



Ordine di Sant'Agostino

Provincia Agostiniana d'Italia

Progetto culturale "Gli Agostiniani in Italia"

Laboratorio di ricerca sulla storia, l'arte e la spiritualità
dell'Ordine Agostiniano in Italia

David Guterriez OSA

Gli Agostiniani nel Medioevo (1256-1356)

Roma 1986, Volume primo, parte prima

Curato da Mario Mattei

Centro Culturale Agostiniano onlus

Via della Scrofa, 80 - 00186 Roma - Telefono / Fax 06-6875995
Sito web www.agostiniani.it - E-Mail centroculturale@agostiniani.it

© 2007 Centro Culturale Agostiniano onlus

I diritti di traduzione, riproduzione, di memorizzazione elettronica
e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche)
sono riservati per tutti i paesi.

Centro Culturale Agostiniano onlus

Via della Scrofa, 80 - 00186 Roma

Telefono/fax 06-6875995

Web www.agostiniani.it/storia - Email centroculturale@agostiniani.it

Provincia Agostiniana d'Italia

Convento S. Rita

Via Colle delle Rose, 30 - 00060 Riano (RM)

Tel. 06-9036121 – Fax 06-9036213

Web www.agostiniani.it - Email segretario@agostiniani.it

INDICE

Abbreviazioni pag. 13

Introduzione pag. 21

***Capitolo I: CONGREGAZIONI PRESENTI NELL'UNIONE
DEL 1256*** pag. 54

§ 1. I Guglielmiti pag. 58

§ 2. Gli eremiti dell'Ordine di S. Agostino di Toscana.. pag. 62

§ 3. Gli eremiti del beato Giovanni Bono pag. 67

§ 4. Gli eremiti di Bruttino pag. 77

§ 5. Gli eremiti di Monte Favale ed altri pag. 81

Capitolo II: ESPANSIONE, COSTITUZIONI E STRUTTURA DELL'ORDINE pag. 85

§ 1. Province, conventi e statistica pag. 87

§ 2. Espansione favorita da papi, vescovi e principi pag. 95

§ 3. Costituzioni del 1290: storia e fonti pag. 106

§ 4. Struttura pag. 118

Capitolo III: GOVERNO DELL'ORDINE FINO AL 1356 pag. 123

§ 1. Capitoli e priori generali pag. 124

§ 2. Collaboratori del priore generale pag. 154

§ 3. Il Cardinale protettore pag. 157

<i>Capitolo IV: OSSERVANZA, VITA COMUNE ED ESENZIONE</i>	<i>pag. 161</i>
§ 1. Osservanza	pag. 162
§ 2. Abusi contro la vita comune	pag. 168
§ 3. Esenzione e influsso di Egidio Romano	pag. 176
<i>Capitolo V: VITA RELIGIOSA</i>	<i>pag. 187</i>
§ 1. Culto liturgico	pag. 188
§ 2. Orazione e penitenze	pag. 199
§ 3. Santi, beati e altri servi di Dio	pag. 205
<i>Capitolo VI: STUDI, AUTORI E SCUOLA AGOSTINIANA</i>	<i>pag. 237</i>
§ 1. Circostanze propizie	pag. 242
§ 2. Egidio Romano e la «ratio studiorum» del 1290	pag. 245
§ 3. Programmi e case di studio	pag. 249
§ 4. Corsi di studio e livello di cultura	pag. 255
§ 5. Contributo al progresso della scienza scolastica	pag. 261
§ 6. Autori spirituali	pag. 268
§ 7. Le biblioteche dei conventi	pag. 281
<i>Capitolo VII: NEL SACRO MINISTERO</i>	<i>pag. 288</i>
§ 1. Relazioni con il clero diocesano e regolare	pag. 290
§ 2. Religiosi nella gerarchia cattolica	pag. 297
§ 3. Predicatori	pag. 326
§ 4. Terz'Ordine e Confraternite	pag. 334

Capitolo VIII: LE AGOSTINIANE	pag. 347
§ 1. Origine e diffusione	pag. 350
§ 2. Governo e vita religiosa	pag. 367
§ 3. Esempi di santità	pag. 375
 <i>Indice dei nomi</i>	 pag. 393

ABBREVIAZIONI

Aaug	<i>Analecta Augustiniana</i> , Roma 1905ss.
ActaSS	<i>Acta sanctorum</i> , Venezia 1734-70, Parigi 1863ss.
AGA	<i>Archivio generale dell'Ordine</i> , via S. Uffizio, 25.
AHA	<i>Archivo historico hispano-agustiniano</i> , Madrid 1914-1936, Archivo Agostiniano dal 1950.
AugL	<i>Augustiniana</i> , Lovanio 1951ss.
AugR	<i>Augustinianum</i> , Roma 1961ss.
AVSM	<i>Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister</i> , I-II, Roma 1959.
Bibl SS	<i>Bibliotheca sanctorum</i> , I-XII, Roma 1961-1969.
BollStA	<i>Bollettino storico agostiniano</i> , Firenze 1924-53.
CD	<i>La Ciudad de Dios</i> , Valladolid-El Escorial 1881ss.
Const. Rat	<i>Constitutiones Ordinis eremitarum sancti Augustini</i> (anni 1290), Venezia 1508, Valladolid 1966.
Crusenius-Lanteri	<i>Nicolai Crusenii Monastici agostiniani pars 3 cum additamentis I. Lanteri</i> , Valladolid 1890.
Curtius	C. CURTIUS, <i>Virorum illustrium ex Ordine eremitarum divi Augustini elogia</i> , Amberes 1636.

-
- DBI** *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma 1960ss.
- De Meijer-Schrama** N. TEEWEN-A. DE MEIJER-M. SCHRAMA, *Bibliographie historique de l'Ordre de Saint Augustin*, AugL 26 (1976) 39-340, 28 (1978) 448-516.
- Denifle** H. DENIFLE e AEM. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I-III, Parigi 1889-1895.
- De Romanis** A. DE ROMANIS, *L'Ordine agostiniano*, Firenze 1935.
- DHGE** *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclesiastiques*, Parigi 1912ss.
- DIP** *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Roma 1974ss.
- DS** *Dictionnaire de spiritualité*, Parigi 1932ss.
- DTC** *Dictionnaire de theologie catholique*, Parigi 1909ss.
- EC** *Enciclopedia cattolica*, I-XII, Roma 1949-1954.
- Elssius** PH. ELSSIUS, *Encomiasticon augustinianum*, Bruxelles 1654.
- Empoli** L. EMPOLI, *Bullarium Ordinis erem. s. Augustini*, Roma 1628.
- Fliche-Martin** A. FLICHE, V. MARTIN e altri, *Histoire de l'Eglise*, X-XIII, vers. ital., Torino 1963-1973.
- Friemar** HENRY OF FRIEMAR'S «Treatise on the Origin and Development of the Order of the Hermit Friars and its true and real Title», ed. R. Arbesmann, AugL 6 (1956) 37-145.
- Gandolfo** D. A. GANDOLFO, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis agustinianis scriptoribus*, Roma 1704.
- Gindele** E. GINDELE, *Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation*, Berlino-New York 1977.
-

-
- Grabmann** M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, Friburgo di Br. 1933, vers. spagn., Madrid 1940.
- Heimbucher** M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, I, Paderborn 1933.
- Hemmerle** J. HEMMERLE, *Die Klöster der Augustiner-Eremiten in Bayern*, Monaco-Pasing 1958.
- Herrera Alph** TH. DE HERRERA, *Alphabetum agustinianum*, I-II, Madrid 1644.
- Herrera Hist** ID. *Historia del convento di san Augustin de Salamanca*, Madrid 1652.
- Hourlier** J. HOURLIER, *Les Religieux. L'âge classique (1140-1378)* in: G. LE BRAS, *Histoire du droit e des institutions de l'Eglise en Occident*, vol. X, Parigi 1974.
- Hümpfner** W. HÜMPFNER, *Äussere Geschichte der Augustiner-Eremiten in Deutschland*, in: *St. Augustin*, Würzburg 1930.
- Hurter** H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, II, Innsbruck 1906.
- Jordàn** J. JORDÁN, *Historia de la provincia agustiniana de la corona de Aragón*, I-III, Valenza 1704-1712.
- Keller** P. KELLER, *Index episcoporum Ordinis eremitarum sancti Augustini Germanorum*, Múnnerstadt 1876.
- Kunzelmann** A. KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, I - V, Würzburg 1969-1974.
- Lanteri Eremi** G. LANTERI, *Eremi sacrae agustinianae*, I-II, Roma 1874.
- Lanteri Specula** ID., *Postrema saecula sex Religionis agustinianae*, I-II, Tolentino 1858-1859.
- Legendary** *A Legendary of early Augustinian Saints*, ed. R. Arbesmann, AAug. 29 (1966) 5-58.
- LTK** *Lexikon für Theologie und Kirche*, I-X, Friburgo di Br. 1957-1965.
- Lubin** A. LUBIN, *Orbis agustinianus*, Parigi 1672.
-

