

I «SERMONES» ANTONIANI NELLA PREDICAZIONE DEL DUECENTO

CARLO DELCORNIO

In un ben noto passo della *Legenda Assidua* si narra che Antonio, recatosi presso la Curia romana nel 1230 quale membro di una legazione di Francescani per dirimere la controversia sulla Regola, tenesse una predica dinanzi al papa e ai cardinali, meritandosi l'appellativo di *Archa Testamenti* che rimase per sempre legato alla sua memoria¹. Non si può fare a meno di riflettere sul fatto che l'inventore del fortunato epiteto è quell'Ugolino d'Ostia, ormai pontefice col nome di Gregorio IX, il quale non molti anni prima aveva trepidato per san Francesco, quando egli si era presentato ad una commissione di *magni prelati* per una sorta di esame delle sue capacità oratorie, e gli aveva addirittura preparato uno schema di discorso costruito secondo le regole della retorica ecclesiastica («verba cuiusdam sermonis compositi valde et ordinati», come riferisce Stefano di Borbone). Si sa come l'episodio ebbe a concludersi: Francesco imparò docilmente quello schema, ma dinanzi al dotto pubblico non lo seppe recitare e improvvisò a modo suo un'esortazione morale contro i vizi del clero traendo materia da un versetto dei Salmi scelto aprendo a caso la Bibbia². Egli infatti non sapeva o non voleva piegarsi alla retorica del sermone moderno, «non distinctionum clavibus utebatur», osserva Tom-

¹ «[...] tali eum favore apud venerabiles ecclesie principes donavit Altissimus, ut a summo pontifice et universa cardinalium multitudo ardentissima devotione audiretur predicatio illius. Nempe enim talia et tam profunda de Scripturis facundo eructabat eloquio, ut ab ipso domino papa, familiari quadam prerogativa, *Archa Testamenti* vocaretur» (*Vita Prima o «Assidua»*, a cura di V. Gamboso, Padova, Messaggero, 1981 («Fonti Agiografiche Antoniane» 1), cap. 10, 322-324).

² Cf. *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIIIe siècle* par A. Lecoy de la Marche, Paris, Renouard, 1877, n. 254, 215; e S. BONAVENTURAE, *Legenda Maior sancti Francisci*, cap. XII, n. 7 (in *Analecta Franciscana*, X, *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, Ad Claras Aquas, 1926-1941, 613). Si noti che solo Bonaventura precisa che il protettore di san Francesco è Ugolino d'Ostia.

maso da Celano³, anzi teneva a modello l'eloquenza più libera ed estemporanea dei *concionatores*.

Toccò ad Antonio il compito di introdurre nello stile francescano la tecnica del sermone moderno, che fra XII e XIII secolo impose una disciplina rigorosa all'eloquenza sacra⁴. Nei *Sermones* antoniani, un'opera che deriva da un'esperienza complessa e stratificata nel tempo, vi sono peraltro insanabili tensioni tematiche e formali, dovute sia alla drammatica biografia intellettuale dell'autore, ma anche al clima di fervida e contraddittoria sperimentazione che caratterizza gli anni di maturazione della nuova eloquenza degli Ordini Mendicanti.

Se si lasciano da parte i più antichi trattati di retorica sacra, interessati prevalentemente a delineare la figura morale del predicatore (dal *Liber quo ordine sermo fieri debet* di Guibert de Nogent all'*ars* di Alano di Lilla), è proprio all'inizio del Duecento che si trovano le prime accurate descrizioni dei procedimenti retorici "moderni", determinati dall'uso della divisione e suddivisione di un unico, breve versetto scritturale o *thema*⁵. E' vero, d'altra parte, che l'evoluzione verso le nuove forme geometrizzanti della retorica sacra prende l'avvio ben prima che le *artes* ne stabiliscano le regole; e che, per converso, fino alla metà del Duecento, a volte nei sermonari dei medesimi autori - come ha dimostrato recentemente p. Bataillon - convivono, l'una accanto all'altra la tecnica del sermone tematico e l'esegesi omiletica, di tipo monastico,

³ THOMAS A CELANO, *Vita II*, Pars II, n. 107 (in *Analecta Franciscana*, X, 193).

⁴ «An Stelle der schlichten franziskanischen Mahnrede, der Exhorte, hat Antonius von Padua wohl als erster in seinem Orden das *loqui per divisiones et distinctiones*, die thematische Predigt, treten lassen» (Cf. S. CLASEN, «Lehrer des Evangeliums». Ueber die Predigtweise des hl. Antonius von Padua», in *Wissenschaft und Weisheit*, 16 (1953) 101-121, a p. 104).

⁵ Si pensi al *De artificioso modo predicandi* di Alessandro d'Ashby, di incerta datazione, o alla *Summa de arte praedicandi* di Tommaso di Chobham, scritta al più tardi nel 1227-1228. (Cf. l'Introduzione a THOMAS DE CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi*, cura et studio F. Morenzoni, Turnholt, 1988 (CCCM 82), pp. XXXVI-XXXVII; ID. "Aux origines des «Artes Praedicandi». Le «De artificioso modo predicandi» d'Alexandre d'Ashby", in *Studi Medievali*, 3a S., 32 (1991) 887-935. Per un'introduzione alla retorica sacra medievale si vedano J. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkeley-Los Angeles, London, University of California Press, 1974, cap. VI ("Ars Praedicandi: the Art of Preaching"); e M. BRISCOE, *Artes Praedicandi* (con B. H. JAYE, *Artes Orandi*), Turnhout, Brepols, 1992 («Typologie des osurces du Moyen Age Occidental» 61).

che spiega versetto per versetto, parola per parola, un'intera pericope scritturale⁶.

Proprio nel momento in cui la consapevolezza della novità retorica comincia a cristallizzarsi nella sofisticata letteratura delle *artes praedicandi*, l'impegno e la tensione missionaria e antiereticale impone schemi semplici di discorso, stimola una ricerca instancabile di modelli compositivi, che solo ora, lentamente, cominciamo a recensire e a studiare.

E' in questa situazione storica che va letta e valutata l'opera di Antonio. Egli scrive un trattato di esegesi biblica in forma di sermonario, sulla falsariga di una tradizione che già aveva conosciuto i capolavori di san Bernardo e dei Vittorini. *L'opus evangeliorum* è simile al carro d'oro dei cherubini, i quali coprivano con le loro ali l'arca dell'alleanza: esso è composto- così si legge nel Prologo- con l'oro della Scrittura, interpretata secondo i quattro sensi, paragonabili alle quattro ali dei cherubini alzate a protezione dell'arca, cioè dell'anima cristiana⁷. Ma Antonio trasferisce questo *accessus* alla Bibbia ancora monastico in un contesto intellettuale completamente rinnovato dall'esperienza del primo Francescanesimo⁸. Scrivendo per i suoi frati, Antonio fa della liturgia il fulcro e il principio ordinatore del sermonario, e inoltre, come vedremo più avanti, inventa una modernissima tabulazione degli argomenti, con una sorta di segnaletica che consente ai lettori di ritagliare dal testo una molteplicità di temi predicabili adatti alle più disparate occasioni.

La pagina scritta, sedimento ed elaborazione di una ricca esperienza di insegnamento e di predicazione, sollecita all'esercizio della parola, al

⁶ E' quanto si può constatare nei modelli per la predicazione parrocchiale composti da Jean d'Abbeville, vescovo di Besançon e cardinale (†1237) o nel sermonario del domenicano Costantino d'Orvieto. (Cf. L.-J. BATAILLON, "Early Scholastic and Mendicant Preaching as Exegesis of Scripture", in *Ad litteram. Authoritative Texts and their Medieval Readers*, ed. by Mark D. Jordan and Kent Emery jr., Notre Dame- London, University of Notre Dame Press, 1992, 165-198, a pp. 172-173).

⁷ «*Aurum purissimum, ut dicitur in primo libro Paralipomenon, dedit David, ut ex ipso fieret similitudo quadrigae cherubim, extendentium alas et velantium arcam foederis Domini*» (S. ANTONII PATAVINI O. Min. Doctoris Evangelici, *Sermones dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti curantibus B. Costa, L. Frasson, I. Luisetto, coadiuvante P. Marangon*, Patavii, 1979, in 3 volumi (I *Introductio e Sermones Dominicales*, II *Sermones Dominicales et Mariani*, III *Sermones Festivi e Indices*), vol. I, 1).

⁸ Cf. C. LEONARDI, "II Vangelo di Francesco e la Bibbia di Antonio", in *Le fonti e la teologia dei Sermoni antoniani*, a cura di A. Poppi (Atti del Congresso Internazionale di Studio sui «Sermones» di S. Antonio di Padova, ottobre 1981), Padova, Messaggero, 1982, 299-318, a p. 308.

di là degli indugi di una lettura meditante. Il programma di Antonio è particolarmente ambizioso poiché, rinunciando ad un uso illimitato delle concordanze bibliche, egli si impegna a commentare i vangeli domenicali quasi esclusivamente mediante l'uso di rimandi alle letture liturgiche: le *historiae* veterotestamentarie del Mattutino, l'epistola e l'introito della Messa. Questa è la sua famosa quadriga: "Osserva che, come nella quadriga ci sono quattro ruote, così in questi sermoni vengono trattate quattro materie, vale a dire i vangeli domenicali, i racconti dell'Antico Testamento come vengono letti nella Chiesa, gli introiti, e le epistole della messa domenicale"⁹.

Perché la mente del lettore non venga confusa dall'intreccio fittissimo delle citazioni bibliche, egli provvede innanzitutto a dividere la pericope evangelica in *clausulae* di numero variabile, cercando per ognuna di esse le più opportune concordanze nei testi liturgici del giorno. Non manca mai un *exordium* o "prologo consonante" col Vangelo, quello che i teorici della retorica sacra preferiscono chiamare *prothema*: una raffinatezza accademica, che Antonio concede alla «insipida sapientia» dei dotti¹⁰.

I *Sermones Dominicales*, come è noto, furono rielaborati a Padova nel 1227-28 servendosi di materiali raccolti nel corso di una non lunga, ma intensa attività di predicazione; rimasero incompiuti i *Sermones festivales*, iniziati a Camposampiero nel 1230 e interrotti dalla morte del santo (1231)¹¹: ad essi faremo riferimento solo saltuariamente.

I 53 sermoni per le domeniche sono distribuiti in sette sezioni di diversa consistenza, ognuna delle quali è preceduta da un prologo particolare (eccetto la prima sezione, alla quale va avanti il Prologo generale

⁹ «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» (*Sermones*, I, 3). Questo sistema di concordanze è stato più volte descritto: cf. G. CANTINI, "La tecnica e l'indole del Sermone medievale e i Sermoni di S. Antonio da Padova", in *Studi Francescani*, S. 3a. 31 (1934), 60-81, 195-224; J.-G. BOUGEROL, "La struttura del "sermo" antoniano", in *Le fonti e la teologia dei Sermoni antoniani*, 93-108; M.C. PACHECO, "Exégèse et prédication chez deux auteurs portugais du XIIIe siècle: saint Antoine et frère Pelagius", in *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992), édités par J. Hamesse et X. Hermand, Louvain-la-Neuve, 1993 («Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, Textes, Etudes, Congrès» 14), 169-181.

¹⁰ «Ad hoc nostri temporis lectorum et auditorum devenit insipida sapientia, quod, nisi verba polita, exquisita et novum quid resonantia invenerit vel audierit, legere fastidit, audire contemnit. Et ideo, ne verbum Domini[...] eis veniret in contemptum et fastidium, in cuiuslibet evangelii principio prologum eidem consonantem praemisimus[...]» (*Sermones*, I, p. 4).

¹¹ Mi attengo alla datazione accolta dagli editori (Introduzione ai *Sermones*, I, XIX-XX).

dell'opera); ad essi si deve aggiungere un gruppo di quattro sermoni per le festività della Vergine. L'ordine di successione non è quello più consueto (dall'Avvento alle domeniche dopo Pentecoste), ma si modella sulla scansione delle letture dell'Ufficio, che iniziano a Settuagesima, col Genesi, e si concludono nel periodo dopo Natale, venendo così a coincidere col calendario *ab Incarnatione*. L'opera è delimitata dal blocco iniziale dei venti sermoni da Settuagesima a Pentecoste e dalla serie conclusiva dei nove sermoni dall'Avvento alla domenica II dopo l'Epifania. Al centro sono disposti i sermoni per le domeniche dopo Pentecoste distribuiti in cinque gruppi¹². Il Prologo generale, come suole avvenire, è stato scritto quando l'opera era al termine o ormai molto avanzata, sicché il sistema di concordanze ivi descritto, come osserva p. Bougerol¹³, trova compimento solo nei sermoni dopo Pentecoste, probabilmente i più recenti e curati. Per descrivere i tratti essenziali della retorica antoniana sarà dunque opportuno esaminare alcuni modelli di sermone scelti dalla sezione centrale, per rilevare poi le varianti arcaiche rimaste nei blocchi marginali del sermonario.

Il sermone per la domenica I dopo Pentecoste- sarà questo il primo esempio dell'arte compositiva di Antonio- ha per *thema* un versetto tratto dalla parabola di Lazzaro e del ricco epulone (Lc 16,19): *C'era un uomo ricco che vestiva di porpora e bisso e banchettava ogni giorno lautamente*. Il sermone non procede con una *divisio* del versetto, ma con l'esposizione dell'intera parabola, articolata in quattro parti o *clausolae*, con le quali sono via via concordati passi estratti dal Primo Libro dei Re: «In questo vangelo si devono considerare quattro fatti: primo, la diseguale condizione di vita del ricco vestito di porpora e del mendico Lazzaro: «C'era un uomo ricco»; secondo, la morte di entrambi: «Avvenne poi che morì il mendico»; terzo, il castigo del ricco e la gloria di Lazzaro: «Alzando i suoi occhi»; quarto, la disperata supplica del ricco in favore dei suoi cinque fratelli: «Ti prego, padre Abramo!...» Per quanto il Signore ce lo concederà, vedremo di confrontare con queste quattro parti del vangelo alcuni racconti del primo libro dei Re»¹⁴. Per-

¹² Sono distribuiti in cinque blocchi: il primo (dom. I-VIII post Pentecosten) consiste di otto modelli; i seguenti (dom. IX-XII, XIII-XVI, XVII-XX, XXI-XXIV post Pentecosten) di quattro. Dopo il sermone per la domenica XII post Pentecosten sono inseriti i quattro sermoni per le festività della Beata Vergine.

¹³ J. G. BOUGEROL, "La struttura del "sermo" antoniano", 94.

