennero così ad omologarsi sempre di più a quelle già in vigore in essa e la giovane età dei frati, che ricevevano così un insegnamento ormai interno ad un piano educativo propriamente minoritico, favorì il diffondersi di un modello di Chiesa comune, messo per iscritto nelle raccolte di sermoni secondo tecniche ormai univoche.

Il cambiamento di prospettiva rispetto al periodo precedente è dunque, per lo studioso contemporaneo, notevole. Egli infatti si trova a studiare principalmente gli insegnamenti impartiti in un particolare convento e i testi presenti in esso, ma sempre in rapporto ad un progetto che coinvolgeva tutti i membri dell'*Ordo Fratrum Minorum*.

Questo non è possibile, invece, per colui che studi i primi predicatori che in questo agirono e, soprattutto, scrissero sermoni. Essi, infatti, provenendo da formazioni culturali tra loro differenti, interpretarono la realtà in cui la loro azione pastorale si inseriva attraverso un rimaneggiamento della propria cultura ed esperienza alla luce di un più generale sentimento francescano e uno degli ambiti che ogni frate ritenne di dover esporre fu la Chiesa dei propri tempi.

L'analisi fin qui condotta ha infatti dimostrato come i predicatori minoriti spiegavano l'*Ecclesia militans* attraverso una serie di prestiti dalla più recente tradizione esegetica, rielaborata in opere omiletiche destinate allo studio dei giovani predicatori dell'Ordine i quali avrebbero potuto ricavare da questi modelli degli spunti per i propri discorsi, se non la predica intera. Per meglio adempiere a questo scopo gli autori delle raccolte cercarono di fornire dei modelli il più neutri possibile, validi in qualsiasi luogo e in qualsiasi momento le loro opere fossero consultate.

¹⁸³ BIHL, *Statuta generalia*, p. 69 – 74.

Nonostante questo, però, i frati inserirono all'interno dei propri testi una serie di osservazioni che hanno rivelato in questa sede la loro ricchezza per la comprensione del modo in cui essi concepivano se stessi, la Chiesa e la propria azione pastorale.

Per arrivare a comprendere la valenza delle parole dei frati, però, si è dovuto innanzitutto affrontare il problema relativo all'interpretazione dei loro scritti, basati su una profonda cultura biblica e teologica, ma anche sulla pratica omiletica degli autori.

Pur nella provvisorietà dei risultati, la prima parte della tesi affrontato il problema, ritenuto fondamentale per la comprensione non solamente delle raccolte di sermoni, ma anche dei modelli esegetici a cui essi si rifacevano nel momento in cui interpretavano la Sacra Scrittura alla ricerca di una risposta ai problemi posti loro dalla società e dalla Chiesa che li circondava.

L'analisi delle strutture dei sermoni dei frati italiani, per esempio, ha rivelato l'impossibilità di racchiudere la ricchezza dell'esposizione contenuta in quei testi all'interno di una griglia basata sulla sola prospettiva francescana. Pur agendo infatti nella stessa area, il modo in cui ogni autore affrontò il compito di scrivere le proprie raccolte contribuì certamente allo sviluppo di ecclesiologie non sempre tra loro convergenti in quanto dominate da problemi teologici e pratici affrontati alla luce degli strumenti acquisiti durante i propri studi.

Mettere in evidenza la struttura compositiva dei sermoni, dunque, lungi dall'allontanare l'attenzione dal problema ecclesiologico, ha invece assunto un ruolo fondamentale nella comprensione della portata delle soluzioni offerte dai singoli frati, oltre ad aiutare lo studioso a comprendere al meglio i modelli, strutturali ma anche contenutistici, a cui i frati si ispiravano.

Le parole di Antonio di Padova, dunque, sono spesso risultate il frutto di un'attenta costruzione scolastica, lontana dalle esigenze della predicazione quotidiana e più vicina alla meditazione privata del singolo. L'opera di Luca da Bitonto, invece, ricca di riferimenti dotti e di trattazioni teologiche, rivolgendosi ad un pubblico ormai di soli ecclesiastici, piega le ancora fragili strutture del *sermo modernus* al fine di riuscire a trattare anche attraverso le sue maglie una Chiesa concepita in senso gioachimita e, più in generale, escatologico. In Sovramonte da Varese, invece, il sermone spesso si dispiega attraverso un'esposizione puntuale di interi passi biblici al fine di affrontare le eventuali critiche di un pubblico in cui serpeggiava l'eresia e, dunque, le interpretazioni bibliche concernenti i diversi problemi ecclesiologici sono stati spesso adattati alla forma di un discorso essenzialmente rivolto ai laici. In ultimo, l'Anonimo frate del

manoscritto 470, costruisce il proprio discorso sulla base delle letture liturgiche, tenendo presente le esigenze del proprio pubblico conventuale, a cui viene presentata una Chiesa intesa come comunità di santi che sia di modello per l'azione nel mondo.