- Luijk** B. VAN LUIJK, *Bullarium Ordinis eremitarum sancti Augustini: Periodus formationis*, Würzburg 1964.
- Mattioli** N. MATTIOLI, *Antologia agostiniana I: Studio critico sopra Egidio Colonna*, Roma 1896; II: *Il Beato Simone Fidati da Cascia e i suoi scritti editi e inediti*, Roma 1898.
- Maturana** V. MATURANA, *Historia general de los eremitanos de san Agustin*, I-II, Santiago del Cile 1912-1914.
- NCE** *New Catholic Encyclopedia*, I-XV, Washington 1967.
- Ossinger** J. F. OSSINGER, *Bibliotheca agustiniana*, Ingolstadt e Augsburg 1768, impress. anastatica, Torino 1963.
- Pamphilus** G. PAMPHILUS, *Chronica Ordinis fratrum eremitarum sancti Augustini*, Roma 1581.
- Perini** D. A. PERINI, *Bibliographia agustiniana: scriptores Itali*, I-IV, Firenze 1929-1938.
- RAE** *Revista agustiniana de espiritualidad*, Madrid 1960ss.
- Rano** B. RANO, *Agostiniane*, DIP 1,150-90; *Agostiniani*, 278-381.
- Rennhofer** F. RENNHOFFER, *Die Augustiner-Eremiten in Wien*, Würzburg 1956; id. in *Austria*, AugL 6 (1956) 490-536.
- RevAg** *Revista agustiniana* (v. CD), Valladolid 1881-87.
- RHE** *Revue d'histoire ecclésiastique*, Lovanio 1900ss.
- Roman** J. ROMAN, *Chronica de la Orden de los ermitaños de ... sancto Augustin*, Salamanca 1569.
- Roth** F. ROTH, *The English Austin Friars 1249-1538*, I: *History*, New York 1966; II: *Sources*, ib. 1961.
- Sanz** A. SANZ, *Historia de los agustinos españoles*, Madrid 1948.
- Schier** X. SCHIER, *Memoria provinciae Hungaricae agustinianae antiquae*, Graz 1778.
- Scientia Aug** *Scientia agustiniana*, Festschrift Adolar Zumkeller, Würzburg 1975.

- Simplicie** S.DE SAINT-MARTIN, *Histoire de la vie du glorieux père Saint-Augustin et des plusieurs saints, bienheureux et autres hommes illustres de son ordre*, Tolosa 1641.
- Tombeur** N. TOMBEUR, *Provincia Belgica*, Lovanio 1727.
- Torelli** L. TORELLI, *Secoli agostiniani*, I-VIII, Bologna 1659-1686.
- Trapé** A. TRAPÉ, *Scuola teologica e spiritualità nell'Ordine agostiniano*, AVSM, II, 5-75;
- Trapé** ID., «De gratuitate ordinis supernaturalis apud theologos augustinenses Litteris encyclicis "Humani generis" praelucentibus», *AAug* 21 (1950) 217-265.
- Uth** G. UTH, *Szkic historyczno-biograficzny zakonu Augustjanskiego w Polsce*, Cracovia 1930, versione tedesca fino al 1546 in *AAug* 33 (1970) 262-308.
- Vela** G. DE SANTIAGO VELA, *Ensayo de una bibliotheca iberoamericana de la Orden de san Agustin*, I-III e V-VIII, Madrid 1913-1931; senza il volume IV.
- Vélez** P. MARTINEZ VÉLEZ, *Leyendo nuestras cronicas*, I-II, El Escorial 1932.
- Vfr** JORDANI DE SAXONIA, *Liber Vitasfratrum*, ed. R. Arbesmann e W. Hümpfner, New York 1943.
- Vidal** M. VIDAL, *Agustinos de Salamanca: historia del observantisimo convento de ... dicha ciudad*, I-II, Salamanca 1751-1758.
- Ypma** E. YPMA, *La formation des professeurs chez les ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*, Parigi 1956.
- Zumkeller AugSch** A. ZUMKELLER, *Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre*, *AAug* 27 (1964) 167-262.
- Zumkeller MSS** ID., *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Würzburg 1966.
- Zumkeller Urk** ID., *Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt*, I-II, Würzburg 1966-1967.

INTRODUZIONE

[Pag. 21] Gli storici dell'Ordine agostiniano hanno posto quasi sempre all'inizio delle loro opere una introduzione sulle fondazioni monastiche di S. Agostino, con un compendio più o meno esteso della sua dottrina sulla vita religiosa. Con l'introduzione tali autori cercavano un vincolo di unione tra i monasteri, istituiti in Africa per opera del Vescovo di Ippona fin dal 391, e l'Ordine costituito nel 1256. La stessa cosa miravano a dimostrare con il compendio della sua dottrina monastica: che essi, cioè gli agostiniani che cominciarono a far parte degli Ordini mendicanti verso la metà del secolo XIII, erano - senza interruzione - i continuatori del monachesimo agostiniano del secolo V. Oggi possiamo fare a meno di prolungarci su questi argomenti per varie ragioni. Nulla diremo sulla ininterrotta continuità del monachesimo agostiniano fino al secolo XIII, e il motivo, lo rendono evidente i nostri stessi cronisti proprio nel tentare di provare tale continuità, è perché essa è indimostrabile. Né riteniamo opportuno prolungarci ancora nel dare l'elenco dei monasteri fondati da S. Agostino o dai suoi discepoli, e neppure nel compendiare la sua dottrina sulla vita religiosa, perché entrambi gli argomenti sono ormai chiari nei libri moderni, ben documentati e facilmente acquisibili, e che qui citeremo.

§ 1. *Bibliografia moderna del monachesimo agostiniano*

[Pag. 22] Per quanto riguarda le fondazioni monastiche dovute a S. Agostino e ai suoi primi discepoli si possono consultare i libri di MANRIQUE e di ZUMKELLER, che presto citeremo, così come il compendio che diamo nel *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 984, ma l'opera più completa e più certa su questo argomento è quella di JOHN GAVIGAN, *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus sancti Augustini usque ad invasiones Arabum*, Roma-Torino 1962. In essa l'autore dimostra che nel secolo V c'erano nell'Africa romana circa 35 monasteri di monaci e non meno di 10 monasteri di vergini o «moniales», di certa filiazione agostiniana, oltre a diversi altri monasteri, la cui esistenza è solo probabile o incerta. Centro principale dei primi monasteri fu il «monasterium virorum» o dei monaci che Agostino fondò a Ippona nel 391. Conviene tradurre quanto di quella sorta di casa madre scrisse san Possidio, amico e primo biografo del fondatore: «Con l'ulteriore progresso dell'insegnamento divino alcuni, che sotto la direzione di S. Agostino e insieme con lui servivano Dio nel monastero, cominciarono ad essere ordinati chierici della chiesa di Ippona. Aumentando poi di giorno in giorno la notorietà e la luce della verità predicata dalla Chiesa cattolica, nonché dell'ideale di vita dei santi servi di Dio, della loro continenza e della loro austera povertà, si cominciò a sollecitare con grande desiderio e ad accogliere vescovi e chierici dal monastero, che per opera di quell'uomo di santa memoria [Pag. 23] aveva avuto esistenza e incremento; così cominciò prima e fu consolidata poi la pace e l'unità della Chiesa. Sono una diecina gli uomini santi e venerabili per continenza e per dottrina, ch'io conobbi e che il beatissimo Agostino concesse a diverse chiese, talune anche importanti, da cui erano stati richiesti. Essi a loro volta, uscendo da quella comunità di santi e diffondendosi nelle diverse chiese del Signore, istituirono dei monasteri analoghi, e nello zelo crescente per l'instaurazione della parola di Dio, provvidero alle altre chiese promuovendo al sacerdozio altri fratelli¹».