¹⁴ «Nota quod in hoc evangelio quattuor notantur. Primum, divitis purpurati et Lazari mendici inaequalis conversatio, cum praemittitur: *Homo quidam*. Secundum, utriusque de-

ché il sistema della quadriga sia pienamente realizzato l'autore citerà sporadicamente il versetto dell'Introito e indicherà di volta in volta un'analoga divisione a quattro membri dell'epistola (1 Io 4,8). Anche l'*exordium*, sul quale torneremo tra poco, rientra nel sistema in quanto si fonda su un passo del Primo Libro dei Re.

Il sermone inizia con la ripetizione del versetto tematico (*C'era un uomo ricco*) che, in questo caso, funziona come testo di riferimento della prima *clausula*. Dopo avere chiarito che, secondo la tradizionale lettura allegorica, l'epulone, senza nome in quanto ignoto a Dio, rappresenta ogni mondano sottomesso al peccato, l'autore introduce un'altra figura di gaudente: il malvagio Nabal che banchetta sul monte Carmelo e respinge gli inviati di Davide. L'accostamento è realizzato abilmente con una concordanza tra la pagina evangelica e alcuni versetti del cap. 25 del Primo Libro dei Re, il v. 2 (*C'era un uomo nel deserto di Maon che possedeva beni a Carmel; costui era molto ricco*) e -con un salto alla fine dell'episodio- il v. 36 (*In casa sua teneva un banchetto come un banchetto da re. Il suo cuore era allegro ed egli era ubriaco fradicio*). Esaurito questo primo strato esegetico, il discorso riprende dal versetto "C'era un uomo ricco" per mettere in evidenza altri aspetti del racconto evangelico: "Osserva che nella porpora è indicata la dignità mondana, nel bisso la preziosità delle vesti, e nel banchetto i piaceri della gola"¹⁵. Parola per parola, secondo il metodo familiare all'esegesi monastica,¹⁶ Antonio approfondisce il senso del testo. *Homo quidam* non è più genericamente il peccatore, ma indica "il potere secolare", che spoglia i poveri, tinge la porpora con il sangue dei sudditi ("li incide con il ferro della sua potenza, ne cava il sangue del denaro, e con esso si confeziona la porpora della dignità e del potere");¹⁷ il bisso è segno della mollezza di chi vive nel peccato. Quanto al termine *epulari*, soccorre una concordanza sempre dal Primo Libro dei Re (2, 13-15):

functio, cum adiungitur: *Factum est autem, ut moreretur mendicus etc.* Tertium, divitis poena et Lazari gloria, ibi: *Elevans autem oculos suos etc.* Quartum, divitis pro quinque suis fratribus deprecatio, ibi: *Rogo ergo te, pater etc.* His quattuor clausulis quasdam historias primi libri Regum, prout Dominus dederit, concordabimus» (*Sermones*, I, 391).

¹⁵ «Nota quod in purpura saecularis dignitas, in bysso vestium pretiositas, in epulis gulae voluptas designatur» (*Sermones*, I, 393).

¹⁶ E' un tratto caratteristico dello stile di san Bernardo. Cf. J. LECLERCQ, "L'art de la composition dans les sermons de S. Bernard", in *Studi Medievali*, 3a S., 7 (1966) 128-153, a p. 132; poi in *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, vol. III, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, cap. III.

¹⁷ «ferro potentiae circumcidit, et sanguinem pecuniae extrahit, et inde sibi dignitatis purpuram facit» (*Sermones*, I, 394).

l'episodio del servo dei sacerdoti (i famigerati figli di Eli), il quale si impadronisce della carne dei sacrifici introducendo nella pentola un forchettone a tre denti. Ogni elemento del racconto viene, naturalmente, allegorizzato: "Nel sacerdote è raffigurato il ventre, e nel suo servo l'avidità della gola"; i tre denti rappresentano la *triplex gulae rapina*, che consiste nel divorare i beni altrui, o i proprii, o nel prendere cibo fuori misura e fuori tempo. Segue la spiegazione dei vv. 20-21 della parabola, che descrivono Lazzaro mendicante alla porta del ricco epulone, coperto di ulcere, pietosamente lambite dai cani, escluso perfino dalle briciole che cadono dalla mensa. Il testo viene commentato con ampie citazioni dalla *Glossa Ordinaria*, con frequenti indugi sull'etimologia dei nomi. Solo il v. 20b (*qui iacebat in ianuam*) riattiva il sistema delle concordanze, suggerendo il richiamo di un'altra pagina del Primo Libro dei Re (5, 2) dove si racconta che l'arca dell'alleanza, caduta in mano ai Filistei, è introdotta nel tempio di Dagon, e collocata ai piedi dell'idolo. Inutile dire che l'arca è Lazzaro stesso, mentre l'epulone viene identificato col dio dei Filistei: questo parallelo verrà chiarito nella seconda *clausula* ("Ma attendi un po' e vedrai al contrario il crollo di Dagon e l'esaltazione dell'arca").¹⁸ È facile concludere, a questo punto, con una riflessione sulla carità, un "sermone speciale" introdotto da una concordanza *per oppositum* con l'epistola del giorno: "Con questa prima parte del vangelo concorda la prima parte dell'epistola di oggi: «Dio è amore» (I Gv 4,8)". Ma non è ancora la conclusione, poiché i vv. 19-21 sono spiegati una seconda volta *moraliter*, identificando con il corpo l'epulone, Lazzaro con l'anima, la quale giace alla porta dei cinque sensi, lambita soltanto dalla lingua dei *Domini canes*, i predicatori.

La seconda parte del sermone si apre con la citazione del v. 22 (*Factum est autem ut moreretur mendicus et portaretur ab angelis in sinum Abrahae. Mortuus est autem et dives, et sepultus est in inferno*). Il capovolgimento della situazione, che innalza il povero fino al seno di Abramo e abbassa il ricco nella sepoltura infernale, è immediatamente commentato con la citazione del cantico di Anna, tratto dalla pagina iniziale del Primo Libro dei Re ("Si avverò quello che aveva detto Anna nel primo libro dei Re: «L'arco dei forti si è spezzato, invece i deboli sono rivestiti di vigore» ecc. fino a «perché egli occupi un trono di glo-

¹⁸ «Sed attende paulisper et audies, versa vice, Dagon eiectionem et arcae erectionem» (*Sermones*, I, 396).

ria»¹⁹. Segue una digressione opportuna per chiarire il rapporto figurale tra i due personaggi evangelici e le due mogli di Elcana, Peninna e Anna. La prima si vanta dei figli, come l'epulone si gloria dei propri vizi, generati "dall'amore carnale e dalla vanità del mondo"; Anna è umiliata dalla sua sterilità, e prefigura la condizione di Lazzaro "perché [...] non ha figli di opere cattive"²⁰. Sono spiegazioni che sembrano riportare alla tematica della *clausula* antecedente, ma poi la linea del discorso riprende con la iterata citazione del cantico di Anna, mediante uno di quei *recommencements* scritturistici che caratterizzano lo stile antoniano. A questa concordanza se ne aggiunge subito una seconda, già precedentemente accennata, sempre derivata dal primo Libro dei Re: "E anche su questo abbiamo una concordanza nel primo libro dei Re, dove si racconta che Dagon «giaceva per terra davanti all'arca del Signore: la testa di Dagon e le sue mani giacevano staccate sulla soglia; solo il tronco di Dagon era rimasto al suo posto» (1 Rg 5, 4-5)". Dagon, "pesce della tristezza" è l'epulone "che fu un pesce che percorreva le vie del mare, in questo mondo di tristezza e nell'inferno". Il capo e le palme delle mani che giacciono sulla soglia del tempio equivalgono *allegorice* all'onore, alla potenza e all'abbondanza dei beni che, sul limitare tra la vita e la morte, abbandonano il mondano, l'*homo quidam* del Vangelo; il quale "come il tronco dell'idolo, restò solo, nudo e impotente, sepolto al suo posto, cioè nell'inferno"²¹. Infine, con abile chiaroscuro, viene introdotto un versetto dell'epistola ("Per questo l'amore di Dio ha raggiunto in noi la perfezione, perché abbiamo fiducia nel giorno del giudizio" [1 Gv 4, 17]), che esorta il giusto a confidare nella ricompensa finale.

La terza clausola è dedicata al commento dei vv. 23-25 della parabola, ed è condotta sul filo delle citazioni scritturali, dilatate, come al solito, con ampi stralci della *Glossa*. Solo per illustrare il v. 25 viene utilizzata la concordanza con la lettura veterotestamentaria, mediante un riferimento al capitolo 26 del primo Libro dei Re, il famosissimo racconto dell'incursione di Davide nell'accampamento di Saul. Il dialogo che si svolge tra Abramo e l'epulone, separati dal *chaos magnum*, è prefigu-

¹⁹ «Impletum est autem quod dixerat Anna in primo libro Regum: *Arcus fortium superatus est et infirmi accincti sunt robore et cetera usque ad solium gloriae teneat*» (*Sermones*, I, 402).

²⁰ «quia [...] viro iusto non sunt malorum operum filii» (*Sermones*, I, 403).

²¹ «tamquam truncus, solus, nudus et vacuus, sepultus est in loco suo, idest in inferno» (*Sermones*, I, 405).

rato nelle battute che si scambiano Davide, ormai al sicuro sulla cima del monte, e Saul accampato nella pianura. Tutti gli elementi del racconto sono allegorizzati: la lancia di Saul e la brocca d'acqua sottratti da Davide altro non sono che le ricchezze e i piaceri dell'epulone; al quale il predicatore si rivolge con intonazione drammatica ("O ricco epulone, dov'è adesso la lancia delle tue ricchezze, con la quale eri solito colpire i poveri? Dov'è la brocca dell'acqua, dov'è il piacere della gola?")²². Il discorso si rivolge infine alla concordanza con l'epistola del giorno ("Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore" [1 Gv 4,18]) introducendo una breve riflessione che oppone l'ansia del ricco alla tranquilla fiducia dell'uomo giusto.

L'ultima *clausula* del sermone è dedicata al commento dei vv. 27-31, variato e dilatato con ben due riferimenti al Primo Libro dei Re. Dapprima viene ricordato il finale della storia di Nabal, che già era stata utilizzata nella prima parte del sermone: morto Nabal, la moglie Abigail monta su un asino e segue i messaggeri di Davide facendosi accompagnare da cinque ancelle (25,42). Esse si contrappongono ai cinque fratelli dell'epulone, ai quali egli vorrebbe inviare Lazzaro per ammonirli del pericolo che li sovrasta: infatti il giusto riduce in servitù i suoi sensi, mentre il carnale li tratta come fratelli ("Considera che i carnali amano come fratelli i cinque sensi del corpo, mentre i giusti li tengono schiavi")²³. L'evocazione dell'ombra di Samuele ad opera della pitonessa di Endor è utilizzata a commento del v. 31 ("neanche se uno risucitasse dai morti si convincerebbero"), così da sottolineare la fede di Saul e l'incredulità dei mondani: "Saul credette a Samuele, evocando ad una indovina: e noi non crederemo al vero Figlio di Dio, realmente risucitato dai morti da Dio, padre suo?"²⁴. Queste ammonizioni, chiuse in un'elegante *gradatio* ("Ascoltiamo Mosè e i profeti. Crediamo a Cristo risorto dai morti e assiso alla destra del Padre, e credendo amiamolo"), che culmina col verbo *diligere*, consente di concordare *verbaliter* la

²² «O epulo dives, ubi est nunc hasta divitiarum, qua solebas percutere pauperes? Ubi scyphus aquae, ubi voluptas gulae?» (*Sermones*, I, 409).

²³ «Et nota quod quinque sensus corporis carnales diligunt sicut fratres. Iusti vero habent eos sicut servos» (*Sermones*, I, 410).

²⁴ «Credidit Saul Samueli per spiritum pythonicum suscitato, et nos vero Dei Filio, per Deum Patrem vere resurgenti non credamus?» (*Sermones*, I, 411).

quarta e ultima *clausula* dell'epistola (1 Io 4, 19-30) dove quel verbo ricorre ben quattro volte²⁵.

Anche l'*exordium* fa riferimento ad una *historia* del Primo Libro dei Re, la più famosa. Il versetto scelto come *thema* proemiale (17,40) rappresenta il momento preliminare al duello tra Davide e Golia, allorché lo sfidante, armato di una fionda, si avvia allo scontro dopo avere riposto nella bisaccia cinque ciottoli raccolti dal torrente. Davide è il predicatore, e il Filisteo, grazie al procedimento dell'interpretazione etimologica ("Filisteo s'interpreta «che crolla per il troppo bere»"),²⁶ viene identificato col ricco epulone della parabola, l'*homo quidam* che sta a rappresentare tutti i peccatori.

Nell'intreccio delle concordanze che danno materia al sermone è ben evidente l'importanza dei prestiti dalla lettura del Primo Libro dei Re. Ne abbiamo visti tre nella prima *clausula* (Nabal, il servo dei figli di Eli, l'idolo Dagon); e se ne possono aggiungere due nella seconda *clausula* (Anna e Peninna, Dagon e l'arca dell'alleanza), uno nella terza (l'incursione di Davide nel campo di Saul), due nell'ultima (Abigail e Davide, Saul e la pitonessa di Endor);²⁷ inoltre nell'*exordium* si aggiunge il duello di Davide e Golia. Le concordanze coll'epistola (la Prima Lettera di Giovanni), tutte estratte dal capitolo 4 e disposte uniformemente alla fine delle *clausulae*, servono a esortazioni morali, un po' a margine del sermone, mentre il versetto di Introito (*Domine, in tua misericordia speravi etc.*[Ps 12,6]) viene citato alla fine della prima parte per esprimere la confidenza in Dio dell'uomo giusto.²⁸

Nonostante lo sforzo di ordinare la materia utilizzando divisioni e saltuariamente anche *subdivisiones*, la tecnica compositiva antoniana risulta ancora fortemente condizionata dalla *postillatio* esegetica, versetto per versetto, condotta con l'aiuto delle *Distinctiones* bibliche:²⁹ nel complesso resta lontana dalla simmetrica distribuzione degli ele-

²⁵ «Unde huic quartae clausulae concordat quarta particula epistolae: *Nos ergo diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos. Si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem suum oderit, mendax est. Qui enim non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt quomodo potest diligere?* (1Io 4, 19-20)» (*Sermones*, I, 412).

²⁶ «Philisthaeus interpretatur potione cadens» (*Sermons*, I, 391).

²⁷ Questi episodi si leggono in 1Reg 1,2-7 (Anna e Peninna); 5, 4-5 (Dagon e l'Arca dell'Alleanza); 25, 42 (Abigail e Davide); 26, 12-16 (incursione di Davide nel campo di Saul); 28, 8-13 (la pitonessa di Endor).

²⁸ *Sermones*, vol. I, 397.