Diversa si è dimostrata la situazione francese, per cui l'analisi della struttura dei sermoni ha messo in evidenza una sorta di scuola francescana anche per la sermonistica, basata sul succedersi di predicatori che furono anche magistri presso lo *studium* parigino. In questo senso si rivela più facile tracciare una linea evolutiva sia per la sermonistica sia per l'ecclesiologia da essi esposta senza timore di travisarne il senso anche qualora si selezionino solamente delle sezioni dei loro lunghi sermoni, soprattutto nel caso in cui si tratti di Giovanni de la Rochelle. Per quest'ultimo, infatti, l'analisi strutturale ha portato alla luce una tendenza sostanzialmente enciclopedica, in cui isolare gli elementi di interesse ecclesiologico richiede un primo fondamentale lavoro di riconoscimento della posizione della notizia all'interno dell'albero concettuale su cui si fonda il sermone. L'utilizzo massiccio delle strutture gerarchiche pseudo dionisiane nei sermoni di Bonaventura da Bagnoregio e Gilberto da Tournai, fu poi sempre modellato sulla base delle linee compositive tracciate da Giovanni de la Rochelle, maestro di entrambi, contribuendo a dare ai testi omiletici di questi due autori una compattezza teologica assente nelle opere dei loro confratelli di Oltralpe.

In ultimo la situazione di marginalità geografica di Bertoldo da Ratisbona si rispecchia sia nelle forme sia nei contenuti dei suoi sermoni, collocandolo quasi a metà strada tra la situazione italiana e quella francese. Egli infatti, costruendo un sermone lontano dal modello del *sermo parisiensis*, non è totalmente assimilabile a Bonaventura da Bagnoregio e Gilberto da Tournai, che pure furono suoi contemporanei, ma di cui egli sembra non conoscere le argomentazioni principali. L'utilizzo sistematico delle gerarchie derivate dallo pseudo Dionigi Areopagita, inoltre, lo allontanano dal modello offerto dai sermonari italiani, in cui queste strutture gerarchiche risultano, almeno per il periodo studiato, assenti.

In base alle conoscenze acquisite grazie allo studio delle strutture delle fonti, è stato poi possibile tracciare un quadro di alcuni problemi più strettamente relativi all'identificazione del modello di *Ecclesia militans* proposto dai frati minori. In particolar modo la conoscenza delle tecniche di composizione dei singoli frati si è rivelata utile per comprendere l'evoluzione della loro concezione del ruolo pastorale del predicatore. Seguendo lo svolgimento dei testi per alcune festività in cui le letture evangeliche erano individuate come occasioni privilegiate per l'esposizione delle

gerarchie ecclesiologiche, è emerso un profondo cambiamento nel modo in cui i frati concepivano *l'officium praedicationis*, cioè quello che essi stessi arrivarono a concepire come proprio compito principale.

In questo senso si può sostenere che essi arrivarono presto, già nei primi anni '50, ad abbandonare il principio secondo cui la predicazione aveva, all'interno della Chiesa, una principale funzione penitenziale, essendo essa preparatoria per la confessione, a favore di una concezione dottrinale di essa.

Fino quasi alla fine del periodo studiato, infatti, i prelati, cioè coloro a cui era affidata la predicazione, svolgono questo compito per indurre i fedeli alla contrizione e alla confessione dei propri peccati e anche qualora si accenni ad una diffusione del *verbum Dei* con scopo dottrinale, usualmente lo si subordina al fatto di dover ricondurre all'interno della Chiesa coloro che si erano da essa allontanati seguendo errori dottrinali diffusi dagli eretici. Solamente per Gilberto da Tournai e Bonaventura da Bagnoregio una pastorale della predicazione, affidata a degli esperti della Parola, e non più solamente ai vescovi e ai loro sottoposti, volta ad un'educazione dottrinale del pubblico che prendeva parte all'evento.

Un altro cambiamento nell'ecclesiologia minoritica, lo si è sottolineato più volte nel capitolo terzo, fu il restringimento del concetto di Chiesa in un orizzonte esclusivamente istituzionale, in cui i *laici sive coniugati* vennero presto spinti ai margini e soppiantati dalla categoria religiosa dei penitenti.

Infine, lo studio dell'ecclesiologia minoritica ha dimostrato l'attenzione, se non nuova quantomeno accresciuta, dei predicatori per categorie precise di peccatori, esclusi dal numero dei salvati, ma sempre pronti a minacciarne i membri con la promessa di denaro, lussuria e gloria mondana.

L'analisi delle similitudini, e poi dei passaggi petrini, ha evidenziato la mancanza di effettive pretese ecclesiologiche dei predicatori per *l'Ordo Fratrum Minorum* fino, mi sembra, agli anni della Querelle parigina, individuati come vero punto di svolta nell'elaborazione teorica della missione pastorale minoritica. In questo senso, si è visto come una nuova interpretazione, originariamente tutta parigina e francescana, delle gerarchizzazioni dello pseudo Dionigi Areopagita abbia presto portato i frati a rielaborare gli *status perfectionis* a favore di una visione dei nuovi ordini come mediatori tra la vita attiva e quella contemplativa grazie proprio alla rivendicazione dell'insegnamento delle dottrine evangeliche.