Della dottrina di S. Agostino sulla vita religiosa trattano i seguenti libri: il primo volume della miscellanea dal titolo *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, Roma 1959; A. MANRIQUE, *La vida monastica en san Agustín: Enchiridion histórico-doctrinal*, El Escorial-Salamanca 1959; con i

¹ POSSIDIUS, *Vita Augustini*, c. 11; PL 32,42; ed. M. PELLEGRINO, Alba 1955, p. 73-75. A. TRAPÉ in *BibISS* 1, 548-57.

suoi 666 testi latini offre l'antologia più completa sul tema; ID., *Teologia agostiniana de la vida religiosa*, El Escorial 1964, vers. ital. Milano 1968; J. MORÀN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en san Agustín*, Valladolid 1964; L. CILLERUELO, *El monacato de san Agustín*, 2° ed. Valladolid 1966; A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 2° ed. Würzburg 1968; ricca bibliografia antica e moderna, elenco dei primi monasteri agostiniani, compendio della questione relativa alla Regola, versione tedesca e commento alla stessa, con molti altri testi [Pag. 24] sul tema; F. J. THONNARD, *Traité de la vie spirituelle à l'école de saint Augustin*, 2° ed. Paris 1968; A. TRAPÉ, *La Regola di sant'Agostino*, Milano 1971, testo bilingue ed eccellente commento, vers. spagn. Madrid 1978; A. SAGE, *La vie religieuse selon saint Augustin*, Paris 1972: l'autore ha incluso in questa un'altra sua opera, dal titolo *La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits*, Paris 1961. Aggiungiamo, alle già citate, due opere di carattere generale di due autori benedettini: G. M. COLOMBÀS, *El monacato primitivo*, I, Madrid 1974, pp. 272-290, e G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Roma 1978, pp. 269-294. Per la tradizione manoscritta della «Regula ad servos Dei» e per la sua autenticità è fondamentale l'opera di L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, 2v. Paris 1967. Non citiamo i numerosi articoli di rivista pubblicati negli ultimi venti anni, perchè la maggior parte di essi si trova quasi in tutte le opere precedenti, così come nei bollettini bibliografici della nostra rivista «Augustiniana» di Lovanio e della «Revue des études agostiniennes» degli agostiniani assunzionisti di Parigi.

Gli autori menzionati convengono tutti nel riconoscere i meriti incomparabili del Vescovo di Ippona nella storia del monachesimo per l'impulso e per le sane direttive che ad esso diede, per l'innovazione fondamentale, che introdusse nella sua esperienza pratica e per gli scritti che pubblicò per propagarlo e difenderlo. Scrive per esempio il citato dom Turbessi, pag. 279: «Tra tutte le forme dell'antico monachesimo, quella agostiniana sottolinea più esplicitamente delle altre l'unione della vita ascetica con il sacerdozio ministeriale e quindi il conseguente impegno dello studio continuo delle scienze sacre. E in questo S. Agostino fu [Pag. 25] veramente un innovatore e anticipò i tempi. L'innovazione infondeva nell'istituto monastico la sensibilità per i bisogni pastorali della Chiesa. Il monachesimo era nato dalla *caritas veritatis*, cioè dall'amore per la solitudine, per la contemplazione, per la santificazione personale; S. Agostino vi aggiunge la *necessitas caritatis*, cioè la necessità dell'amore verso la Chiesa, che è una madre, la quale deve dare alla luce tanti figli e non lo può, se non trova chi la assista. L'iniziativa agostiniana inoltre gettava le basi del rinnovamento dei costumi del clero. Il sacerdozio è una cosa tanto grande, che appena un buon monaco, così pensava S. Agostino, può darci un buon chierico: *vix monachus bonus facit bonum clericum*. Già in Africa essa operò questo rinnovamento, e il clero rinnovato contribuì con la dottrina, le opere, il sangue, a ridare la sospirata unità alla Chiesa africana. Ognuno vede come sia ancor oggi attuale - in pieno clima postconciliare - il connubio tra sacerdozio e monachesimo, mirabilmente realizzato nel cenobitismo di S. Agostino. A lui fu anche dato il titolo di padre del monachesimo nell'Africa romana; ma ai giorni nostri si è voluto negare o si son posti dei limiti a questo titolo, cercando di dimostrare che a Cartagine esistevano già dei monasteri di origine orientale prima del 402². [Pag. 26] Malgrado accetti questi limiti, Karl Baus afferma che sebbene Agostino non sia il padre del monachesimo africano, bisogna senza dubbio riconoscergli il merito di aver dato vita a un monachesimo che porta il segno del suo spirito e che, grazie alle sue qualità, giunse ad essere un fattore di grandissima importanza nella vita interna della Chiesa, prima in quella

² G. FOLLIET in *Studia Patristica*, II, Berlino 1957, 386-399. Invece L. CILLERUELO, *CD 172* (1959) 365-69; GAVIGAN, 241-244, e ZUMKELLER, 111. K. Baus ammette la tesi di Folliet in: H. JEDIN, *Handbuch der Kirchen-geschichte II/1*, Friburgo di Br. 1973, p. 403, vers. spagn. Barcellona 1975.

del nord Africa e poi, per la sua efficacia, nel Cristianesimo di Occidente». In prova di ciò conviene dir qualcosa sulla sua diffusione e sull'influenza che la Regola agostiniana ebbe su quasi tutte le altre Regole dei secoli VI e VII.

§ 2. *Il monachesimo agostiniano in Europa*

«Dal 430 al 570 molti vescovi, chierici e monaci africani, soggetti a varie persecuzioni e costretti all'esilio dai Vandali, trasferirono il monachesimo agostiniano in Europa, contribuendo così alla sua conoscenza non solo in altre regioni dell'Africa ma anche in altre terre al di là del mare», come dice S. Possidio nel capitolo 11 della sua «Augustini vita». «Ciò - affermò uno specialista moderno - si può ritenere per certo prima di tutto per quanto riguarda quei venerabili vescovi, che, espulsi dall'Africa dagli invasori, si stabilirono in diversi luoghi dell'Italia meridionale, come Quodvultdeus di Cartagine e Gaudioso di Abitinia a Napoli, Prisco a Capua, Castrense nella regione del Volturno e altri» in luoghi diversi³. [Pag. 27] Sembra quasi certo che l'istituzione agostiniana giunse in Sardegna con S. Fulgenzo di Ruspe. Durante il suo primo esilio in quest'isola, verso il 502, condusse vita comune con chierici e monaci venuti con lui dall'Africa. Esiliato di nuovo dopo dieci o quindici anni, fondò un monastero fuori di Cagliari, «in un luogo lontano dallo strepito della città», dice il suo biografo, «e unito alla basilica del santo martire Saturnino», dove governò una numerosa comunità. Senza negare che Fulgenzo abbia potuto conoscere il monachesimo bizantino e abbia letto le vite dei Padri del deserto, si deve notare che il suo biografo e discepolo Ferrando attribuisce la vocazione monastica del maestro alla lettura di un sermone di S. Agostino sul salmo 36, e descrive il suo governo con frasi che coincidono - a volte alla lettera - con alcune frasi della Regola agostiniana e con altre di S. Possidio, quando tratta del monachesimo del Vescovo di Ippona. «Fulgenzo - dice il biografo - fondò un monastero distante dallo strepito della città di Cagliari e riuscì a tenervi più di quaranta monaci, conservando integri l'ordine e la disciplina cenobitica ... Ai suoi monaci imponeva soprattutto che nessuno possedesse cosa alcuna come propria, ma che tutte le cose fossero comuni ... E nessuno doveva scandalizzarsi né sopportare malvolentieri che altri, per malattia, ricevesse un trattamento migliore. Era singolare e ammirevole la sua grazia nell'ammonire [Pag. 28] gli inquieti, odiando i vizi e amando gli uomini» (PL 65, 138 e 143). A ragione quindi conclude dom Colombàs (I, 290) che la «Vita Fulgentii» di Ferrando «prova il grande influsso che l'esempio e la dottrina di S. Agostino andavano esercitando sui monaci africani. Per provarlo basta confrontare gli insegnamenti di Fulgenzo e lo stile di vita che questi attuava nei cenobi che fondava, con quello che conosciamo di Agostino e dei suoi seguaci, sia attraverso Possidio che dagli stessi scritti del santo». Non è improbabile che, a causa della persecuzione vandalica nell'Africa cristiana, dei monaci agostiniani siano arrivati in Francia; ma gli argomenti che Guglielmo Bonjour addusse per dimostrarlo, provano solamente quanto aveva già detto il cardinal Noris: nel monastero Tarnatense -che egli localizza in Agaune- alla fine del secolo VI si professava una Regola, il cui autore aveva capito alla lettera quasi tutta la Regola agostiniana; e che la stessa cosa doveva dirsi del monastero dello Jura, giacché aveva dato origine al monastero Tarnatense⁴. Ma è chiaro che dalla conoscenza della Regola in quei luoghi non si può dedurre che vi fossero arrivati dei monaci africani. Dalla Mauritania giunse nel sud della Francia

³ G. MORIN, *Etudes, textes, decouvertes*, Maredsous-Parigi 1913, 37.