²⁹ Cfr. B. SMALLEY, "The Use of Scripture in St. Antony", in *Le fonti e la teologia dei Sermoni antoniani*, 285-297, a p. 287.

menti che caratterizza il sermone moderno, tutto incentrato su un unico versetto o *thema*. Si aggiunga che la preoccupazione di spiegare tutti i sensi della Scrittura, e in particolare il significato morale,³⁰ inducono l'autore ad aggiungere un intero *sermo moralis* dentro la prima *clausula*.

Una netta semplificazione della tecnica compositiva va rilevata in una variante della *Quadriga* che si instaura nei sermoni dalla XIII alla XXIV domenica dopo Pentecoste, da ritenersi tra i più recenti.³¹ Essi sono caratterizzati da una riduzione delle concordanze con la lettura veterotestamentaria, riservata all'*exordium*, da una più stretta connessione tra questa parte introduttiva e il corpo del sermone, e infine da una più regolare e armoniosa concertazione dei quattro sensi dell'esegesi scritturale.

Uno degli esempi più evidenti di queste innovazioni è certo il sermone per la domenica XX dopo Pentecoste, nella quale si legge la parabola del banchetto nuziale.³² Il testo di Matteo viene diviso in tre parti: la preparazione del banchetto e l'invito alle nozze (Mt 22, 1-4), la vendetta del re sugli invitati riottosi e il secondo invito esteso a tutti, buoni e cattivi (vv. 5-10), l'allontanamento dalla sala dell'invitato sorpreso senza la veste nuziale (vv. 11-14). Ognuna di queste partizioni trova corrispondenza nell'epistola agli Efesini (5, 15 ss.), a sua volta divisa in tre *clausulae*, mentre il versetto dell'Introito (*In voluntate tua, Domine*), come al solito, resta marginale. La lettura dell'Antico Testamento, in questo caso il Primo Libro dei Maccabei, è esclusa dal sistema delle concordanze sulle quali si regge il sermone, ma è essenziale per l'*exordium*, dove si trova la chiave di lettura dell'intero testo. Il prologo, infatti, prende spunto dalla narrazione delle cerimonie di purificazione del Tempio, profanato da Antioco di Siria (1 Mac 4, 49 ss.): «Si legge nel libro dei Maccabei che «portarono nel tempio il candelabro, l'altare degli incensi e la mensa» Di queste cose vedremo il significato allegorico, quello morale e quello anagogico».³³ Ognuno dei quattro

³⁰ Cfr. G. CANTINI, "La tecnica e l'indole del Sermone medievale", 208.

³¹ Ad eccezione del sermone per la domenica XVI post Pentecosten, in questa serie il proemio si basa su un versetto estratto dalla lettura veterotestamentaria.

³² Una minuziosa esposizione si legge in S. CLASEN, «*Lehrer des Evangeliums*», 116-120.

³³ «Dicitur in libro Machabeorum, quod intulerunt candelabrum et altare incensorum et mensam in templum. Quid ista quattuor allegorice, moraliter et anagogice significant, videamus» (*Sermones*, II, 327).

termini che si leggono nell'*auctoritas* biblica viene interpretato secondo le tre chiavi di lettura tradizionali. Tempio purificato è innanzitutto l'utero verginale di Maria, dove sono accolte la divinità, l'umanità di Cristo e la sua carne, della quale i fedeli si cibano nel Sacramento dell'altare: tre aspetti dell'Incarnazione allegoricamente rappresentati dal candelabro, dall'altare degli incensi e dalla mensa. A livello di esegesi tropologica per tempio si deve intendere l'anima fedele, nella quale è necessario compiere un rito di purificazione introducendo il candelabro della carità, l'altare degli incensi cioè la *devotio mentis*, la mensa di proposizione ovvero la predicazione. Quanto al tempio anagogico, quello della Gerusalemme celeste, è l'Apocalisse che suggerisce l'interpretazione spirituale del candelabro e dell'altare: l'Agnello è infatti la lucerna della città ("La gloria di Dio lo illumina e la sua lampada è l'Agnello" [Apc 21, 23]), e l'angelo del settimo sigillo spande sull'altare degli incensi il profumo delle orazioni dei santi. È poi il vangelo di Luca (22, 29-30) che allude alla mensa del Regno, dove i redenti saranno invitati al banchetto eterno.

Questa lettura a tre livelli, quasi assumendo la funzione di una *divisio* extra,³⁴ si proietta sul disegno dell'intero sermone, dove si tratta delle triplici nozze, poi del triplice tabernacolo - l'autore infatti, mediante una concordanza con un passo di Zaccaria (14,18), stabilisce una corrispondenza tra le nozze del Vangelo e la festa dei Tabernacoli -³⁵ e infine della triplice veste nuziale. Per rendersi conto del procedimento basterà esaminare la prima *clausula*. In ognuno dei templi menzionati nell'*exordium* si celebrano diverse nozze "cioè l'unione, la giustificazione e la glorificazione".³⁶ Le prime avvennero dopo lunghe trattative condotte con gli *internuntii* e *intercessores* tra Dio e l'umanità, quando il Padre mandò il Figlio suo "il quale, nel talamo della beata Vergine, unì a sé la nostra natura". Le nozze della giustificazione si celebrano ogni volta che l'anima peccatrice si converte *adveniente Sancti Spiritus gratia*: vi allude il profeta Osea, quando rappresenta il rapporto tra Dio

³⁴ Era il metodo più facile della *divisio*, che consisteva nel proporre una *distinctio*, usando poi come criterio per articolare il versetto tematico. Cf. E. GILSON, "Michel Menot et la technique du sermon médiéval", in *Les Idées et les Lettres*, Paris, Vrin, 1955 (1a ed. 1932), 93-154, a pp. 113-114.

³⁵ «Nuptiae quidem paratae sunt, quare ergo non venitis?[...] Audite quid comminatur Dominus per Zachariam prophetam: *Erit, inquit, ruina qua percutiet Dominus omnes gentes quae non ascenderint ad celebrandam festivitatem tabernaculorum*» (*Sermones*, II, 338).

³⁶ «scilicet unionis, iustificationis et glorificationis» (*Sermones*, II, 331).

e Israele come una vicenda alterna di infedeltà e di ritorni all'amore della giovinezza. Nozze della glorificazione sono, infine, quelle tra Cristo e la Chiesa, alle quali allude Giovanni nell'Apocalisse (21, 9-11). Il discorso, a questo punto, si rivolge al tema dell'invito, ripetuto invano per due volte dai servi: "E mandò i suoi servi a chiamare gli invitati alle nozze, ma questi non vollero venire. Di nuovo mandò altri servi a dire: Ecco, ho preparato il mio pranzo (v. 3). Una concordanza suggerita dal verbo *mittere* introduce un passo parallelo dei Proverbi (9, 1-3), dove si fa menzione della Sapienza, che manda le sue ancelle nei punti più alti della città per invitare tutti al suo banchetto («La Sapienza si è costruita la casa, ha inagliato le sue sette colonne. Ha ucciso gli animali, ha preparato il vino e ha inbandito la tovola. Ha mandato le sue ancelle a fare gli inviti sulla rocca e sulle mura della città»³⁷). Con cura minuziosa, quasi da rabbino, Antonio mescola i versetti dei due testi, sfruttando abilmente la versione femminile del tema, e ne ricava una nuova presentazione delle triplici nozze. Il pranzo del quale fa menzione il Vangelo di Matteo (22,4) è il *mysterium Incarnationis impletum*, come spiega la *Glossa*; al testo evangelico risponde il già citato passo dei Proverbi (*immolavit victimas*), intendendo per vittime sacrificali gli apostoli e i loro seguaci "che consegnarono il loro corpo ai supplizi proprio per invitare e chiamare i popoli alle nozze dell'Incarnazione del Signore". I tori ai quali fa riferimento il Vangelo (*Tauri mei occisi sunt*) rinviano alle nozze morali, della giustificazione, se per essi si intendono i superbi rivoltisi alla penitenza; ed è in queste seconde nozze che la Sapienza mesce il vino "quando reprime i piaceri della carne e del mondo con l'amarezza delle lacrime"³⁸. Alle nozze della gloria alludono, infine, gli animali ingrassati (*altilia*), che secondo la *Glossa* vanno identificati con i perfetti, impinguati dalla carità e ormai posti nel Regno, su quella mensa menzionata dai Proverbi (*mensam proposuit*), e promessa ai suoi da Cristo nel Vangelo di Luca ("E io preparo per voi un regno [...] perché possiate mangiare e bere alla mia mensa, nel mio regno [22, 30]). Lo schema delle triplici nozze è abbandonato nella spiegazione del versetto 5, dove si descrive il rifiuto dell'invito e l'uccisione dei mes-

³⁷ «Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem, immolavit victimas suas, miscuit vinum, et proposuit mensam suam. Missit ancillas suas ut vocarent ad arcem et moenia civitatis» (*Sermones*, II, 334).

³⁸ «cum carnis et mundi gaudium temperat amaritudine lacrimarum» (*Sermones*, II, 335).

si;³⁹ ma viene ripreso nella parte finale, dove si traccia una concordanza tra il Vangelo e l'epistola del giorno (Eph 5, 15 ss.). Il v. 15 ("Vigilate attentamente sulla vostra condotta") è rivolto a chi si avvia alle nozze della Sapienza incarnata, mentre il v. 16b ("approfite del tempo") sarebbe un invito alle nozze della giustificazione; e la prudenza alla quale sprona il v. 17 ("Perciò non siate imprudenti) conviene a chi desidera le nozze della gloria eterna.

La lettura di questi due campioni scelti dai *Sermones Dominicales* mostra chiaramente che Antonio rimane sostanzialmente legato all'andamento espositivo tradizionale, esemplificato dalle opere di san Bernardo, ma si muove nella direzione di un'arte compositiva compatibile con gli schemi geometrizzanti del sermone moderno. Gli strati più antichi della sua opera sono caratterizzati non solo dall'imperfetto funzionamento delle quattro classi di concordanze liturgiche,⁴⁰ ma anche dalla presenza di sermoni indivisi, senza *clausulae*, che ricordano da vicino il disegno dei commentari biblici e della *Glossa ordinaria*. Proprio nelle parti più arcaiche dell'opera antoniana si notano sermoni di questo tipo: 2 su 9 nel gruppo dei modelli per le domeniche di Avvento e del periodo natalizio (*Dominica I e III post octavam Nativitatis*); 4 su 20 nel blocco da Settuagesima a Pentecoste (*Sexagesima, Dominica I, III, IV in Quadragesima*). Nell'uso delle *clausulae* si nota una tendenza alla semplificazione e alla regolarizzazione del disegno: nelle due serie di sermoni probabilmente più antichi, già menzionati, si oscilla tra schemi a quattro, a due, a tre *clausulae*, con casi eccezionali a cinque membri (*in octava Paschae, Pentecoste*) e a sette membri (*Dominica V in Quadragesima*), mentre nei sermoni dopo Pentecoste prevale nettamente la scansione ternaria, quella che diventerà caratteristica della scuola francescana.⁴¹ Non si può escludere che nella ricerca di una

³⁹ L'autore rinvia per il primo punto ad una *clausula* di un sermone precedente (Dom. II post Pent., *Homo quidam fecit cenam magnam*), che ha per sottotitolo «De invitatorum excusatione»; e poi ritorna al motivo del martirio paragonando i messaggeri del Vangelo ad Eleazaro e ai sette fratelli Maccabei messi a morte da Antioco Epifane (2 Mach 6, 19 e 7, 1-19). Cf. *Sermones*, II, 336.

⁴⁰ P. BOUGEROL ("La struttura del "sermo" antoniano, 95-96) ha messo in evidenza che dei primi venti sermoni (da Settuagesima a Pentecoste) pochissimi (Dominica in Octava Paschae, Dominica II post Pascha) corrispondono alle intenzioni espresse nel Prologo.

⁴¹ Dei 57 sermoni pubblicati nei voll. I-II (*Sermones Dominicales* e *Sermones de festivitibus B. Mariae Virginis*) 21 sono a tre *clausulae* (Dom. II in Quadragesima sermo alter; Dom. IV e V post Pascha; Dom. II, III, VI, VII, VIII, IX, X, XIII, XIV, XV, XVII, XIX, XX, XXII post Pentecosten; Dom. post Nativitatem; Dom. II post Nativitatem; e inoltre i sermoni per l'Annunciazione e la Purificazione); 13 sono a due *clausulae* (Septuagesima; Quinquage-

composizione più semplice e più regolare del sermone vi sia anche l'influsso delle *artes praedicandi*, dove si consigliano le divisioni a tre o a quattro membri.⁴² Tuttavia, come già si è accennato, le divisioni dei *Sermones* antoniani non possono essere confuse con quelle del sermone moderno: non si fondano sulle singole *dictiones* di un breve versetto, ma servono a ordinare in distinte sezioni lunghe pericopi evangeliche, sono un prezioso aiuto mnemonico per tracciare grandi tavole di corrispondenze, quasi visive, tra immagini dell'Antico e del Nuovo Testamento, secondo un gusto ben documentato nell'opera di san Bernardo.⁴³

La vera novità dell'opera è l'aggiunta al testo di una tavola con l'elenco dei *themata sermonis*. Accanto alla lettura integrale e seguita del sermone, Antonio indica dei percorsi più rapidi, parziali, consigliabili al predicatore che raccoglie idee per costruire un suo discorso. È l'autore stesso che seziona la sua opera, ne riordina i contenuti "in modo da poterli collocare entro griglie di pensiero funzionali alla costruzione di sermoni".⁴⁴ Egli anticipa in questo il metodo che, a metà del Duecento, verrà seguito da Umberto di Romans nel suo manuale *De prompte cudendi sermones*.⁴⁵ Se, ad esempio, si scorre l'indice dei temi

sima; Dom. VI, XI, XII, XVI, XVIII, XXI, XXIII, XXIV post Pentecosten; III e IV de Adventu); 12 a quattro *clausulae* (Dom. I in Quadragesima de Poenitentia; Dom. II e III in Quadragesima; Dom. in Ramis palmarum; in Pascha Domini; Dom. II e III post Pascha; Dom. I, IV, V post Pentecosten; Dom. I e II de Adventu), 8 indivisi (Sexagesima, Dom. I in Quadragesima, Dom. III in Quadragesima in laudem Beatae Mariae Virginis; Dom. IV in Quadragesima, Dom. I e III post Octavam Nativitatis; e inoltre i sermoni per la Natività della Vergine e per l'Assunzione), 2 a cinque *clausulae* (Dom. in Octava Paschae, Dom. Pentecosten), 1 a sette (Dom. V in Quadragesima).