Anche per quel che concerne le teorie sul primato di Pietro, gli anni '50 e '60 del XIII secolo hanno registrato in Francia l'avvento di vere e proprie elaborazioni minoritiche basate sul riconoscimento della superiorità non solamente giurisdizionale del pontefice, superando in questo modo anche le elaborazioni di Innocenzo III su cui la precedente omiletica minoritica si era basata.

Limiti della ricerca e speranze per il futuro

I risultati fin qui proposti, lungi dall'essere definitivi, sono dunque solamente un passo nella conoscenza delle immagini di *Ecclesia huius temporis* della sermonistica francescana, limitati innanzitutto dalla scelta, necessariamente ristretta, dei *themata* da cui trarre le immagini. In particolar modo servirebbe uno studio sul ricco tema della navicella di Pietro e dell'imbarcazione in genere, basato su tutti quei passaggi scritturisti che contengono il termine *navis*: attraverso uno studio comparato della produzione precedente e contemporanea agli autori presi in considerazione mi sembra che si potrebbe giungere alla miglior definizione dei confini della Chiesa, cioè di chi i frati annoverassero nel numero dei salvati e chi invece ne fosse escluso.

Resta inoltre da comprendere l'effettiva specificità francescana delle prospettive ecclesiologiche finora individuate per comprendere la quale sarebbe necessario potersi avvalere di, paralleli a questo, sia sul complesso della sermonistica dei frati Predicatori, sia della possibilità sia sull'inserimento della predicazione francescana, soprattutto a Parigi, all'interno della tradizione omiletica ed esegetica scaturita dall'insegnamento di Pietro Cantore e dei suoi discepoli. Allo stato attuale degli studi, infatti, non sono disponibili né edizioni di fonti né studi sufficientemente specifici sull'argomento che permettano questo genere di valutazioni.

All'interno di una prospettiva tutta minoritica, invece, rimane viva la curiosità per il dopo, cioè per ciò che i frati minori scrissero nelle opere omiletiche composte negli anni immediatamente successivi al 1260. Seguirono essi le linee interpretative tracciate dai magistri parigini durante i primi anni della querelle con i maestri secolari o tornarono ad un'esposizione delle gerarchie ecclesiastiche più tradizionale? E i rapporti reciproci tra i diversi *status* rimasero invariati anche durante le successive fasi di vita dell'Ordine?

L'aumento esponenziale di raccolte di sermoni e testi per la predicazione proprio a partire dagli anni '60 richiederebbe non uno studio unico, ma una serie di ricerche differenziate per area o per decennio, ma anche in questo caso si rivelerebbero

difficoltose anche nella scelta dei manoscritti da tenere in considerazione, troppi e troppo diversi nelle loro forme. Uno studio sui soli predicatori più significativi, comunque, potrebbe già portare ad una relativizzazione dei risultati emersi in questa tesi quantomeno per gli autori più noti come Antonio di Padova, Giovanni de la Rochelle, Bonaventura da Bagnoregio e Bertoldo da Ratisbona.

In conclusione, pur riconoscendo la loro provvisorietà, mi sembra che lo studio della prima produzione sermonistica minoritica sul tema dell'*Ecclesia huius temporis*, risolva almeno parzialmente alcune delle domande che nascono allo studioso di cose minoritiche sul rapporto dei primi frati con l'istituzione in cui essi si inserirono in modo così dirompente fin dai primi anni della loro comparsa: presentandosi via via come predicatori, moralizzatori e teologi, infatti, essi utilizzarono come proprio strumento principale la parola e lo studio di essa è forse il mezzo più proficuo per comprendere non tanto l'azione nel mondo di questi religiosi, quanto il lento lavoro con cui essi giunsero a cambiare profondamente le strutture mentali dei loro contemporanei.

Congedandomi da questa tesi, mi sia concesso di esprimere una speranza per il futuro degli studi sermonistici e in particolare per quella parte di essi che si occupa di strumenti per la predicazione come sermoni-modello, raccolte di distinzioni e florilegi: pur nell'apparente opacità di questi testi, infatti, mi sembra si possa ricavare molto sulla cultura e la mentalità di una larga parte di persone che, pur non fruendo della cultura scritta, potevano ricevere un primo insegnamento sulla dottrina cristiana proprio ascoltando le prediche pronunciate nelle piazze e nei pulpiti da questi professionisti della parola. In particolare credo sia importante concentrarsi su quell'enorme numero di testi che trasmisero delle idee omogenee e spesso di poco variate nel tempo, in quanto, forse, proprio attraverso l'analisi, a tutti i livelli, di esse e delle loro leggere modificazioni, si possono cogliere i piccoli e grandi cambiamenti della cultura medievale.

“Infatti, rimango lì, con la lingua inaridita e il fiato sospeso, mentre il calamo trema ancora incerto, e nel mio cuore è vivo solo il desiderio e la passione per la scrittura. Quindi, se dovessi fallire, nessuno sostenga mi sia mancato lo spirito, bensì le parole.” (Giovanni Tritemio)¹⁸⁴

¹⁸⁴ GIOVANNI TRITEMIO, *Elogio degli amanuensi*, p. 36.