⁴ Il testo di BONJOUR in *AAug*, II, 487-92. H. NORIS, *Historia pelagiana*, Padova 1673, lib. 2, cap. 3; POMERIUS, *PL* 59, 415-520.

Giuliano Pomerio, che verso il 497 ebbe come discepolo ad Arles il futuro S. Cesareo e che morì quando era abate di un monastero. [Pag. 29] Nel suo trattato *De vita contemplativa* è chiaro l'influsso di S. Agostino, di cui Pomerio si dichiara espressamente discepolo; ma né questo, né la sua patria e la professione religiosa bastano a poter dire con certezza che portò in Francia il monachesimo agostiniano.

Sembra invece più certo che il monachesimo agostiniano dell'Africa sia giunto in Spagna quando il nord dell'Africa e il sud della Spagna facevano parte dell'impero bizantino (535-575), poiché anche allora i cristiani si videro perseguitati dalle tribù indigene dell'Africa. Non è tuttavia molto probabile che fosse un rappresentante del monachesimo agostiniano quell'abate Nunctus o Nanctus, che verso il 568, secondo l'anonimo e forse contemporaneo cronista di Merida, dall'Africa giunse in questa città spagnola, costruì una povera casetta distante dall'abitato e lì visse, «con pochi fratelli», fino alla morte. E' possibile che, data la sua provenienza, questo abate fosse portatore di tale monachesimo, ma in quel poco che l'anonimo racconta della sua vita non ci sono indizi per poterlo affermare (PL 80, 127).

Indizi invece si trovano in quanto S. Ildefonso di Toledo riferisce dell'abate Donato, che non solo verso il 570 dall'Africa giunse in Spagna, ma che arrivò accompagnato da circa settanta monaci e con numerosi codici. «Questi - prosegue S. Ildefonso - con i beni e con l'aiuto che gli diede l'illustre e pia donna Minicea, poté costruire il monastero Servitano; e, secondo quanto si dice, fu il primo a portare in Spagna l'uso e la regola dell'osservanza monastica» (PL 96, 200). Vari autori moderni dicono che S. Ildefonso si sbagliò nella sua ultima affermazione, giacché, [Pag. 30] secondo loro, il monachesimo spagnolo è documentato già fin dal secolo IV⁵. Ma tale interpretazione critica del testo ildefonsiano ci sembrano inaccettabili. Prima di tutto perché il santo non dice quel che gli si attribuisce, giacché si limitò a riferire quanto al suo tempo «si diceva» in Spagna sulla novità portata da S. Donato; ed è chiaro che nessun erudito può oggi dimostrare che Ildefonso si sbagliò quando con cautela scrisse il suo «dicitur adduxisse», senza affermare che il fatto fosse certo. La critica inoltre manca di base, perché non si può dire che si tratti di «osservanza monastica» nei due canoni del concilio di Elvira sulla verginità consacrata a Dio, né nei testi relativi ai monaci di Saragozza e Tarragona per gli anni 380 e 385, né nell'ascetismo priscillianista né nel monachesimo vagante di Baquiario. E questo è quanto adducono i critici sulla notizia di S. Ildefonso, come riconosce nel luogo citato lo stesso Baraut, quando scrive: «Da nessuna di queste testimonianze si deduce l'esistenza di una vita comunitaria organizzata né si può comunque parlare di veri monasteri». Si può invece dire che queste due cose - monastero e comunità organizzata - si verificarono nella fondazione servitana dell'abate Donato e durante il governo del suo immediato successore S. Eutropio. Questi nel 589 fu presente al terzo concilio di Toledo e [Pag. 31] verso gli anni 596-608 fu vescovo di Valenza (LTK 3,1213). Viveva già allora il giovane Ildefonso, che ebbe come maestro S. Eugenio di Toledo e per qualche tempo anche S. Isidoro di Siviglia. Conobbe altri prelati e molti monaci della Spagna visigota, e tentò - «conatus sum» - di raccogliere notizie per scrivere sugli uomini illustri della Chiesa spagnola del suo tempo. Chi tiene conto di tutte queste circostanze non negherà che lo scrittore toledano sia un testimone degno di fede per quello che riferisce dell'abate Donato e della «osservanza monastica» nel monastero servitano. Dove si trovava questo monastero? Secondo molti autori antichi nella provincia di Valenza, vicino a Jativa; o come altri pensano adesso, più all'interno nella provincia di Cuenca, basandosi sulla lettera che l'abate Eutropio indirizzò al vescovo di Arcàvia, per giustificare la severità del proprio governo. Ma nel

⁵ . PEREZ DE URBEL, *Studia Anselmiana*, 46, Roma 1961, 50 e 59; I. DA VILLAPADIerna, *BibISS* 4,794; C. BARAUT, *DS* 4,1096. CD 182 (1969) 488.

nostro caso la questione geografica è molto secondaria, la questione più importante è che il monastero servitano fu un centro di irradiazione culturale nella Spagna cristiana tra la fine del secolo VI e l'inizio del secolo VII, e che si mostra come la continuazione del Monachesimo agostiniano in terra spagnola. La sua storia cominciò con una numerosa comunità, che conservava con cura la sua biblioteca e che aveva in grande stima le opere del Vescovo di Ippona⁶: tre note caratteristiche [Pag. 32] dei monasteri agostiniani in Africa, che difficilmente potranno vedersi insieme nei monasteri di origine orientale o bizantina. E' certo che i summenzionati esempi di emigrazione di monaci agostiniani in Europa non si possono dimostrare in maniera apodittica per mancanza di documentazione; ma alcuni esempi hanno in loro favore dati sufficienti perchè si debbano ammettere come certi. Non si può, infatti, mettere in dubbio la testimonianza di S. Possidio, quando - prima del 439 - affermava che il monachesimo del suo maestro era passato dall'Africa «nelle regioni al di là del mare». Abbiamo già visto come una di queste regioni, secondo Dom Morin, fu la Campania con i monasteri fondati vicino a Napoli dai santi Quodvultdeus e Gaudioso verso il 440. Lo stesso dicono ora altri autori per i monasteri istituiti nei secoli VI e VII nella Spagna meridionale, i cui monaci - assicura Riché - «erano discepoli di S. Agostino⁷». Il p. Madoz indicava come «fenomeno singolare» la totale [Pag. 33] mancanza di influsso della Regola di S. Benedetto sulla Regola di S. Leandro di Siviglia, mentre vedeva chiara in questa «la dipendenza ideologica ed anche letterale dalla Regola agostiniana». Si noti che S. Leandro visse con S. Gregorio Magno, prima che questi fosse papa, ma quando era già monaco benedettino.

§ 3. Influenza della «Regula ad servos Dei»

Attratto dalla vita monastica sin dalla sua conversione, S. Agostino la professò dal 388, ancora laico, nel ritiro di Tagaste, dal 391 da sacerdote ad Ippona e nella medesima città da vescovo dal 396 fino alla morte nel 430. Per circa quarant'anni scrisse sulla vita religiosa, insegnando il modo di attuarla, favorendone la scelta e difendendola dalla violenza dei donatisti, dalla resistenza del clero e dalle defezioni o errori di monaci indegni. Lasciando da parte molti discorsi e lettere in cui fece qualcuna di queste cose, nel 388 cominciò a scrivere i suoi due libri «I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei manichei», dove elogia la vita cenobitica e sostiene che i cristiani, che meglio realizzano l'ideale evangelico, sono «i buoni monaci, gloria della Chiesa cattolica». Verso il 401 compose il libro «Il lavoro dei monaci» per dirimere una controversia, che era sorta tra diversi monaci a Cartagine, dove molti lavoravano in conformità all'insegnamento e all'esempio di S. Paolo, mentre altri si rifiutavano di lavorare, appellandosi al testo evangelico (Mt. 6,25-28): «Non preoccupatevi per la vostra vita... guardate gli uccelli del cielo... osservate i gigli del campo...». [Pag. 34] S. Agostino spiegò il vero senso di queste parole, dimostrò che non erano in contraddizione con quelle di S. Paolo (2 Tess. 3,10) e sostenne che i monaci debbono vivere del loro lavoro, dal quale sono dispensati solo gli infermi, quelli che si dedicano al sacro ministero,

⁶ EUTROPIO lo chiama «Praeclarus Ecclesiae doctor»: PL 80,16; cita il *De civitate Dei* e fa pensare che conosceva altri suoi scritti: «Si quis claritatem solis lippis oculis aspicere non potest...» (ib. 80, 18), che sembra l'eco del sermone agostiniano 53,6: «... quid desideras ortum solis oculis lippis?»: PL 38, 366; e *Confess.* 7,16,22.