⁴² Cf. Th.-M. CHARLAND, *Artes Praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Age*, Paris, Vrin- Ottawa, Institut d'études médiévales, 1936, 151. Anche il termine usato da Antonio per indicare i membri della divisione (*clausulae*) ha circolazione nei trattati di retorica sacra, in particolare nell'*ars* del canonico regolare Riccardo di Thetford, una delle più antiche e delle più diffuse, anche in estratti e rimaneggiamenti confluiti in altri trattati. Cf. RICHARD OF THETFORD, "A Treatise on the Eight Modes of Dilatatio", translated by George J. Engelhardt, in *Allegoria* (University of Texas at Arlington), 3 (1978) 77-160, a pp. 118 ss.

⁴³ Anche in questo tratto si può scorgere l'eredità della retorica di san Bernardo. Cf. J. LECLERCQ, "L'art de la composition", 137.

⁴⁴ Cf. L. PELLEGRINI, "Tabula super sermones. Gli indici dei sermonari domenicani nei codici centro-italiani (secc. XIII-XV)", in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 64 (1994) 19-144, a p. 137.

⁴⁵ Il maestro domenicano è più schematico, limitandosi a indicare i materiali essenziali per costruire il sermone (la linea dell'argomentazione, qualche similitudine e raramente qualche "esempio", il *thema* con essenziali *auctoritates* per le concordanze), ma è più preciso nell'identificazione delle categorie di ascoltatori. Cf. B. HUMBERTI DE ROMANIS, "Liber II De eruditione religiosorum praedicatorum, in duo tractatus divisus: in quo De modo prompte cudendi sermones ad omne hominum et negotiorum genus pertractatur", a cura di Simon

premessi al sermone per la Domenica I dopo Pentecoste, si troveranno ben 16 versetti suscettibili di diventare il fondamento per altrettanti sermoni. Essi sono preceduti da titoli che riguardano il pubblico o le categorie dei peccatori (*Sermo ad praelatum vel praedicatorum Ecclesiae*, *Sermo contra divites huius mundi*, *Sermo contra detractores*) oppure da didascalie che indicano il contenuto dottrinale (*Sermo contra delectationem quinque sensuum*, *Sermo de caritate*, *Sermo moralis de divite, idest corpore, et Lazaro, idest anima peccatrice*). Se si legge poi l'indice dei temi preposto all'altro sermone da noi esaminato, quello per la domenica XX dopo Pentecoste, si avranno otto tracce di discorso, con titoli ancor più dettagliati, che ne descrivono il nucleo allegorico (*De triplici templo et candelabro aureo et sex ipsius calamis et eorum significatione*) o richiamano l'attenzione sulle similitudini (*Item de triplici bello [...] et in eodem dicitur de natura salamandrae et passeris et poenis inferni*) o anche l'occasione liturgica nella quale si potrebbe utilizzare il testo (*Item thema in Annuntiatione Domini*).

Nell'opera di Antonio si trova quanto basta per costruire un manuale di *Sermones ad status*: non vi si trova certo la capillare osservazione sociologica di Iacopo di Vitry o di Umberto di Romans, ma piuttosto una classificazione dei destinatari affine a quella seguita nei *Sermones ad omnes status* di Gilberto di Tournai, il quale si atteneva alla distinzione tradizionale tra prelati, religiosi e uomini attivi.⁴⁶ Gli elenchi dei versetti tematici dei *Sermones* antoniani dimostrano che la sua parola voleva raggiungere innanzitutto i prelati, ma non dimenticava il mondo complesso dei laici, percepito, come qualcuno ha osservato, «nel suo

Bauça, in *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum et Antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum*, t. XXV, Lugduni, apud Auissonios, 1677, 420-567. Il progetto di una edizione critica moderna è delineato da S. TUGWELL, "Humbert of Roman's Material for Preachers", in *De ore Domini. Preachers and Word in the Middle Ages*, ed. by Th.L. Amos, E. A. Green, B. Mayne Kienzle, Kalamazoo, Michigan, 1989, 105-117.

⁴⁶ Cf. *Prediche alle donne del secolo XIII. Testi di Umberto di Romans, Gilberto di Tournai, Stefano di Borbone*, a cura di C. Casagrande, Milano, Bompiani, 1978, 146. Per questo genere di sermoni vedi da ultimo S. GIEBEN, "Il «Rudimentum doctrinae» di Gilberto di Tournai, con l'edizione del suo «Registrum» o tavola della materia", in *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di J.G. Bougerol*, a cura di Francisco de Asis Chavero Blanco, Roma, Antonianum, 1988, vol. II, 620-680; N. BERIOU, "Les lépreux sous le regard des prédicateurs d'après les collections de sermons ad status du XIII^e siècle", in N. BERIOU-F.-O. TOUATI, "Voluntate Dei leprosus". *Les lépreux entre conversion et exclusion aux XII^e et XIII^e siècles*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1991 («Testi, Studi, Strumenti» 4), 38-52.

carattere sublunare», dinamico e imprevedibile.⁴⁷ Dei 126 sermoni suggeriti dalla tavola - tanti ne ha contati lo Schneyer⁴⁸ - oltre alla serie degli *exordia* in larghissima parte rivolti ai predicatori, ben sedici riguardano i prelati, con rubriche dove si va dal registro esortativo (*ad Ecclesiae praelatos, ad praelatum Ecclesiae*) a quello polemicamente aggressivo (*contra superbos praelatos, contra caecos Ecclesiae praelatos, contra carnales Ecclesiae praelatos*).⁴⁹ Ad essi vanno aggiunti i titoli che colpiscono vizi più specifici del clero: *contra illos qui theologiam dimittunt et lucrativis scientiis intendunt* (Dominica II post Pascha), *contra illos qui scientiis lucrativis intendunt* (Dom. IX post Pent.), *contra simoniacos* (Dom. X post Pent.), *contra hypocritas et dignitatis excellentiam appetentes* (Dom. XIII post Pent.), o al singolare *contra hypocritam* (Dom. II de Adventu) e infine *contra falsos prophetas* (Dom. VIII post Pent.).⁵⁰ Molto evidente è anche l'interesse di Antonio per la Chiesa dei contemplativi, ai quali egli si rivolge in otto temi di sermone *ad religiosos*,⁵¹ ai quali si aggiungono varianti quali *ad religiosos, sacerdotes et praelatos* (Dom. IV de Adventu), *ad religiosorum conventum* (Dom. II post pascha), *ad religiosos vel poenitentes de fletu poenitentiae* (Dom. XXII post Pent.). Anche in questo caso non mancano rubriche polemiche quali *contra falsos religiosos* (Sexagesima, dom. VIII post Pent.) con le varianti *contra religiosos et*

⁴⁷ Cf. A. OLIVIERI, "Tempo e memoria: confluente e tradizione orale nei «Sermones» antoniani", in *Il Santo*, 24 (1984) 87-95, a pp. 91-92. E del medesimo autore si veda "I «Sermones» e la cultura dal '200 al '400: indagini sulla metafora dell'occhio", *Ibid.*, 26 (1986) 425-436.

⁴⁸ J.B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350* («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» XLIII), vol. I, Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1969, 314-324; e vedi l'Introduzione ai *Sermones antoniani*, I, CXXXVIII.

⁴⁹ «Ad Ecclesiae praelatos» (Quinquagesima), «ad praelatum» (Dom. II in Quadrag.), «contra superbos praelatos» (in Ramis Palmarum), «ad praedicatorum vel Ecclesiae praelatum» (in Pascha Domini), «contra praelatum iniquum» (Dom. II post Pascha), «ad praelatum Ecclesiae» (Dom. IV post Pascha), «contra caecos Ecclesiae praelatos» (Dom. IV post Pent.), «contra praelatos et Ecclesiae sacerdotes» (Dom. V post Pent.), «contra carnales Ecclesiae praelatos» (Dom. IX post Pent. nella prima *clausula*), «ad praelatos» (dom. IX post Pent. nella seconda *clausula*), «contra praelatos Ecclesiae» (Dom. XII, XXII, XXIII post Pent., Dom. III de Adventu, In annuntiatione B.V. Mariae), «contra praelatos et religiosos qui patrimonium Crucifixi dant parentibus» (Dom. XXI post Pent.).

⁵⁰ Il sermone per la domenica VIII dopo Pentecoste è uno dei testi più ardi e polemici dell'intera opera antoniana. Cf. G. CRACCO, "Chiesa e antichiesa nei «Sermones» antoniani", in *Le fonti e la teologia*, 413-428, a p. 422.

⁵¹ Si vedano i temi per Dom. II in Quadrag. (sermo alter), Dom. III in Quadrag., in Pascha Domini, Dom. II, X, XVII, XVIII, XXI post Pentecosten.

clericos (In Ramis Palmarum, Dom. XIV post Pent.), *contra superbum religiosum* (Dom. VI post Pent.). Altri sei temi sono rivolti *ad claustrales*,⁵² cinque *ad contemplativos*,⁵³ uno *ad activos et contemplativos* (Sexagesima). Anche in questa classe non mancano titoli più precisi: *ad consolandum in tentatione positum* (Dom. IV post Pascha), *ad volentes intrare religionem* (in Pascha). Se si tiene presente che la predicazione di Antonio pone al centro dei suoi interessi la penitenza nella sua forma sacramentale,⁵⁴ non desterà sorpresa la presenza di altri nove temi per i penitenti (*ad poenitentes*)⁵⁵ laici - è da presumere -, i quali sono altrove in alternativa con i religiosi, come nei sermoni *ad poenitentes vel religiosos* (Dom. II in Quadrag., Dom. III in Quadrag. nella quarta *clausula*, in Pent., Dom. XXIII post Pent., Dom. I de Adventu), *ad poenitentes vel claustrales* (Dom. III in Quadrag. nella prima *clausula*), oppure ad essi associati (*ad poenitentes et religiosos* [Dom. I post Nativ. Domini]). A questa classe di sermoni si possono ricondurre anche gli schemi *ad peccatores conversos, ad confitentes*,⁵⁶ *ad animam peccatoris* (Dom. Palmarum), *contra tepidos* (Dom. III in Quadrag.), *contra illos qui sunt in angustia diaboli in mortali existentes* (Dom. VI post Pascha), *contra illos qui in mortali existentes clamant ad Dominum* (Dom. VIII post Pent.).

Sebbene ad Antonio non manchi una percezione viva e moderna della realtà, egli suddivide il pubblico, laico e religioso, secondo criteri puramente morali, che fanno riferimento al sistema dei vizi capitali, soprattutto al *maledictus ternarius*: superbia, lussuria e avarizia. Per dare un'idea delle categorie mentali di Antonio basterà qui esaminare il sistema dei temi che riguardano i superbi.⁵⁷ Sono solo tre gli schemi

⁵² Si vedano i temi dei sermoni per Dom. I in Quadrag., Dom. IX e XXIV post Pent., Dom. I e II de Adventu. In quest'ultimo sermone vi sono due rubriche riguardanti i religiosi: «ad pauperes spiritu, religiosos vel claustrales», e «sermo specialis ad claustrales et religiosos».

⁵³ Sono da vedere i temi rubricati per i sermoni di Septuagesima, in Pascha Domini, Dom. XIV e XV post Pent., Dom. II post Nativitatem Domini.

⁵⁴ «Questa è l'immagine che Antonio lascia di sé: la croce legata al sacramento; la novità di Francesco dentro la chiesa di Gregorio» (C. LEONARDI, "Il Vangelo di Francesco e la Bibbia di Antonio", 317).

⁵⁵ Si veda i temi premessi ai sermoni per Septuagesima, Dom. II in Quadrag. (sermo alter), in Pascha Domini, Dom. II, X, XXIV post Pent., Dom. III e IV de Adventu, Dom. II post Nativitatem Domini.

⁵⁶ Schemi di discorsi «ad peccatores conversos» si trovano nei modelli in Ramis Palmarum, in Octava Paschae, Dom. I post Nativitatem Domini; temi «ad confitentes» sono nei sermoni di Septuagesima, Dom. I in Quadagesima.

⁵⁷ Non si tiene conto dei temi che riguardano in generale il vizio della superbia.

contra superbos (o *contra superbum*),⁵⁸ ma accanto a questo titolo generico si dispone tutta una varia e più mirata serie di rubriche: *contra potentes mundi* (Dom. II post Octavam Epiphaniae, dom. XXIII post Pent.), *contra illos qui sunt in deliciis* (Dom. VI post Pascha), *contra pauperem superbum, divitem mendacem et senem fatuum* (Dom. XI post Pent.). Molti sermoni riguardano gli atteggiamenti viziosi derivati dalla radice della superbia: *contra illos qui in pulchritudine gloriantur et semel in anno confitentur et nunquam satisfactionem peragunt* (Dom. IV post Pent.), *contra laudem humanam appetentes* (Dom. XIII post Pent.), *contra curiosos et circa saecularia vagantes* (Dom. II in Quadr. Sermo alter). Degno di particolare attenzione è un gruppo di temi contro chi si vanta della sapienza mondana e cade nel "peccato della lingua": *contra mundi huius sapientes* (Dom. XV post Pent.), *contra eloquentes et sapientes huius mundi* (Dom. I de Adventu), *contra prudentes mundi* (Dom. II post Octavam Epiphaniae).

Lungo le scorciatoie suggerite dalle tavole tematiche è forse possibile comprendere gli aspetti salienti della predicazione effettiva di Antonio o per lo meno dei modelli che egli intendeva introdurre nella pratica della scuola francescana. Le rubriche dei temi, infatti, non riguardano soltanto l'identità degli ascoltatori, ma indicano i procedimenti essenziali dell'arte retorica antoniana (similitudini, esempi biblici, etimologie dei nomi propri e comuni); insomma, i modi della *dilatatio* o, per dirlo con Iacopo di Vitry, le spezie aromatiche di un mistico elettuario.⁵⁹

Un rilievo particolare nella sua retorica doveva assumere la *scientia creaturarum*: quel simbolismo cristiano radicato nelle similitudini naturali della Bibbia, che Antonio si appropriava specializzandosi originalmente in una lettura morale dei bestiari, ravvivati dall'apporto nuovo dei trattati di zoologia di Aristotele, noti attraverso la traduzione dall'arabo di Michele Scoto.⁶⁰ Egli è il maestro indiscusso di una gigantesca *allegoria*

⁵⁸ Si vedano i temi premessi ai sermoni per Quinquagesima, Dom. III in Quadr., Dom. II de Adventu.

⁵⁹ «[...]ex quatuor speciebus aromaticis velut electuarium animarum et spirituale antidotum non sicut debuimus, sed prout potuimus studuimus conficere: scilicet ex autoritatibus scripturarum Novi et Veteris Testamenti, ex sanctorum doctorum et expositorum variis ac moralibus sententiis, ex sanctorum Patrum vita et exemplis, ex rationibus et similitudinibus secundum naturas animalium et proprietates inanimatorum, divinis sententiis propter laicos et simplices adaptatis» (JACOBI DE VITRIACO, *Sermones in epistolas et evangelia dominicalia totius anni*, Antwerpiae, in aedibus viduae et haeredum Ioannis Stelsij, 1575, Proemium).

⁶⁰ Cf. F. ZAMBON, "La simbologia animale nei «Sermones» di Sant'Antonio", in *Le fonti e la teologia*, 255-268, a p. 257.

in factis applicata al mondo della natura.⁶¹ L'allegoria rende pienamente accessibile, attraverso il testo rivelato, il senso originario del libro della natura, del quale erano rimaste solo tracce e segni indistinti, come spiegherà san Bonaventura nell'*Hexaëmeron*.⁶² È, questo, un aspetto ampiamente studiato della retorica antoniana, ma qui sarà opportuno riflettere sui modi indicati dalle rubriche per fare delle similitudini naturali quasi gli «atomi allegorici»⁶³ dai quali prende forza l'intera argomentazione.

Si prenda il sermone per la domenica IX dopo Pentecoste: dalla terza *clausula* si può estrapolare una breve traccia per un'esortazione all'elemosina, non più di venti righe nell'edizione critica più recente, così indicate nella tavola tematica posta all'inizio: "Sermone sull'elemosina: «Fiorirà il mandorlo»".⁶⁴ Il predicatore prenderà per fondamento del suo discorso un versetto dell' Ecclesiaste (12, 5): "Fiorirà il mandorlo, s'ingrasserà la locusta, sarà disperso il capperò". Poi, sulla scorta dei *Moralia* di san Gregorio,⁶⁵ gli sarà facile identificare *allegorice* nel mandorlo, che ha una fioritura precoce, la prontezza dell'elemosiniere, nella locusta il povero beneficiato, nel capperò l'avarizia debellata. Una *auctoritas* che nell'economia del macrotesto rappresenta solo una breve digressione suggerisce uno svolgimento semplicissimo, di sicura efficacia. Una concordanza con il libro di Isaia ("Fiorirà e germoglierà Israele" [27,6]) introduce una sfumatura nel concetto di elemosina, suggerendo che essa deve germinare dalla compassione, sicché l'aiuto venga al bisognoso "non solo con la mano ma anche con l'affetto del cuore". Poi si ritorna al versetto tematico, alle immagini in esso veicolate, le quali formano il grosso del sermone. Come la locusta intorpidisce durante l'inverno, e torna a saltare al primo tepore primaverile, così il povero nel gelo dell'indigenza, quando imperversa la carestia, perde le sue forze ("perde le forze, il suo corpo s'intorpidisce il suo viso si fa pallido"); quindi, ristorato

⁶¹ Cf. M. ZINK, *Le monde animal et ses représentations dans la littérature française du Moyen Age (XIe-XVe siècles)*, Toulouse, Cedex, 1985, 63.

⁶² «[...]Mundus erat quasi liber deletus, quem Deus illuminavit et reformavit per librum Scripturae. Hoc autem non potest esse nisi per rerum similitudines et proprietates» (Cf. S. BONAVENTURAE, *Collationes in Hexaëmeron*, collatio XIII (*Opera*, t. V, Florentiae, Ad Claras Aquas, 1891, 390). Su questo passo si veda H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna, il Mulino, 1984, 49.

⁶³ Cf. F. ZAMBON, "La simbologia animale", 266.

⁶⁴ «Thema sermonis de eleemosyna, ibi: *Florebit amygdalus*» (*Sermones*, II, 3, con rimando al passo che si legge a p. 27 rr. 9-31).

⁶⁵ *Moralium* XVIII, 18, 28 (*PL* 76, 52): «Amygdalus ante alias arbores floret».

dall'elemosina, recupera vigore e si rallegra, e i suoi salti sono le lodi rese a Dio "del dono ricevuto".

Naturalmente il simbolismo zoologico può essere molto più complesso e particolareggiato fino a costruire schemi di predica che assomigliano a bestiari in miniatura. Il *sermo contra illos qui sunt in angustia diaboli* ha, a questo proposito, un titolo significativo *et de natura ranae et aranae*, così da sottolineare immediatamente l'aspetto più interessante di uno schema, dove peraltro interagiscono tutti i consueti procedimenti dell'arte antoniana. Il tema proposto, che - non occorre insistere su questo punto - fa parte di uno sviluppo laterale del sermone per la domenica VI dopo Pasqua, è un versetto dell'Esodo che menziona le angherie inflitte dal Faraone agli ebrei, costretti a costruire le città-magazzino di Phitom e Ramesses ("Il faraone impose ai figli d'Israele dei sovrintendenti ai lavori per opprimerli con i loro gravami, e così costruirono per il faraone le città-deposito, cioè Pitom e Ramses" [Ex 1, 11]). Sono nomi che, chiariti nell'etimologia allegorica, danno materia al breve sermone: *Phitom* "la bocca dell'abisso" indica la lussuria, *Ramesses* "danno dalla tignola" l'avarizia che corrode la mente come la tignuola fa dei vestiti. Mentre questo secondo punto viene brevemente trattato con una catena di *auctoritates*, l'autore si sofferma più a lungo sul vizio di lussuria facendo appello a due similitudini naturali. Dall'etimologia di *Phitom* si passa alla citazione di un versetto salmico e di qui alla prima similitudine: "«L'abisso chiama l'abisso», cioè la lussuria chiama lussuria, come la rana chiama la rana". È poi il *De historia animalium* di Aristotele o una compilazione che ne deriva a suggerire una repellente caricatura zoomorfa delle strategie erotiche: "La rana ha un suo richiamo particolare, che suona *coax*, e lo fa solo nell'acqua. È soprattutto il maschio che al tempo degli accoppiamenti chiama la femmina con questo richiamo ben noto. E la rana aumenta la sua voce quando tiene la mandibola inferiore sul livello dell'acqua e spalanca quella superiore. E a motivo della dilatazione delle due mandibole, i suoi occhi luccicano come candele". Al corteggiamento tien dietro il congiungimento, anch'esso descritto nello specchio deformante della similitudine animale: "Análogo è pure il comportamento dei ragni quando vogliono accoppiarsi. La femmina attira il maschio per mezzo dei fili della tela e il maschio fa altrettanto con la femmina. E la trazione reciproca non cessa, finché non arrivano all'accoppiamento".⁶⁶

⁶⁶ «Item, modi aranciarum, cum voluerint coire. Mulier attrahit marem per fila telae, et mas postea feminam. Et non cessabit attractio quousque coniungantur» (*Sermones*, I, 357).

Anche negli incompiuti *Sermones festivi*, rimasti senza le tavole dei versetti tematici, si possono isolare brevi svolgimenti connessi ad una *auctoritas* commentata con riferimenti alla tradizione del bestiario medievale. Così dal lunghissimo sermone per l'Epifania una quarantina di righe bastano a dare materiali per una predica contro gli usurai, fondata su Nahum 3,1 ("Guai a te, città di sangue, tutta falsità, piena di lacerazioni. La rapina non si allontanerà da te).⁶⁷ I tre termini («città di sangue», «falsità», «lacerazioni») segnano la scansione del discorso con tre riflessioni sulla condizione degli usurai: "La falsità sta nella lingua, la lacerazione nel cuore, la rapina nelle mani". L'attenzione si concentra soprattutto sulla mano che rapina i beni dei poveri, il loro sangue: un concetto espresso vivamente ricordando le notizie dei libri naturali (da Aristotele a Solino) circa la rivalità tra elefanti e draghi: "Si legge nella *Storia naturale* che gli elefanti hanno il sangue freddissimo e che i draghi velenosi ardono dalla voglia di bere quel sangue e quindi, quando ci sono i grandi calori, si avventano contro gli elefanti per succhiarne il sangue".⁶⁸ Ma tutta antoniana è la moralizzazione delle immagini: freddo è il sangue dei poveri -"la povertà e la nudità non permettono loro di riscaldarsi"-; ma quando l'ardore della necessità si accende più forte, gli usurai li assalgono "per poi succhiare il sangue".

Quale influsso ebbero i *Sermones* nella tradizione francescana? La legenda *Raymundina*, scritta alla fine del Duecento, sente la necessità di difendere quel monumento letterario, che ai più raffinati sembrava ormai cosa insipida, e ammoniva che la parola vergata sulle pergamene non poteva sostenere il confronto con la viva voce di Antonio, fatta quasi calamo dello Spirito Santo, che incide le sue parole nelle tavole del cuore umano.⁶⁹ Nel corso del secolo XIII si era diffusa una serie di

⁶⁷ Cf. *Sermones*, III, 78-79.

⁶⁸ «Dicitur in Naturalibus quod 'elephantes habent sanguinem frigidissimum, dracones vero venenosi valde desiderant bibere illum sanguinem, et ideo, quando magnus est calor, cum eis pugnant, ut sanguinem auferant'» (*Sermones*, III, 78-79). Gli editori rinviano al *Polyhistor* di Solino. Cf. C. IVLII SOLINI, *Collectanea rerum memorabilium*, rec. Th. Mommsen, Berolini, in aedibus F. Nicolai, 1864, cap. 38. Questa similitudine è ripetuta nel sermone per la Dom. V post Pentecosten (*Sermones*, I, 499).

⁶⁹ «Quod si cuiquam stomacho nauseanti et curioso sensui Sermones illi desipiunt, sciat certissime, qui eiusmodi est, pellem atramento obductam, Sancti Spiritus calamum in cordis scribentem tabulis non equare. Sicut enim dato gladio, non datur potentia donatoris; sic, licet cogitationem sanctam transpingat calamus, virtutem tamen animi: "nec pellis suscipit mortua, Nec homo percipit animalis, Et manna desipit indevotis"» (*Vite «Raymundina» e «Rigaldina»*, a cura di V. Gamboso, Padova, Messaggero, 1992 («Fonti Agiografiche Antoniane» 4), 252).

strumenti specializzati per la predicazione, che rendevano più immediato e maneggevole il reperimento e la consultazione dei materiali inglobati da Antonio in un unico libro ormai atipico. Esso era, per usare un'espressione di Beryl Smalley, quale una balena tra i pesciolini.⁷⁰ Benché citata con grande rispetto lungo il Tre e Quattrocento da eminenti predicatori, quali Bartolomeo da Pisa e Bernardino da Siena,⁷¹ quell'opera non corrispondeva più alle esigenze e alle abitudini della scuola di predicazione mendicante.

Superata era certamente la concezione del libro, eppure i procedimenti essenziali della retorica antoniana erano entrati irreversibilmente nell'eloquenza francescana.⁷² La strategia più ardua dell'arte antoniana, cioè la concordanza dei testi letti nella liturgia del giorno, viene subito ripresa e originalmente sviluppata da Luca da Bitonto, una delle figure di maggiore spicco nella prima generazione dei Minori, celebrato da Salimbene in una vivacissima pagina della sua *Cronica*,⁷³ Nel sermone *Narraverunt*, compilato prima del 1255 per sollecitazione dei superiori e dei confratelli, è ben documentato l'uso di fondare il discorso sull'intreccio dell'epistola e del vangelo del giorno, non senza qualche richiamo al versetto dell'Introito. Così nel modello per la prima domenica di Avvento si rileva ad apertura di discorso la concordanza tra il versetto tematico, ricavato dall'epistola (*Hora est iam nos de somno surgere* [Rm 13,11]) e il vangelo (Lc 21,28) che annuncia i segni della fine del mondo: «Unde in epistola nos Apostolus excitat a torpore negligentie, in evangelio vero predicuntur signa angustie diem iudicii

⁷⁰ Cf. B. SMALLEY, "The Use of Scripture", 286.

⁷¹ Le citazioni dei *Sermones* antecedenti alla Badio-Ascensiana (Parigi 1520) sono raccolte nell'Introduzione ai *Sermones* (pp. XXVII-XXXII). Spetta ad Antonio Rigon il merito di avere rintracciato precise citazioni antoniane nei sermoni di frate Sopramonte di Varese. Si veda la sua relazione "I Sermones antoniani nei sermoni inediti dei predicatori francescani", svolta al Congresso Internazionale *Santo Antonio de Lisboa, Pensamento e Testemunho* (Porto-Coimbra-Lisboa, 25-30 settembre 1995).

⁷² Del resto, la tradizione manoscritta dimostra l'uso ininterrotto del manuale di Antonio. Il più celebre testimone dei *Sermones* (Padova, Biblioteca Antoniana, ms. 720) reca molteplici note di diversi lettori. Cf. Introduzione ai *Sermones*, I, LXXXV, e B. PAGNIN, "Il codice dei «Sermones» di S. Antonio di Padova detto del Tesoro. Studio Paleografico", in *Il Santo* 12 (1972) 3-18, a p. 16.

⁷³ Nel 1219 succede a frate Elia nella carica di Provinciale in Oriente. Salimbene (*Cronica* (1168-1287) a cura di G. Scalia, Bari, Laterza, 1966, vol. I, 122-123) ricorda l'elogio funebre per Enrico, il figlio di Federico II morto suicida mentre era tenuto in prigione dal padre. Cf. M. D'ALATRI, *La Cronaca di Salimbene. Personaggi e tematiche*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1988, 179; M. MORETTI, *Luca Apulus. Un maestro francescano del sec. XIII*, Bitonto, Arti Grafiche «Nuova Sud», 1985, 15-40.

preeuntes vel precedentes; et consonant sibi evangelium et epistula». E subito l'autore tesse una meticolosa trama di concordanze ed espone una divisione in *clausulae* di entrambe le pericopi, dell'epistola e del vangelo: «Nam ibi dicitur: *Hiis autem fieri incipientibus etcetera*. Hic Apostolus ait: *Hora est iam nos de somno*. Ibi dicitur: *appropinquat redemptio vestra*. Hic Apostolus ait: *Nunc autem prior est nostra salus*. Ibi dicitur: *Scitote quia prope est regnum Dei*. Hic Apostolus ait: *Nox precessit, dies autem propinquavit*. La divisione duplice e parallela dei testi liturgici viene, alla fine, conclusa con un rimando al versetto dell'Introito: «Hiis ergo exortationibus excitata clamat fidelis anima in introitu Misse: *Ad te levavi animam meam* (Ps 24,1)». ⁷⁴ Ancor più evidentemente connessa con la tecnica antoniana è la concordanza tra il vangelo e la lettura veterotestamentaria del Breviario, come si può riscontrare nel sermone *Lapidem quem reprobaverunt* (Mt 21,42), che esordisce proprio richiamando l'attenzione sulla consonanza tra la pericope evangelica e la storia di Giuseppe («Concordat ystoria Ioseph, que lecta est, cum evangelio hodierno, quia sicut ille reprobatus fuit a fratribus, ita et dominus a Iudeis. Fratres reprobaverunt Ioseph dicentes Gn. 34 *Ecce sompniator venit venite occidamus eum* [...] Eodem modo reprobaverunt Christum dicentes Mt. 21 *Hic est heres, venite occidamus eum et habebimus hereditatem eius*...)], ⁷⁵ e prosegue con una suddivisione in *clausulae* delle due pericopi.