⁷ P. RICHÉ, *Education et culture dans l'Occident barbare*, Parigi 1962, 345-47; F. CAMPO DEL POZO, *El monacato de san Agustín en Espana*, AHA 62 (1978) 3-38, studio pubblicato anche «parzialmente» in: *Vivere secundum Regulam, omaggio a N. Backmund*, Windborg 1978. - Per quanto segue, J. MADDOZ in *Studi e Testi* 121, Città del Vaticano 1946, 275 a 287; A.C. VEGA, ib. n. 122, 34-56. LTK 7, 545: «Il monacato nella Penisola iberica è pervenuto certamente dal Nord Africa».

quelli che studiano e insegnano. Questo libro, molto letto nei primi secoli del medioevo, per il suo equilibrio dottrinale e per la vivacità dello stile, lasciò una traccia profonda nella legislazione monastica di quell'epoca. La stessa cosa si deve dire dei discorsi 355 e 356, che S. Agostino pronunciò tra il dicembre del 425 e il gennaio del 426, per rinnovare il suo ideale di perfetta vita comune non solo nei monasteri, ma anche - come si realizzò poi - nei capitoli delle cattedrali e delle collegiate; per quest'ultimo motivo tali discorsi, conosciuti nel medioevo con il titolo «La vita comune e i costumi del clero» si vedono citati nel Decreto di Graziano e nei canoni disciplinari di alcuni concili sin dal secolo XI. Ancora più generale però e più duratura fu l'influenza che S. Agostino esercitò con la sua Regola. Nulla diremo della sua autenticità, posta già fuori di ogni dubbio in alcuni dei libri citati all'inizio di questa introduzione. Né vogliamo entrare in discussione in merito ai suoi destinatari, cioè se il testo, dettato dal Santo, sia quello che si legge nella Regola, dedicata ai monaci, in forma maschile, o quello che si trova in forma femminile nella lettera 211, nel qual caso le destinatarie sarebbero le religiose del monastero di Ippona. Oggi, grazie agli studi del p. Casamassa e del p. Verheijen, sembra che si debba [Pag. 35] accettare per certo il primo testo⁸. Casamassa, infatti, dimostrò - con testi paralleli a due colonne - che nel secolo VI tre legislatori di vita monastica si servirono della Regola agostiniana nella sua forma maschile: S. Cesareo di Arles verso il 520, S. Benedetto da Norcia verso il 529 e l'anonimo autore della «Regula Tarnatensis» nella seconda metà dello stesso secolo. E il nostro erudito patrologo aggiungeva che la Regola si legge nella sua forma maschile anche nel manoscritto più antico, della fine del secolo VII e che si conserva nel codice *latino 12634* della Biblioteca nazionale di Parigi. Che la stessa cosa si constati in molti altri codici dei secoli IX e X, è stato comprovato da Verheijen, il quale adduce una nuova prova della originale forma maschile della Regola, che risale al primo decennio, che seguì la morte di S. Agostino. La prova si può così compendiare: parlando della spiritualità del primo monastero di Ippona, S. Possidio, nella sua «Vita Augustini», cita come fonte di ispirazione della medesima il capitolo IV, versetti 32 e 35 degli Atti degli Apostoli, con espressioni identiche a quelle usate da S. Agostino nella Regola, ma che non usò in altri testi, dove riportò lo stesso brano della Scrittura. Non possiamo avere la certezza sulla forma in cui conobbero la Regola e la utilizzarono per comporre le proprie [Pag. 36] gli altri due legislatori del secolo VI: S. Ferreolo de Uzès, morto nel 581, e l'ignoto autore della «Regula ad monachos sanctorum Pauli et Stephani». Sembra però che si servirono della lettera 211 S. Leandro di Siviglia prima del 600, suo fratello S. Isidoro poco dopo e per ultimo l'anonimo, che adottò la lettera 211 ad uso delle monache spagnole nella «Regula puellarum».

Ma se innegabile e unico è l'influsso che la «Regula ad servos Dei» esercitò su quasi tutte le altre dell'alto medioevo, è pure un fatto che queste, in particolare quella benedettina, relegarono per circa tre secoli nel silenzio quella che maggiormente aveva influito su tutte. Ciò nonostante cominciò a riapparire e ad imporsi quando si sentì la necessità di introdurre la riforma nei capitoli e nei monasteri. E' probabile che si alluda già ad essa nelle norme sulla vita regolare che l'arcivescovo Adalbero nel 975 impose al suo capitolo di Reims, «affinché nessuno per ignoranza tralasci di fare quello che dovrebbe, comandò che si leggessero ogni giorno *l'institutum* di S. Agostino e i decreti dei Padri⁹. Ancora più chiaro sembra il riferimento alla Regola nella riforma dei chierici di Pébrac, diocesi di Saint Flour, i quali sin dal 1062 dovevano attenersi al tenore di vita apostolica, [Pag. 37]

⁸ A. CASAMASSA, *AVSM* I,359-389; MANRIQUE, *La vida monastica*, 432-436; L. VERHEIJEN, *AugR* 4 (1964) 109-122; ZUMKELLER, 131ss e 327ss; ID., in *Theologische Realenzyklopädie*, IV, Berlino 1979, 745-748.

⁹ Citato da CH. DEREINE, *RHE* 41 (1946) 366. Continuando, sunteggiando quel che dice lo stesso autore nelle pagine 367-385. Nel *DHGE* 12,376, aveva scritto che dopo il 1050 «seulement apparaîtront la Règle de St. Augustin et la revendication du droit à la *cura animarum*».

secondo l'*edictum augustinianum*, senza possedere in questo mondo cosa alcuna come propria. Nel 1063 la sua apparizione è indubbia, a motivo della riforma del capitolo di Milano, dove «per mandato del papa Alessandro II i membri di tale capitolo cominciarono a vivere secondo i precetti di S. Girolamo e Nepoziano... e la Regola di S. Agostino, in vita comune e senza possedere niente di proprio». Nella seconda parte dello stesso secolo si ripete la formula «secondo la Regola di S. Agostino» introducendo la vita comune in non meno di quindici cattedrali e collegiate della Germania, del Belgio, della Francia e della Spagna. E questo, secondo la ricerca fatta dal p. Dereine, ma il numero potrebbe evidentemente crescere soprattutto se la ricerca si estendesse al secolo seguente. Oltre ai quindici esempi menzionati, nei quali il nome di S. Agostino *figura solo o con la Regola*, Dereine riporta molti altri esempi, nei quali al clero di una determinata chiesa si comanda di vivere «secondo le istituzioni dei beati Agostino, Gregorio, Girolamo e altri Padri». Conviene ricordare altri documenti simili e posteriori, senza peraltro pretendere di citarli tutti. Nel 1108 Guglielmo da Champeaux introdusse l'osservanza della Regola agostiniana nella celebre abbazia di S. Vittore di Parigi¹⁰; nel 1120 S. Noberto la scelse per i suoi canonici regolari premostratensi; nel 1131 il papa Innocenzo II confermò l'uso - già antico - e l'osservanza della stessa Regola nella chiesa di tutti i Santi di Lille, «nella quale avete professato [Pag. 38] di vivere secondo la Regola del Beato Agostino»¹¹; nel 1118 S. Giovanni de Matha la diede ai suoi religiosi trinitari; nel 1201 la adottarono i fondatori dell'Ordine chiamato «Vallis cholarium»¹² e nel 1215 il concilio Laterano IV facilita la sua diffusione, obbligando coloro che volessero fondare una nuova comunità religiosa ad «assumere la Regola e l'istituzione di uno degli Ordini già approvati»¹³. E si può dire che il Concilio agevolò in modo particolare la nostra Regola, perché nessun'altra come essa si adattava al nuovo orientamento di vita religiosa, desiderato e promosso dal papa Innocenzo III. Questo grande pontefice, infatti, l'aveva già proposta come obbligatoria al capitolo di Arles (*PL* 214, 436); nel 1216 S. Domenico de Guzman la scelse per i suoi frati Predicatori; la stessa cosa fecero nella prima metà di quel secolo i mercedari, i servi di Maria, la maggior parte degli Ordini ospedalieri e militari, e la professavano, infine, tre delle cinque congregazioni eremitiche, che nel 1256 costituirono, nella sua forma definitiva, l'Ordine agostiniano¹⁴. La ragione del successo della Regola agostiniana era già indicata - sin dal 1258 - da uno dei suoi migliori [Pag. 39] interpreti, il quinto maestro generale dei domenicani Humberto de Romans «nella santità, nella profondità della dottrina e nella autorità del suo autore» (*AVSM* 1,260-63). Lo stesso interprete indicò altri pregi del testo agostiniano - riconosciuti da molti che professarono o che professano altre Regole - nella severità con cui prescrive l'essenziale della vita religiosa: l'amore di Dio e del prossimo, l'unione dei cuori e la perfetta vita comune, e nella sua moderazione per le norme secondarie, che dà campo libero alle costituzioni o «consuetudini» dei nuovi fondatori. Ci si permetta di parafrasare quel che scrisse su questo tema un autore del medio evo e trascrivere nel loro testo originale quel che hanno detto due benedettini dei giorni nostri. Verso il 1480 un anonimo certosino nel suo trattato «De Religionum origine» scrisse che S. Agostino «seguendo in tutto le orme degli Apostoli, scrisse una Regola piena di discrezione, piccola certamente per il numero di parole, ma non per il merito e che contiene in sé tutto quello che appartiene alla salvezza eterna o allo stato di perfezione, di modo che, bene osservata è sufficiente ai perfetti, mentre è appena difficile agli imperfetti e ai deboli, che