«Certe osservazioni di Sant'Antonio - scriveva un illustre studioso della letteratura latina medievale-⁷⁶ dette in volgare dovevano essere molto simili al parlare che avrebbe reso famoso, molto tempo dopo, il suo grande confratello, S. Bernardino da Siena». L'opera di Antonio contribuì sicuramente alla formazione di uno stile francescano, caratterizzato soprattutto dalla passione per le similitudini naturali, raccolte appunto in una tradizione di scuola che andò ingrossandosi fino al Quattrocento.

⁷⁴ Firenze, BN Conv. Soppr. C 7 236, f. 7rb.

⁷⁵ *Ibid.*, f. 114rb. Il sermone è probabilmente per il venerdì dopo la domenica II di Quaresima. Questo *thema* peraltro non figura nelle tavole di J.B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, IV Münster Westfalen, Aschendorfssche Verlagsbuchhandlung, 1972, («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», XLIII), 49-71.

⁷⁶ E. FRANCESCHINI, "L'aspetto letterario nei «Sermones» di Antonio da Padova", in *Il Santo* 3 (1963) 155-165, a p. 161.

Alcune immagini dei *Sermones* trovano un singolare riscontro nei repertori di similitudini e di esempi compilati nel Duecento, oltre che nella predicazione effettiva dei Francescani. Vi è un passo del sermone XII dopo Pentecoste che può essere utile per un discorso sul comportamento dell'uomo giusto, come spiega la tavola tematica: "Sermone morale sulla vita del giusto, sulla proprietà della nebbia, del sole e dell'arcobaleno che si forma in giorno di pioggia [...]".⁷⁷ L'argomentazione è quella tipica di un panegirico e si fonda sul concetto che il santo è simile al raggio di sole tra le nuvole: rompe l'oscurità dei vizi e ravviva il cielo con l'arcobaleno delle virtù. Scendendo nei dettagli, Antonio legge nella *nebula* l'allegoria della vanagloria che impedisce di vedere le cose nelle dimensioni reali: finché la morte, come la punta dell'ago che sgonfia una vescica, mostrerà la finitudine dell'uomo: "Quando uno è circondato di gloria mondana, sembra più grande di quanto non sia in realtà. È come una vescica, gonfia di vento, che sembra più grande di quanto non sia, ma una puntura di sillo, cioè la morte, farà vedere quanto è piccolo"⁷⁸. Servasanto da Faenza, attivo nel convento di S. Croce nella seconda metà del secolo XIII, riprende questa similitudine nel suo *Liber de exemplis adversus curiosos*, e proprio nel capitolo sulla superbia: «Vesica dum est vento plena aliquid esse videtur quia multum, vento inflante, extenditur; sed puncta aculei stimulo protinus clamando resolvitur et omni pulcritudine denudatur»⁷⁹ Bernardino da Siena a sua volta riprende questa immagine e la adatta ad un discorso sulle discordie politiche, facendone un vero mimo: «O fanciulli, sapete come voi gonfiate la vesciga? Co la paglia, che voi vi soffiare dentro, e a poco a poco[...] gonfia, gonfia, gonfia[...] Tali so' che la vorranno poi sgonfiare; e sai come? Che vi saltano su[...] Meglio sarebbe, quando ella è pure gonfiata, di farvi un bucarello coll'aco, e sgonfierebbe a poco a poco»⁸⁰ Nel medesimo sermone antoniano si leg-

⁷⁷ «In gloria enim saeculari aliquis positus, maior videtur esse quam sit. Est enim tamquam vesica, quae, vento inflata, maior videtur esse quam sit; sed punctura acus, idest mortis, manifestabit quam minimus sit» (*Sermones*, II, 86).

⁷⁸ «Item sermo moralis de vita viri iusti et de proprietate nebulae, solis et arcus, qui fit in die pluviae[...]» (*Sermones*, II, 77. La rubrica si riferisce al passo che si legge a pp. 84-86).

⁷⁹ *Liber de exemplis adversus curiosos*, P. III, cap. 78 *De superbia humilitati contraria* (Firenze, BN Conv. Soppr. G 1 695, f. 69vb). Su Servasanto cf. L. OLIGER, "Servasanto da Faenza e il suo «Liber de virtutibus et vitiis»", in *Miscellanea F. Ehrle*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924, vol. I, 148-184.

⁸⁰ BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena. 1427*, a cura di C. Delcorno, Milano, Rusconi, 1989, 536 (pred. XVIII).

ge che l'uomo giusto è simile ad un raggio di sole che rende visibile i nostri vizi quasi fossero atomi di polvere sospesi nell'aria: "Nei raggi del sole si vedono gli atomi; così alla luce della vita del giusto risaltano i nostri difetti", e subito egli allega la glossa di Isidoro: "L'atomo è il finissimo pulviscolo, che diventa visibile se è attraversato dai raggi del sole".⁸¹ Il francescano Nicola Bozon farà di questa similitudine il centro di uno dei suoi sermoni versificati, composti in anglonormanno all'inizio del Trecento: *On preachers and sunrays* recita il titolo, e in epigrafe si legge il distico: «La parole Deu ke est preché/ a rai de solail est cumparee».⁸² Lungo questo asse di trasmissione delle immagini si può collocare anche la famosa similitudine del *Paradiso* dantesco (XIV 112-117) che descrive «le minuzie d'i corpi» vorticanti nella lista di luce che entra in una camera buia, anche se l'acribia dei dantisti ha scoperto in Lattanzio un modello più probabile.⁸³

Tutta la predicazione di Antonio, vicinissimo in questo allo stile dei canonici regolari e dei maestri parigini, si regge sul bilanciamento delle concordanze e quindi sull'esemplarismo biblico. Varrebbe la pena di studiare, in altra sede, quanto egli ha contribuito a valorizzare e a rendere popolare quel sistema di *exempla* scritturali, al quale verranno riservate, nella seconda metà del Duecento, apposite *summae*.⁸⁴ I veri eroi della sua immaginativa sono i grandi personaggi dell'Antico e del Nuovo Testamento (Davide, Saul, Samuele, i Maccabei, Lazzaro, per citare soltanto quelli che si incontrano nelle pagine che abbiamo avuto occasione di esaminare), quella teoria di profeti, di re, di apostoli che palpi-

⁸¹ «In radiis solis atomi videntur, sic in vita viri iusti defectus nostri apparent. Atomus est tenuissimus pulvis, qui in radiis solis apparet» (*Sermones*, II, 86-87). ISIDORI, *Etymologia-rum sive Originum* rec. W.M. Lindsay, Oxonii, 1966 (1a ed. 1911), XIII 2,1: «Hi per inane totius mundi inquietis motibus volitare et huc atque illuc ferri dicuntur, sicut tenuissimi pulveres qui infusi per fenestras radiis solis videntur».

⁸² Cf. Brian J. LEVY, *Nine Verse Sermons by Nicholas Bozon. The Art of an Anglo-Norman Poet and Preacher*, Oxford, The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1981, 25-27.

⁸³ E all'origine è naturalmente Lucrezio (*De rerum natura* II, 114-120). Cf. E. SOPRANO, "Canto XIV del Paradiso", in *Lectura Dantis Scaligera*, Firenze, Le Monnier, 1971, 481-499, a p. 497.

⁸⁴ La raccolta più nota (*Virtutum vitiorumque exempla ex sacris Biblis*) è dovuta al domenicano Nicola di Hanapes, patriarca di Gerusalemme (†1291). Cf. J.-Th. WELTER, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris-Toulouse, Guizard, 1927 (reprint Slatkine, Genève, 1973), 230-233; e T. KAEPPELL, *Scriptores ordinis praedicatorum Medii Aevi*, vol. III, Romae, Ad S. Sabinae, 1980, 168-171.

tano nella luce cangiante delle vetrate disposte alle finestre delle cattedrali in tutta Europa.⁸⁵

Con una libertà che forse avrebbe sorpreso i maestri della sua giovinezza, Antonio rivolge la sua attenzione anche ai materiali apocrifi, soprattutto nella stesura dei *Sermones festivi*, per loro natura adatti a pause e divagazioni agiografiche. Basterebbe ricordare il lungo racconto della leggenda della Croce, derivato dall'*Historia Graecorum* (probabilmente il Vangelo di Nicodemo), che occupa una parte non trascurabile nel sermone *in inventione Sanctae Crucis*.⁸⁶ La predicazione di Antonio, a questo proposito, riserba non poche sorprese, rivelando un gusto che è già nella linea delle *Meditationes* pseudo-bonaventuriane.⁸⁷

Assai povera, al contrario, è la messe di racconti esemplari in senso stretto, come molti studiosi hanno osservato,⁸⁸ ma anche in questa zona marginale dei *Sermones* le scelte di Antonio sono molto significative, e indicano la via che verrà tenuta dalla predicazione popolare francescana. Si pensi allo spazio concesso alla tradizione favolistica, testimoniata dall'aneddoto della volpe nel pozzo, che si legge nel sermone XIII dopo Pentecoste: basterebbe da sola a costituire il nucleo di un discorso *de casu primi parentis*: «Si dice che un lupo, vedendo la luna nel pozzo, ha creduto che fosse un formaggio; allora, sul consiglio della volpe, scese nel pozzo, ma non vi trovò nulla e vi restò triste; quando i contadino ve lo trovarono, lo masacrarono con delle pietre».⁸⁹ Questo aneddoto famosissimo, probabilmente di origine orientale, è presentato in iscorcio, nel momento culminante della beffa, tralasciando la parte iniziale del racconto (la lite tra il contadino e il lupo che richiede i buoi promessi, la mediazione della volpe che si offre come arbitro della contesa).⁹⁰ È

⁸⁵ Cf. E. CASTELNUOVO, *Vetrate medievali. Officine tecniche maestri*, Torino, Einaudi, 1994, 4.

⁸⁶ *Sermones*, III, 215-216.

⁸⁷ Così nel sermone per la Circoncisione (*Sermones*, III, 62) Antonio disegna rapidamente il profilo della Madre che contempla «facie ad faciem» il bambino nel presepe («Virgo, quae eum speculabatur facie ad faciem reclinatam in praesepio, involutum panniculo, vagientem in cunabulo»).

⁸⁸ Cf. G. CANTINI, *La tecnica e l'indole*, 223; E. FRANCESCHINI, "L'aspetto letterario", 163.

⁸⁹ «Dicitur quod lupus, videns lunam in puteo, credit esse caseum; qui consilio vulpis in puteum descendit et nihil invenit, ibi remansit cum tristitia, quem cum rustici ibidem invenissent, lapidibus obruerunt» (*Sermones*, II, 179-180).

⁹⁰ Una delle più antiche testimonianze si legge nella *Disciplina Clericalis* (*Die "Disciplina Clericalis" des Petrus Alfonsi* her. v. A. Hilka und W. Söderhjelm, Heidelberg, 1911 [«Sammlung mittellateinischer Texte»], ex. XXIII *De bobus lupo promissis a rustico vulpisque iudicio*). Per l'origine e la diffusione nel folklore europeo cf. H. SCHWARZBAUM

esattamente il taglio narrativo col quale l'apologo circola nella tradizione francescana: dai *Contes moralizés* di Nicola Bozon a Bernardino da Siena.⁹¹ Anche le notizie tratte dai bestiari o dalla aristotelica *Historia de animalibus*, alle quali si è già fatto cenno, possono talvolta assumere una cadenza di favola esopica, abbandonando il registro descrittivo dell'originale. È il caso della leggenda che narra della palude Meotide e dei lupi che la infestano, i quali minacciano di stracciare le reti dei pescatori qualora si rifiutassero di consegnare parte della pescagione. La favola è ricordata nel sermone II dopo Pasqua per mettere in evidenza la debolezza dei prelati che cedono al diavolo le anime, e consentono ai tiranni di invadere i beni della Chiesa ottenendo in cambio il permesso di continuare i loro traffici mondani ("perché non strappi le reti dei loro affari, degli intrighi temporali e non guastino le relazioni che hanno con la loro parentela").⁹²

«Chute immense», secondo Sabatier,⁹³ era il passaggio dalla predicazione di Francesco al sermonario di Antonio: un giudizio duro, che nessuno studioso può ormai condividere. Francesco lascia al suo *episcopus* un compito difficile, che egli assolve in modo parziale, ma con una attenzione ardente per il nuovo pubblico cittadino, pari ad una immensa dottrina biblica, nulla concedendo all'improvvisazione, nulla sottraendo allo «spirito della santa orazione e devozione».⁹⁴

"Intenational Folklore Motifs in Petrus Alfonsi's "Disciplina Clericalis", in *Seferad* 22 (1962) 52-54; e F. C. TUBACH, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, 1969, ristampa 1981 («Folklore Fellow's Communications» 204) n. 5247.

⁹¹ Cf. NICOLE BOZON, *Les contes moralizés*, ed. L. Toulmin Smith- P. Meyer, Paris, Didot, 1889 («Société des anciens textes français»), n. 128; e BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena*, 400 (pred. XIII). Del resto, il racconto circola anche tra i predicatori domenicani, se è vero che Pierre de Remiremont lo ricorda in un sermone per la festa della Trinità: cf. L. J. BATAILLON, "Similitudines et exempla dans les sermons du XIIIe siècle", in *The Bible in the Medieval World. Essays in memory of Beryl Smalley*, eds. K. Walsh and D. Wood, Oxford, Blackwell, 1985 («Studies in Church History», Subsidia 4), 197-198, poi in *La prédication au XIIIe siècle en France et Italie*, Aldershot, Variorum, 1993, cap. X.

⁹² «ne retia suae negotiationis et temporalis intricacionis et connexionem suae consanguinitatis impediunt et corrumpant» (*Sermones*, I, 269).

⁹³ Cf. P. SABATIER, *Vie de S. François*, Paris, Fischbacher, 1923, 45 ed., 147; e si veda su questa pagina R. MANSELLI, "S. Antonio di Padova e la prima predicazione francescana", in *Il Santo*, 8 (1968) 3-19, a p. 19.

⁹⁴ Cf. "Epistola ad s. Antonium", in K. ESSER, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, Grottaferrata, 1989 (1a ed. 1976) («Spicilegium Bonaventurianum» XIII), 153.

APPENDICE

DUE PREDICHE DI LUCA DA BITONTO

I

[Domenica I di Avvento]

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. C 7 236, ff. 7ra-8vb.

Roma, Casanatense, ms. 17 (A V 5), ff. 1v-2v.*

Hora est iam nos de somno surgere (Rm 13,11).

Tempus aduentus dominici quatuor dominicis in ecclesia celebratur quia quadruplex est aduentus Christi: primus in mundum per carnis assumptionem, secundus in mentem per gratie infusione<m>, tertius in morte per anime susceptionem, quartus ad iudicium per meritorum discussionem.

In hac tamen dominica de ultimo aduentu agitur hac de causa, quia illum humana mens maxime contremescit et excitatur in eo timor Domini qui est initium omnis boni. Vnde in epistula nos Apostolus excitat a torpore negligentie, in euangelio uero predicuntur signa angus[7rb]tie, diem iudicii preeuntes uel precedentes et consonant sibi euangelium et epistula. Nam ibi dicitur *Hiis autem fieri incipientibus et cetera* (Lc XXI,28), hic Apostolus ait *Hora est iam nos de somno*; ibi dicitur *Appropinquat redemptio uestra*, hic Apostolus ait *Nunc autem propior est nostra salus*; ibi dicitur *Scitote quia prope est regnum celorum* (Lc XXI,31), hic Apostolus ait *Nox precessit, dies autem appropinquauit* (Rm XIII,12). Hiis ergo exortationibus excitata clamat fidelis anima in Introitu Misse: *Ad te leuaui animam meam* (Ps XXIV,1). Quedam cantica letitie omittuntur, scilicet *Te Dominum laudamus* et *Gloria in excelsis*, non tamen *Alleluia*, quia hoc tempus habet aliquid de letitia. *Gloria in excelsis* pertinet ad Natiuitatem, *Te Dominum laudamus* ad Resurrectionem. Vnde quia expectabatur a patribus, ideo hoc tempore non cantatur. Canitur etiam hodie quoddam Responsorium sollempne scili-

* Il Casanatense presenta una versione notevolmente diversa e abbreviata. Me ne sono servito per correggere gli errori evidenti del codice fiorentino.

cet *Aspitiens a longe*⁹⁵ quod habet tres uersus propter tria tempora antiquorum patrum expectantium Christi aduentum: primum tempus ab Adam usque a<d> Noe, secundum usque ad Moysen, tertium usque ad Christum. Et cum tertia fiat ibi repetitio, prima fit ab altiori, secunda a minus remoto, tertia ab eodem loco a<d> designandum quod patres primi temporis magis erant remoti quam patres secundi uel tertii. Et subiungitur *Gloria Patri* quia Trinitas declarata est nobis in tempore gratie ad quam refertur et desiderium patrum, et ideo post repetitur totum responsorium.

In hiis autem uerbis facit tria Apostolus: excitat a sompno torporis, remouet occasionem dilationis et assignat causas euigilationis. Tota siquidem uita carnalis est quasi sompnus unius noctis. Taber[7va]naculum est militare habitaculum et significat corpus, in quo in presenti seculo militamus: quod a iustis deponitur quia cum desiderio moriuntur. Unde II Petri I(14) *Uelox est depositio tabernaculi iustis, sed iniustis uiolenter aufertur* quia ex improviso a demonibus rapiuntur. Unde in Ps. (LI 7) dicitur peccatori: *Deus destituet te in finem euellet te et emigrabit te de tabernaculo tuo*. Ys. XIII (XXX 13): *Subito dum non speratur ueniet constrictio eius*.

Demones enim quando inueniunt aliquem secure in hoc tabernaculo dormientem iugulant ipsum et rapiunt ad infernum, sicut de Hisboseth^a legitur II Regum IIII. Cum dormiret super stratum in meridie duo latrones, Rechab et Baana^b, ingressi domum interfecerunt eum et sublato capite abierunt. Hisboset<h> 'uir confusionis' interpretatur⁹⁶ et significat pigrum et negligentem in custodia sui. Duo latrones mors et dyabolus: Rechab interpretatur 'mollis pater'⁹⁷ et significat dyabolum qui pater est iniquorum per suggestionem, et uult eos molliter et delicate in

^aMs. Hiis boseth.

^bMs. Banaia.

⁹⁵ Cf. *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and related Documents (1243-1307)*, ed. by S. J. P. Van Dijk, vol. II, Leiden, Brill, 1963, 18.

⁹⁶ Sancti Eusebii HIERONYMI, *Liber de nominibus hebraicis* (PL 23, col. 862): «Hisboseth, vir confusionis»; *Biblia latina cum glossa ordinaria Walafridi Strabonis et interlineari Anselmi Laudunensis* ad loc. (Basileae c. 1480): «Ysboseth enim vir confusionis».

⁹⁷ La *Glossa ordinaria* (ed. cit.) non dà alcuna interpretazione. Nelle *Interpretationes* attribuite a Stefano Langton, spesso copiate alla fine della Bibbia parigina, si legge: «Rechab. Ascendens uel excelsus seu mollis pater aut teneritudo patris» (Paris, BN lat. 156, f. 458v; Bibbia di s. Bonaventura, Cattedrale di Bagnoregio, senza segnatura, 745). Ringrazio p. Louis-Jacques Bataillon, che mi ha suggerito questa pista, mettendo a mia disposizione le fotocopie dei codici conservate a Grottaferrata.

hoc seculo uiuere ut quasi per amena prata ducat eos ad patibulum gehenne. Baana^c interpretatur 'filius ardoris'⁹⁸ et significat mortem quam ardor concupiscentie generauit. Vnde quidam: *Amor funestus^d mors dicitur omnia mordens⁹⁹*. Contra hos igitur uigilandum est. Vnde Poeta: *Ut iugulent homines surgunt de nocte latrones : / ut te ipsum serues non expergisceris unquam?*¹⁰⁰. Et nota quod somnus consideratur tripliciter: scilicet secundum quantitatem, secundum qualitatem et secundum tempus[7vb]. Secundum quantitatem quia quidam multum dormiunt, ut illi qui diu in peccato morantur: tales ad modum letargici nec ad clamorem predicationis nec ad tonitruum comminationis nec ad flagella diuine animaduersionis excitantur a somno mortis. Ecc.¹ XXII(8): *Qui narrat uerbum non adtendentibus quasi qui^e excitat hominem de graui sompno*. Prou. XXIII (34): *Eris quasi dormiens in medio mari*. Sed ualde timendum est ne soporem mortis continuet sicut de Sisara legitur Iud. III qui cum in tentorium Jahel declinaret propinauit ei utrem lactis et operuit eum(19), et cum dormiret tulit clauum tabernaculi et malleum et infixit^f super timpus¹⁰¹ eius usque in terram qui soporem morti sotians defecit et mortuus est (21-22).

Jahel interpretatur 'uanitas'¹⁰² et eandem designat. Hec peccatori pro aqua sapientie salutaris propinat utrem lactis idest prudentiam carnis que mors est sicut Apostolus ait Ro. VIII (?) *Et operit eum ut non uideat*

^cMs. Banaia.

^d*Amor funestus*. Nel Casanatense *A morsu uetito*.

^eMs. quia.

^fMs. infinxit.

ⁱMs. ab hiis. Aliis nel *Casanatense*.

⁹⁸ La *Glossa ordinaria* (ed. cit.) non dà interpretazione. Nelle *Interpretationes* di Langton si legge: «Baana uenit donatus uel uenit gratificatus»; e «Baana. Filius eius uel ueniens ei seu uenit respondens aut uenit responsio» (BN Lat. 156, f. 443v; Cattedrale di Bagnoregio, Bibbia di s. Bonaventura, 708).

⁹⁹ Citazione non identificata.

¹⁰⁰ Horat., epist. 1, 2, 32.

¹⁰¹ Forma accolta comunemente per *tempus*. Cf. NICOLAUS DE LYRA, *Postilla super totam Bibliam*, Strasburg 1492 (Minerva Gmb H., Frankfurt Main, 1971), ad loc.: «Moderni gramatici et maxime Hugutio dicunt quod puerile est dicere *timpus*, sed debet dicere *tempus*; sed hoc non multum ualet».

¹⁰² Tutt'altra l'interpretazione della *Glossa ordinaria* ad loc.: «Jahel mulier alienigena ecclesiam significat, que ex alienis gentibus congregata est. Interpretatur enim Iahel ascensio quia non est alia ascensio ad celum nisi per ecclesiam multiformis sapientie Dei». Nelle *Interpretationes* di Langton: «Iahel. Expectans dominum uel expectatio domini aut incipiens seu carnale coniugium»; e «Ascendens uel ascensio seu ascendit Dominus uel ascensio Dei» (BN Lat. 156, f. 452r; Cattedrale di Bagnoregio, senza segnatura, 727).

qualitatem culpe uel qualitatem pene. Clauus quo tympera perforat est sollicitudo peccandi qua stimulat et inquietatur animus peccatoris. Unde Prou. III (16): *Non dormiunt nisi male fecerint nec capitur sompnus ab eis nisi supplantauerint.* Malleus est suggestio dyaboli qui hanc sollicitudinem inprimit et impellit. Hunc malleum miratur propheta contra<c>tum uirtute dominice passionis Je. I(23): *Quomodo confractus et contrictus est malleus^s uniuerse terre?* Ad hoc autem ut peccator euigilet pungendus est triplici stimulo scilicet mortis, iudicii et ignis/ [8ra] eterni. Unde Eccle. ul.(12,11): *Uerba sapientium quasi stimuli et cetera.* Alii modicum dormiunt ut illi qui cito per penitentiam surgunt secundum illud Ecc.ⁱ XVII (26): *Ne demoreris in errore impiorum* et Poeta:¹⁰³ *Breue sit quod turpiter audes.* Item consideratur secundum qualitatem quia quidam suauiter dormiunt ut contemplatiui in quibus sensus exteriores ligantur et a suis actionibus suspenduntur. Vnde Je. XXXI (26): *Sompnus meus dulcis michi.* Tales ipse sponsus prohibet excitari, Cant. III (5) *Adiuero uos, filie Jerusalem, ne suscitatis et cetera.* Alii insuauiter dormiunt ut criminosi, quorum mentes quotidie malorum conscientia stimulat eique future damnationis inmaginem representat. Vnde Sap. XVII (10): *Semper presumit seua conturbata conscientia;* et Poeta: *Assiduis circumuolat alis / seua dies animi¹⁰⁴* Item consideratur secundum tempus, quia quidam in nocte dormiunt ut infideles per ignorantiam peccantes, quos ipsa ignorantia excusat etsi non a toto tamen a tanto. I The. V (7) *Qui dormiunt nocte dormiunt quasi non mirum si torpent in uitiiis, quia non habent notitiam ueritatis, sed ualde mirum de fidelibus qui dormiunt in die, orto iam sole, idest reuelata euangelii ueritate.* Quibus Apostolus ait I The. V (5): *Omnes uos filii lucis estis et filii diei, non enim sumus noctis nec tenebrarum.* Tales Dominus arguit Mt. XXVI (40): *Non potuistis una hora uigilare mecum.* Omne namque tempus comparatione eternitatis sic est quasi momentum II Cor. IV(17): *Id quod in presenti est momentaneum et leue tribulationis nostre supra modum in sublimitate eternum glorie pondus [8rb] operatur in nobis.* Verum quia peccator ad modum sompnolenti, respondet sicut Agustinus ait de se: *Non erat quid tibi responderem dicenti mihi "Surge qui dor-*

^sDopo malleus cassato in.

ⁱMs. ab hiis. Aliis nel Casanatense.

¹⁰³ Polytheon, cura et studio A. P. Orbán, («Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis» XCH), Turnholti 1990, lib. VII, v. 481, 185.

¹⁰⁴ Stat., Theb. 1,51-52.

mis" nisi uerba sompnolenta et 'sine modo' et 'ecce modo', 'sine paululum'. Sed illud 'modo' non habebat modum et illud 'paululum' ibat in longum¹⁰⁵. Ideo ut omnem amputet dilationis occasionem^h Apostolus ait *Hora est iam nos de somno*. Eccⁱ XXXII (XXXIII 15): *Hora surgendi ne te trices* idest aliisⁱ curis implices sicut sompno lentus qui inuoluit caput stramentis ut non uideat^l ortum lucis. Hoc enim est quod oportet fieri cito. Vnde Bernardus: *Ab ore putei gehenne eripior et indutias petam et cunctabor exire? Abscondi ignem in sinu meo et exusto iam latere nudatis uisceribus iam sanie defluente diu mihi deliberandum est an expergiscar an^m discutiam an abitiam illum? Tolle moras, semper nocuit differre paratis, trahit enim mora ad se periculum, pertrahit ad se dampnum, subtrahit lucrum¹⁰⁶*. Dicitur quod quidam in annis puerilibus monasterium Clareuallis ingressus cui cum monachi gratulantes felicem illum dicerent quod ad iugum Domini subeundum ab adolescentia peruenisset respondit: Non cito ueni sed beatus foret qui hic natus esset. Hic post paucos annos grauissima egritudine fatigatus et leprosus effectus obiit die sancto dominice natiuitatis cumque exhiberetur in choro fratrum, eadem hora cantabatur *Puer natus est nobis* (Is 9,6): quod in eo quoque gratulabantur impletum¹⁰⁷.ⁿ

Quare autem cito surgendum sit [8va] tres causas ostendit: prima est approximatio salutis, de qua dicit (Rom. XIII 11): *Nunc autem proprior est nobis salus* idest dominus Ihesus. Certe si aliquis sciret quod rex ad domum eius accederet omnem sompnolentiam excuteret ut eum digne recipere posset. Multo fortius ergo sollicitare te debet aduentus illius in

^hMs. actionem. Occasionem è lezione del Casanatense.

ⁱMs. ab hiis. Aliis nel Casanatense.

^lMs. ab hiis. Aliis nel Casanatense.

^lMs. uideant.

^mMs. aut. An nel Casanatense.

ⁿQui ha termine il sermone nel Casanatense.

¹⁰⁵ Aug., *Confessiones*, ed. M. Skutella, Stuttgart, Teubner, 1969, 8,5, 163.

¹⁰⁶ Citazione non identificata.