¹⁰ *LTK* 10,1130. Dei Premnostretensi *ib.* 8,688.

¹¹ J. VON PFLUGK-HARTTUNG, *Acta Pontif. Romanorum*, I, Tubinga 1880, 142.

¹² PH. LABBE, *Nova bibliotheca*, I, Parigi 1657,391-394.

¹³ MANSI, 22, 1002; *Conciliorum oecumen. decreta*, Herder 1962,218.

¹⁴ *DTC* 1,2473-2483; *DHGE* 5,601-652; *LTK* 5,492-494.

abbiano un minimo di buona volontà¹⁵. [Pag. 40] In quanto alla severità della Regola agostiniana in uno dei suoi principi fondamentali, dom Cirillo Lambot assicurava: «Tout code monastique doit promulguer le principe d'une parfaite communauté de Vie. Aucun cependant ne l'a fait avec autant de force que la Règle de saint Augustin... Son originalité - sans compter l'eimpreinte du génie dont elle émane - réside dans son exigence d'une entière communion d'esprit, de coeur et de ressources au sein du monastère, d'un equilibrio, réalisé par une parfaite charité, entre le membres de la famille religieuse. Cette préoccupation d'accorder les différences de tempérament, d'éducation, de besoins qui se font sentir dans toute collectivité humaine, l'anime d'un but à l'autre, en motive les développements, en fonde les prescriptions». Secondo dom Bonifacio Borghini, la dottrina monastica del Vescovo di Ippona «ha influito su tutta la vita religiosa posteriore: S. Benedetto ne fu tributario; i monaci del medioevo vi si ispirarono; oggi ancora si può dire - a costo di suscitare proteste - che la gran parte dei monasteri benedettini sono organizzati su concetti agostiniani nel loro servizio della Chiesa. E la spiritualità monastica, direttamente o indirettamente, è basata nei suoi concetti fondamentali, sulle intuizioni teologiche, bibliche, ecclesiologiche, ascetiche del grande Vescovo-monaco africano». Di tutto ciò non si fa alcuna menzione nella nota biografica posta il 28 agosto all'inizio della sua memoria nella «Liturgia delle Ore», dove invece si ricordano - nei loro giorni rispettivi- i meriti, che nel medesimo senso corrispondono a S. Eusebio di Vercelli, S. Girolamo e S. Martino di Tours, i quali nella storia [Pag. 41] del monachesimo influirono incomparabilmente meno di S. Agostino.

§ 4. Perchè agostiniani?

Nonostante gli otto secoli e mezzo trascorsi dalla morte del Vescovo di Ippona, gli eremiti agostiniani, tra la fine del secolo XIII e la prima metà del secolo XIV, misero un grande impegno nel dimostrare che, tra tutte le famiglie religiose che professavano la Regola di S. Agostino, essi erano i continuatori del suo monachesimo e i suoi veri discepoli. Non era difficile escludere tre di queste famiglie religiose, che veneravano - e venerano - S. Agostino più come legislatore, ma solo in secondo luogo come padre o patriarca, dopo i loro propri fondatori o della dedicazione specifica del loro Ordine. Lo hanno venerato in questo modo i premostratensi dopo S. Norberto, i domenicani o frati Predicatori dopo S. Domenico de Guzman, e nelle prime insegne dei servi di Maria dominava l'immagine della Madre di Dio, che aveva accanto da una parte S. Agostino dall'altra S. Pietro martire o S. Filippo Benizi¹⁶. L'espressione «dell'Ordine di S. Agostino», che si legge nelle bolle pontificie dirette a questi tre Ordini, indica solamente che essi [Pag. 42] appartenevano a quella classe di Ordini chiamati canonicali o «ordo canonicus», per distinguerli da quelli che professavano la Regola di S. Benedetto e che formavano «l'ordine monastico». Nelle bolle dirette ai domenicani, infatti, - e nella loro antica formula di professione - prima della frase «dell'ordine di S. Agostino» si legge la clausola «dell'ordine dei frati Predicatori», che significa propriamente l'istituzione domenicana e non la sua Regola. Lo stesso si deve dire di quelle due espressioni nei documenti relativi ai premostratensi e ai serviti. Non era possibile invece escludere dalla stessa pertinenza i canonici regolari, giacché si chiamavano «dell'Ordine di S. Agostino» senza altra aggiunta e imitavano la vita comune che il Santo aveva praticato con il suo clero di Ippona dal 396 fino alla

¹⁵ E. MARTÉNE, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, VI, Parigi 1729,21.- Le citazioni che seguono sono di C. LAMBOT, *Revue liturgique et monastique* 14 (1929) 328, e B. BORGHINI, *Rivista di ascetica e mistica* 12 (1967) 173.

¹⁶ J. B. VALVEKENS in *AVSM* 1,221-244; A. WALZ, *Angelicum* 31 (1954) 213-231; *Studi storici dell'Ordine dei servi di Maria* 15 (1965) 191-195.