¹⁰⁷ Come mi segnala gentilmente Marianne Polo de Beaulieu, questo racconto è inserito nella collezione del Manoscritto detto di Beaupré (Paris, BN lat. 15912, cc. 52v-53r), ed è attribuito a Goffredo di Auxerre (cf. J. LECLERCQ, in *Studia Anselmiana*, 31 (1953) 192): «Gaufridus Autisiodorensis. Quidam adolescens conversus est in monasterio Clareuallensi. Qui cum beatificaretur de tam cita sua conversione "Non cito, inquit, ueni sed beatus essem si hic natus fuisset". Post paucos annos lepra percussus est, post diurna supplicia tanquam perfecte purgatus in die natalis Domini ausus est mori et recordati sunt fratres quod seculum quod optauerat contigisset ei; quando in eius obitu cantabatur 'Puer natus est'».

cuius conspectu natura angelica contremescit, elementa concurrunt, sol et luna obtenebrantur. Prope autem est per carnis assumptionem quam in proximo celebraturi sumus, item per gratie infusionem unde Apo. III (20): *Ecce sto ad hostium et pulso*. Item per iudicii discretionem ut remuneret beatos et puniat malos. Vnde Ia. ul.(4,9): *Ecce iudex et cetera* et Apoc.(22,12)^o *Ecce uenio cito et cetera*. Secunda causa est depulsio infidelitatis dum subdit: *Nox precessit*. Unde non mirum si patres nostri dormierunt in concupiscentiis suis cum essent filii noctis nec aliquis excitauerit eos. Vnde Act.XIII (15): *In preteritis generationibus dimisit Deus omnes gentes ingredi uias suas*. Tertia causa est oportunitas actionis, quam notat cum ait: *Dies autem appropinquauit* scilicet tempus gratie quod est tempus acceptabile et ad agendam penitentiam, ad optinendam ueniam, ad acquirendam gratiam et ad gloriam promerendam. Hec sunt quatuor tempora anni benignitatis. Actio penitentiae quasi tempus hyemale, in quo peccator horret asperitate discipline et timore gehenne, dicens cum Eczechia, Ys. XXXVIII(10): *Vadam ad portas inferi*. Obtemptus uenie est quasi tempus uernale in quo^p peccator uiret in ylaritate mentis, floret in uenustate operis[8vb], dicens cum Sponsa Cant. II (11) *Iam hyems*^d. Acquisitio gratie est quasi tempus estiuale in quo ardet uehementia caritatis et sitit desiderio eternitatis dicens cum Psalmo (41,3): *Sitiuit anima mea ad Deum fontem uiuum*. Propter primum est in statu serui, propter secundum in statu mercenari^r, propter tertium in statu filii. Vnde Bernardus: *Timor facit seruum in sua commoda declinantem, spes mercenarium in sua lucra sectantem, caritas filium non sua querentem sed patrem diligentem*¹⁰⁸. Consecutio glorie est quasi tempus autumnale in quo gaudebimus ubertate omnis boni in plenitudine domus Dei. Unde Psalmus (64,5): *Replebimur in bonis domus tue*. Quinque rationes assignantur quare non debemus otiosi esse in tempore gratie: qualitas temporis quia nos sumus in die, antiqui fuerunt in nocte, vnde *Nox precessit^s dies autem appropinquauit*; forma laboris quia nobis exhibuit Dominus in se ipso, qui *exinaniuit semet ipsum for-*

^oA margine: Ecce iudex et cetera et Apoc.

^pMs. qua.

^dA margine: Jam hyems.

^rA margine: propter secundum in statu mercenarii.

^sMs. processit.

¹⁰⁸ Cf. S. BERNARDI *Opera*, ed. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, Romae, Editiones Cistercienses, 1957-1977, vol. VI/1, *De diuersis sermo* III: «Timor quippe faceret seruum in sua commoda declinantem, spes mercenarium sua lucra sectantem. Et haec est caritas non quaerens quae sua sunt, haec facit filium non sua quaerentem, sed Patrem diligentem».

mam serui accipiens (Phil 2,7), Mt. X (24): *Non est seruus maior domino suo*- magna superbia si uelit quiescere¹ seruus ex quo laborat dominus-; exigentia redemptionis - sumus enim serui emptitii et ideo magis laborare tenemur I Cor VI (20): *Empti enim estis et cetera*-; magnitudo promissionis quia antiquis promittebatur terra, nobis uero celum, Mt. III (2): *Penitentiam agite appropinquauit enim regnum celorum*; acceleratio mercedis quia antiqui differebantur a regno, sed nos introducimur in momento quia *iam parata sunt omnia* Luc. XIII (17).

¹*Ms.* quiesceret.

II

[Venerdi della II settimana di Quaresima]

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. C 7 236, ff. 114rb-115va.

Lapidem quem reprobauerunt hedificantes hic factus est in caput anguli Mt. XXI f (42). Concordat ystoria Ioseph, que lecta est, cum euangelio hodierno quia sicut ille reprobatus fuit a fratribus, ita et Dominus a Iudeis. Fratres reprobauerunt Ioseph dicentes Gn. XXXVII (19): *Ecce sompniator uenit, uenite occidamus eum et mittamus eum in cisternam uecterem, dicemus quia fera pessima deuorauit eum, et tunc apparebit quid illi prosint sompnia sua*. Eodem modo reprobauerunt Christum dicentes Mt. XXI (38): *Hic est heres, uenite occidamus eum et habebimus hereditatem eius*. Verumtamen Ioseph factus est dominus terre Egypti et Christus constitutus est dominus^a totius mundi iuxta quod ipse ait Mt. ult. (18): *Data est michi omnis potestas in celo et in terra*. Et ita impleta est prophetia: *Lapidem quem reprobauerunt etcetera*.

Ubi uidendum est quare Christus dicatur lapis et quid per hedificantes a quibus reprobatus est et quid per angulum in cuius capite positus designatur. Dicitur autem Christus lapis propter. V. Primo propter firmitatem quia tota Ecclesia fabricata persistit in eo. Mt. XVI (18): *Super hanc petram hedificabo ecclesiam meam*; 1. Cor. III (11): *Fundamentum aliud nemo potest ponere*[114va] *preter id quod positum^b est Christo*<s> *Ihesus*. Secundo propter preciositatem quia eius pretio totus mundus redemptus est. Ys. XXVIII (16): *Ecce ego mittam in fundamentis Syon* idest in fundamento Ecclesie *lapidem angularem* scilicet Christum Gentiles et Iudeos in unitate fidei copulantem, *probatum* in passione sicut solent probari lapides preciosi - Sap. II (19): *Contumelia et tormento interrogemus eum ut sciamus reuerentiam eius et probemus patientiam illius*-, *pretiosum* in sanguinis aspersione. I Pe. I (18):

^a A margine dominus.

^b A margine positum.

*Scientes quod non corruptibilibus auro uel argento redempti estis de uana et cetera. Tertio propter largitatem. Non enim est lapis sterilis sed fertilis quia totum mundum fluentis gratie satiauit. Vnde Numeri (XX 11) designatur per petram que bis percussa sitienti populo aquas largissimas emanauit, quia Christus percussus lancea militis de latere primo sanguinis et aque sacramenta produxit: sanguinis in redemptionem, aque in ablutione. Tradictio Hebreorum est quod in prima percussione sanguis, in secunda aqua emanauit de petra: ex hac quoque nobis profluit gratia deuotionis in uia et gloria summe felicitatis in patria. Deut. XXXII (13) *Suxerunt mel de petra oleumque de vaso durissimo*. Quarto propter munitionem, quia persistentes in se contra hostiles incursus protegit et defendit, Ps. (XXVI 6): *In petra exaltauit me et nunc exaltauit capud meum super inimicos meos*. Bernardus: *Fremi^c mundus, premit corpus, diabolus insidiatur. non cado^d; fundatus enim[est]super [114vb] firmam petram¹⁰⁹*. Hic est lapis adiutorii de quo I Reg. IV (1): *Castramentati sunt filii Israel iuxta lapidem adiutorii*. Ubi dicit expositio: «Lapis iste fortitudo castrorum est, et in circuitu sese ducens non solum murum sed antemurale constituit se, est et Dominus in circuitu populi sui. Bene autem lapis adiutorii dicitur quia non solum munimentum tribuit sed adiuuat et defendit. De particulis enim eius in funda accipimus et rotantes contra Goliath gloriosam de aduersario uictoriam reportamus»¹¹⁰. Quinto propter uirtutem qua sibi resistentes deicit et comminuit. Vnde Dan. II designatur de lapide abscis<s>o de monte sine manibus, qui percus<s> it statuam et comminuit eam. Mons est beata Uirgo super humanam naturam per gratiam sublimata, de qua lapis abscis<s>us est sine manibus idest Christus conceptus uirtute Spiritus Sancti sine operatione humana, iuxta illud Luce II (I 35): *Spiritus Sanctus superueniet in te et cetera*. Statua est uanitas huius mundi, cuius capud aureum arrogantiam significat quia superba mens ceteros sui comparatione despicit sicut aurum omnia metalla sui pretii dignitate^c transcendit. Pectus et brachia argentea iactantiam denotat secularium*

^cMs. premit

^dMs. dado.

^cMs. dignitatem.

¹⁰⁹ S. BERNARDI, *Opera*, vol. II, *Sermones super Cantica Canticorum*, sermo 61, 150: «Fremi mundus, premit corpus, diabolus insidiatur: non cado; fundatus enim sum super firmam petram».

¹¹⁰ Citazione non identificata.

qui de consilii et operis sui rectitudine gloriantur et in sue laudis preconio delectantur. Venter et femora herea pertinaciam carnalium denotant quia uix uel nunquam deflecti queunt a proposito turpium que propter utilitatem uel propter inhonestatem deberent erubescere. Tibie ferree eorum arro [115ra] gantiam designant qui contra superiores per audaciam se erigunt et inferiores per seuitiam premunt. Testeis uero plantis uiuntur quia terrenorum amori immoderatus incumbentes ad impatientiam effrenantur. Hanc statuum Christus in iudicio comminuet et in puluerem rediget iuxta illud Ps. (I 4): *Non sic impii non sic et cetera*.

In hoc euangelio sequitur: *Super quem uero ceciderit comminuet eum* (Lc. XX 18). Ys. XXX (13-14): *Subito dum non speratur ueniet contritio eius et comminuetur sicut conteritur lagena figuli contritione perualida et non inuenietur de fragmentis eius testa, in qua portetur igniculus de incendio aut <h>auriatur parum aque de fouea*. Hedificantes sunt heretici, auari, superbi, luxuriosi. Heretici hedificant nouitates Iob XXVII (18): *Hedificauit sicut tinea domum suam*. Tinea corrumpit locum in quo moratur, sic et hereticus mentes simplium cum quibus familiariter conuersatur. Mt. VII (15): *Attendite a falsis prophetis etcetera*; I Timo. ult. (20): *Ergo, o Timothee, depositum custodi deuitans prophanas uocum nouitates et oppositiones falsi nominis scientie, quam quidam promittentes circa fidem exciderunt*. Auari hedificant possessiones et opes et designantur per Cayn. Gn. III (16-17) de quo dicitur quod *egressus a fatie Domini hedificauit ciuitatem uocauitque nomen eius ex nomine filii sui Henoah* quod interpretatur 'dedicatio'¹¹¹ quia auarus dedicat se peccunie. Vnde Ambrosius: *Mens auari semel uinculis cupiditatis astricta semper aurum et semper [115rb] argentum uidet, semper redditus computat, gratius intuetur aurum quam solem, ipsa eius oratio et supplicatio ad Dominum aurum querit*¹¹². Superbi hedificant honores et dignitates et designantur per fi-

¹¹¹ *Glossa Ordinaria* ad loc.: «et uocauit nomen eius ex nomine filii sui Enoah», in interlinea «dedicatio».

¹¹² GRATIANI, *Decretum*, Prima pars, d. XLVII, c. 8 (ed. Aem. Friedberg, Leipzig 1879, Nachdruck Graz, 1955, vol. I, 171: «Item Ambrosius [Serm. LXXXI] de eo, quos scriptum est in euangelio: "Homini cuiusdam diuitis fructus uberes agere attulit". Sicut hi, qui per insaniam mente translati sunt, non iam res ipsas, sed passionis suae fantasias uident, ita etiam mens auari semel uinculis cupiditatis astricta semper aurum, semper argentum uidet, semper redditus computat, gratius aurum intuetur quam solem; ipsa eius oratio et supplicatio ad Dominum aurum querit». L'editore annota che la citazione proviene da un'omelia di Basilio su Luca 12,16 tradotta da Ambrogio.

lios Noe qui profecti ab oriente dixerunt Gn. XI (4): *Venite, faciamus ciuitate<m> et turrim eius, culmen eius pertingat usque ad celum et celebremus nomen nostrum ante quam diuidamur in uniuersas terras.* Hec est turris superbie quam primo cepit hedificare diabolus qui ait Ys. XIV (13): *In celum ascendam, super astra celi exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti in lateribus Aquilonis. Ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo.* Sed sequitur: *Verumtamen ad infernum detraheris in profundum laci.* Iob XX a (6-8): *Si ascenderit usque ad celum superbia eius et capud eius nubes tetigerit^f quasi sterquilinum in fine perdetur et qui eum uiderant dicent: Ubi est? Uelud sompnum aduolans non inuenietur, transiet sicut uisio nocturna.* Luxuriosi hedificant delicias et uoluptates et designantur per filios Israel, de quibus legitur Exo. I d (11): *Hedificauerunt urbes tabernaculorum Pharaoni, Phiton et Ramesses.* Phiton idest 'os habissi' et significat gulam propter insatiabilitatem uentris. Prou. XIII g (25): *Uenter impiorum insatiabilis.* Ramesses interpretatur 'commotio tinee'¹¹³ et significat luxuriam, quia sicut tinea de carne exorta carnem consumit, omnes isti reprobant Christum [115va] nolentes hedificare super ipsum. Primi, scilicet heretici, eitiunt eum ab intellectu, alii sequentes ab effectu. Angulus est unitas Ecclesie ubi conueniunt in unum Iudaycus et Gentilis. Prou. XXI (9): *Melius est sedere in angulo domatis^g quam cum muliere litigiosa in domo communi.* Mulier littigiosa est doctrina heretica propter litigium conscientie que cotidie redarguit mendatium et falsas opinioniones eorum. Domus communis est mundus ubi omnis simul habitant et boni et mali usque ad diem iudicii.

In huius anguli capite Christus est positus sicut in ipsa constructione templi extitit figuratum. Nam cum templum hedificaretur a Salomone, allatus est lapis magnus a loco ubi lapides poliebantur nec est ei locus inuentus in toto hedificio donec, opere consumato, sursum positus est in angulo ita congrue ut omnes mirarentur. Ne preter significationem hoc intelligerent esse factum, ita et Christus a Iudeis reprobatus duo testamenta et duos populos quasi parietes in se^h uno coniunxit. Ephe. II (14): *Ipse est pax nostra, qui fecit utraque.* Unde super istud fundamen-

^fMs. tetigeris.

^gMs. dogmatis.

^hIn interlinea se.

¹¹³ Glossa Ordinaria ad loc. : «Phiton, quae significat os defectionis vel abyssi; et Ramesses, quae est commotio tinee».

tum, iuxta Apostoli consilium I Cor III (12), *debemus h edificare aurum, argentum et lapides pretiosos*. Aurum consistit in amore uirtutum, argentum in cognitione ueritatis, lapides pretiosi in incorruptione operis. Hec si quis h edificauerit, mercedem accipiet sempiternam.