morte. Per due motivi forse tali canonici non ebbero il titolo di «agostiniani» per antonomasia o senza alcuna aggiunta: in primo luogo perché le loro comunità - chiamate abbazie, prepositure, priorati a seconda delle varie nazioni - erano autonome, mentre gli eremiti di S. Agostino formavano una sola famiglia, governata da un solo superiore, che risiedeva vicino alla corte pontificia. In secondo luogo perché dall'ultimo quarto di secolo XIII i nostri frati superarono per numero i canonici regolari e furono molto più conosciuti sia dal popolo cristiano dell'Europa occidentale che nel mondo universitario e della cultura. Conservarono tuttavia il loro nome di eremiti agostiniani tra i popoli germanici, perché le comunità dei canonici regolari erano numerose tra queste popolazioni, e per la stessa ragione i nostri mantennero il titolo di frati agostiniani o «Austin Friars» nei paesi anglosassoni; [Pag. 43] ma in Francia e in Spagna - dalla fine del secolo XIII - divenne sempre più frequente l'uso di chiamarli agostiniani senza attributi di alcun genere. E ciò a giudicare dai privilegi concessi loro dai re di Francia, di Castiglia e d'Aragona, nelle cui corti non è verosimile che si ignorasse il nome dato ai nostri antenati dalla Cancelleria apostolica. Malgrado ciò, l'espressione latina «fratres augustinenses» e la corrispondente espressione francese e castigliana, o «dell'Ordine di S. Agostino», «il monastero di S. Agostino» ecc., si trovano dozzine di volte nelle cronache e nei documenti di quei tre regni e dell'Università di Parigi¹⁷. Non fu lo stesso in Italia, dove, per l'uso costante della Curia romana e per la presenza dei canonici regolari, rimase la nostra denominazione ufficiale; ma anche qui la comune regola ebbe delle eccezioni. Ai nostri frati - e agli altri più conosciuti - si riferiva Dante quando nel «Convivio» (IV,28,9) scrisse che chi abbraccia la vita religiosa «si impegna ad imitare nell'abito e nella vita a santo Benedetto, a santo Augustino, a santo Francesco e a santo Domenico». Che i propri religiosi fossero conosciuti come agostiniani fu opera in primo luogo dei capitoli generali e dei superiori dell'Ordine. Nel 1272 il priore [Pag. 44] generale Clemente da Osimo desiderava fondare un nuovo convento in Toscana «a lode e gloria di Dio onnipotente e della beata e gloriosa Vergine sua Madre e del beatissimo padre Agostino» (AAug XII, 181). Nel 1289 il papa Nicolò IV concesse vari privilegi allo stesso superiore «a gloria del nostro Redentore e di S. Agostino, vostro patrono» (EMPOLI 260). Altre bolle dello stesso o di simile tenore seguirono fino al 1302, in cui «era già antica consuetudine della Curia romana che, nella solennità di S. Agostino, i signori Cardinali celebrassero Messa e predicassero ogni anno nel convento dell'Ordine di tali religiosi e non altrove. Da cui si deduce che facendo ciò essi venerano il beato Agostino come vero padre e padrone di detto Ordine». Così afferma Enrico da Friemar - pag. 102 - degno di fede, perché in questo caso è testimone immediato. Il capitolo generale del 1303 stabilì che la solennità del 28 agosto si celebrasse con l'ottava in tutte le nostre comunità; il capitolo del 1306 dispose che tutti i frati digiunassero nella vigilia di quella solennità «a onore e lode di S. Agostino nostro padre, affinché sempre interceda presso Dio per il nostro Ordine e per tutti i suoi religiosi, come suoi figli devoti» (AAug III, 58). Nel 1341 l'Ordine celebrava già cinque feste in onore del Santo: oltre la festa principale del 28 agosto, nell'ultimo giorno di febbraio si celebrava la memoria della traslazione del suo corpo da Ippona in Sardegna, il 5 maggio la sua conversione, il 5 giugno l'anniversario della fondazione del convento di Pavia, «che si chiamerà - dicono gli atti capitolari del 1338 - festa della riunione», e l'11 ottobre la memoria della seconda traslazione dalla Sardegna a Pavia. I definitori del capitolo [Pag. 45] generale del 1343 si credettero in dovere di sopprimere la terza e la quarta di tali memorie, perché, confessavano, «l'eccessiva moltiplicazione di nuove feste è occasione di qualche mormorazione nei

¹⁷ DENIFLE II, num. 583, 586, 683, 715s, 904 e 960; HERRERA, *Historia*, 2-4, 18-20, 187, 189, 224. «L'appellation d'Augustin peut valoir pour tous ceux qui se réclament de l'évêque d'Hippone, mais elle est plus généralement réservée aux Ermites de Saint-Augustin»: HOURLIER, 83.

riguardi dell'Ordine»; ma i capitolari del 1371 stabilirono di nuovo di celebrare «la festa della conversione del beatissimo padre ed esimio dottore Agostino, che si deve celebrare in tutto l'Ordine con ufficio doppio il 5 maggio» (*AAug IV*, 178, 204, 233, 473). Si può ritenere con certezza che aiutò i superiori dell'Ordine nel loro proposito l'attività intellettuale di due di essi e di un suddito, per i seguenti fatti: dal 1325 Agostino da Ancona, Alessandro da Sant'Elpidio e Guglielmo da Cremona difesero per iscritto l'autorità del Papa contro i partigiani di Ludovico il Bavaro; il 18 gennaio del 1326 il papa Giovanni XXII ordinava che si dessero al primo 5 fiorini «pro scribendis libris» (*DENIFLE II*, 289); il 18 febbraio dello stesso anno il papa preconizzò il secondo come vescovo di Amalfi e il 20 gennaio del 1327 inviò al terzo - da undici mesi nominato priore generale - la bolla «*Veneranda sanctorum Patrum*», che fu quella che contribuì maggiormente a consolidare nell'animo dei nostri religiosi il proprio sentimento di filiazione agostiniana. Perché, dando ai religiosi il permesso di fondare un convento a Pavia, vicino al sepolcro di S. Agostino, il Pontefice dichiarava: «Ci sembra degno e conveniente che nel medesimo luogo dove si dice che riposa sepolto il corpo di un così grande Dottore e Maestro, lo veneriate in maniera speciale in modo che, uniti come membra al capo, come figli al padre, come discepoli al maestro e come soldati al proprio capitano, possiate vivere con la protezione apostolica in intimo godimento [Pag. 46] uniti a Dio e allo stesso Santo... là dove sapete che si conservano le sue reliquie¹⁸». La comunità - continuava il papa - deve essere formata di «trenta o almeno venticinque religiosi». Nel 1331 il convento era già costituito e il capitolo generale del 1332 ordinò in suo favore una colletta in questa forma: le comunità con meno di quindici religiosi dovevano sostenere la comunità di Pavia inviando per tre anni un fiorino all'anno; le comunità con un numero maggiore di religiosi dovevano contribuire con due fiorini e «definiamo - aggiungevano quei capitolari - che ogni religioso del nostro Ordine possa a tale convento donare in vita quanto vorrà dei beni a lui concessi in uso, e alla sua morte possa lasciare fino a due volumi per la biblioteca e fino al valore di cinque fiorini per le altre cose. E vogliamo che i priori provinciali persuadano i loro sudditi ad aiutare tale convento» (*AAug IV*, 111). E' chiaro che la citata bolla di Giovanni XXII, col suo tono e i suoi termini di paragone, confermò i nostri religiosi nella loro convinzione di essere i continuatori del monachesimo di S. Agostino e di sentirsi i suoi figli spirituali; ma è anche evidente che la bolla non toccava in alcun modo la questione storica. Ebbero invece la pretesa di risolverla -spinti probabilmente dalla stessa bolla- i nostri primi [Pag. 47] cronisti: gli italiani Nicola da Alessandria e un anonimo agostiniano di Firenze, che scrissero rispettivamente nel 1332 e verso il 1336, e i tedeschi Enrico da Friemar e Giordano di Sassonia. Ci limiteremo qui a compendiare quel che dicono della nostra provenienza agostiniana gli ultimi due, perché mentre il Friemar riferisce e accetta quanto di leggendario raccontano i due italiani, Giordano invece li corregge tutti in qualche particolare ed è il più esauriente, anche in questo argomento, sulle origini dell'Ordine. E' possibile d'altronde che cercando tali origini a nove secoli di distanza anche lui abbia accettato delle leggende; ma ai suoi tempi esse fiorirono anche attorno agli stessi fondatori del secolo XIII. Secondo Enrico da Friemar S. Agostino fu frate eremita fin dal suo battesimo, giacché allora «S. Ambrogio lo rivestì dell'abito nero e lo cinse con la cintura». Rimase «a Milano per circa un anno con l'abito eremitico per essere meglio istruito nella fede cattolica dai beati Ambrogio e Simpliciano». Nel suo viaggio di ritorno in Africa «incontrò in Toscana molti frati eremiti di santa vita, ed essendo arrivato nel nostro eremo di Centocelle che, come si dice, fu il primo convento del nostro Ordine, dimorò per due anni con quei

¹⁸ EMPOLI 197; *DS* 4,983. Curiosa ed esatta l'osservazione del P. Rano, secondo cui quasi tutte le espressioni citate della bolla si leggono già nel trattato «*De eruditione praedicatorum*», composto dal domenicano Humberto de Romans verso il 1270, *DIP* 1,294.

frati, dando loro la Regola e la forma di vita... E' certo quindi che quando fu battezzato aveva trent'anni e che quando sua madre morì a Ostia Tiberina egli aveva raggiunto i trentatré anni, come consta dal libro nono delle Confessioni. Da dove si deduce necessariamente che rimase nella vita eremitica - con S. Simpliciano a Milano e con i frati di Centocelle - tre anni interi». Per farne un eremita ad ogni costo, Enrico asserisce che il primo monastero fondato da Agostino ad Ippona [Pag. 48] si trovava «fuori della città..., in un luogo solitario»; ma S. Possidio, che visse in quel monastero, dice che «si trovava accanto alla chiesa» cattedrale del vescovo Valerio, «intra ecclesiam» (PL 32,37). Le fonti, sulle quali il nostro cronista si basa per la sua immaginaria ricostruzione storica, si possono riscontrare nella edizione del p. Arbesmann, il quale fondatamente suppone che - pag. 123 - sebbene le citi, in realtà «Enrico nel comporre il suo trattato non tenne gran conto né delle *Confessioni* di S. Agostino, né della sua vita scritta da Possidio, ma utilizzò fonti leggendarie e molto posteriori». Enrico fu invece testimone di quanto scrisse nei due ultimi capitoli del suo trattato, nei quali ci diede l'elenco dei priori generali e brevi notizie di alcuni servi di Dio dal 1256 al 1334, meritando per questo tutta la nostra gratitudine¹⁹. Maggiori sono i meriti che in questo senso ha il suo discepolo e ammiratore Giordano di Sassonia, il quale, «per amore della verità», non accetta la tesi del suo maestro, secondo la quale S. Agostino fondò l'Ordine e fece vita eremitica in Italia per tre anni. «Ciò - scrive Giordano - è insostenibile, perché tra il battesimo di Agostino e la morte di sua madre non passò nemmeno un anno completo, ma appena otto mesi... Fu, infatti, battezzato nel tempo pasquale, a trentatré anni e sua madre morì il tredici novembre dello stesso anno». Dopo il battesimo si trattenne per un [Pag. 49] po' di tempo a Milano «frequentando la chiesa e, di ritorno in Africa, visitò i fratelli eremiti di Toscana e di Centocelle; ma di passaggio, quindi, secondo questa deduzione, non poté trattenersi con loro per molto tempo» (Vfr 1,7). Cominciò la sua vita monastica a Tagaste «nella casa, avuta in eredità - *apud agros proprios* - e la perfezionò ad Ippona». Quindi «il vescovo Valerio, venendo a sapere che Agostino, ordinato sacerdote, desiderava continuare a vivere da monaco, gli diede un orto vicino alla città per edificare un monastero, nel quale avrebbe potuto vivere secondo il suo ideale di vita con altri fratelli, senza lasciar per questo di attendere al bene dei fedeli... Ed è evidente che diede la Regola ai fratelli e non ai canonici, perché, prima di essere vescovo, non poté dar leggi ai canonici che non erano suoi sudditi» (Vfr I,13, II,14). Giordano è d'accordo con Enrico nel difendere il titolo di «eremiti agostiniani» e quindi riprova il comportamento di alcuni confratelli, conosciuti all'Università di Parigi, «i quali - scrive - avvertirono il bidello che nelle sue proclamazioni scolastiche sopprimesse la parola *eremiti*: vergognandosi quei tali della generosa radice dalla quale provenivano, che in verità non è un appellativo di disonore, ma di grande onore e prestigio» (Vfr 1,17). Allo stesso modo i due cronisti tedeschi affermano la continuità dell'Ordine dal 430 fino all'inizio del secolo XIII; «ma in che maniera - confessa Giordano - siano vissuti e che cosa abbiano fatto i nostri fratelli in quel lungo lasso di tempo, cioè dalla dispersione in Africa fino ai giorni del suddetto papa Innocenzo, non ho potuto trovarlo in alcuna scrittura autentica. Per questo non ho potuto scrivere nulla di quel periodo; una cosa però è certa: [Pag. 50] che quella benedetta schiera di seguaci di S. Agostino non si estinse mai del tutto, ma continuò in alcuni fratelli che vissero in santa semplicità fino all'anno del Signore 1215, quando si celebrò il Concilio Laterano sotto il suddetto signor papa Innocenzo III» (Vfr 1,14). Anche fr. Giordano pagò il suo tributo alle leggende, servendosi abbondantemente - e per la prima volta tra i nostri autori - degli apocrifi «*Sermones ad fratres in*

¹⁹ Si veda nelle abbreviazioni *Friemar* e *Vfr*; inoltre, R. ARBESMANN in *Traditio* 18 (1962) 319-55.

eremo²⁰», ma dimostrò allo stesso tempo una grande conoscenza delle opere di S. Agostino e diede prova di equilibrio nel suo commento alla Regola, particolarmente nella questione sulla povertà degli Ordini mendicanti, come vedremo nel capitolo quarto di questo libro. Cosciente di non poter dimostrare la continuità dell'Ordine, il nostro autore ricordava che S. Agostino prima aveva abbracciato con i suoi discepoli la vita eremitica, poi con loro aveva svolto attività pastorale. «Per questo – conclude - la santa madre Chiesa, tenendo conto del primitivo ordinamento istituzionale dell'Ordine, ha chiamato nelle città i frati eremiti di S. Agostino, come si vedrà più avanti. In questo modo [Pag. 51] la pratica di quella doppia attività si potrà continuare ancora nell'Ordine, affinché ogni devoto religioso conduca vita eremitica nella propria cella; e quel che Dio si degna di comunicargli quando prega, o legge o medita o contempla, anche lui lo comunichi agli altri operando e insegnando, cioè con l'esempio o con la parola... Così infatti fece il nostro beatissimo padre Agostino, che deve essere il modello e la regola di ogni nostra attività» (Vfr I,11). Non si può negare che il cronista espone bene l'esempio del Santo, che seppe equilibrare il suo amore alla vita contemplativa con la disponibilità a servire la Chiesa; ma Giordano avrebbe senza dubbio proposto con più entusiasmo quell'esempio ai suoi confratelli, se avesse conosciuto nella sua forma genuina il testo col quale S. Possidio riferisce la fondazione del primo monastero di Ippona, che fu un vero seminario di sacerdoti e di vescovi per la Chiesa africana. I membri di quella comunità erano originariamente tutti laici o semplici monaci. Dice, infatti, Possidio - cap. 5 - che «ordinato sacerdote, Agostino istituì un monastero accanto alla Chiesa», spiegando in seguito chi erano quelli che vi dimoravano. Ma nel medioevo qualche ignoto interpolatore dovette cambiare quella fondazione in un monastero di chierici, scrivendo «monasterium clericorum instituit». L'interpolazione fu poi inserita in una antifona alle Lodi dell'Ufficio, che nel giorno di S. Agostino recitavano i canonici regolari, dai quali i nostri confratelli di questo primo secolo ricevettero tale ufficio (AAug XIV,82). Riconosciuta l'interpolazione, gli agostiniani, alla fine del secolo seguente, la sostituirono con un'altra, che deformava anch'essa il senso letterale [Pag. 52] di Possidio, non tuttavia il suo spirito, e lessero: «Monasterium monachorum instituit». E fecero lo stesso cambio nell'inno «Magne Pater Augustine» scrivendo: «Tu de vita monachorum sanctam scribis regulam». Se fu ingannato Giordano, che aveva studiato per più di trent'anni il monachesimo di S. Agostino, non c'è da meravigliarsi che incorressero nella medesima ingenuità i confratelli che parlarono di quel monachesimo solo di passaggio, in qualcuno dei loro discorsi²¹. Riassumendo, alla domanda: perché agostiniani? si deve rispondere che i nostri confratelli del primo secolo si appropriarono di questo nome perché erano unanimemente e profondamente convinti della loro origine agostiniana. Tale convinzione fu chiaramente manifesta nei capitoli e nei priori generali, che moltiplicarono [Pag. 53] le feste di S. Agostino e diedero il suo nome a molti conventi e chiese; ebbero la stessa convinzione i nostri dottori scolastici, specialmente nel campo teologico, nel quale, nonostante la universalità del magistero del Dottore della grazia, giunsero a formare una propria scuola con

²⁰ Vfr P. XXIV-XXIX; F. CAVALLERA, *DS* I,1130s. Scartati già come apocrifi da Erasmo e dagli editori posteriori delle opere di S. Agostino, l'agostiniano Christian Lupus diede il colpo di grazia a tali «Sermones» - nel 1651 - con la sua *Quaestio quodlibetica de origine eremitarum, clericorum ac sanctimonialium sancti Augustini decisa ex ipso sancto Augustino aliisque sanctis Patribus ei coaevis*, in: CH. LUPI, *Opera*, XII, Venezia 1729, 1-78, specialmente 66-78.

²¹ «Monasterium clericorum instituit», diceva prima del 1308 GIACOMO DA VITERBO: *Bibl. Vaticana*, Arch. s. Petri, ms D 213, col. 385; lo stesso diceva ALBERTO DA PADOVA alcuni anni dopo: *In evangelia totius anni dominicalia inque evangelia sanctorum utilissimae conciones*, Torino 1529, fol. 270; così anche ENRICO DA FRIEMAR, *AugL* 1956, 106, e altri dopo. Si vedano le note del p. HÜMPFNER in *Vfr* 463-464. Importante - diceva nel 1334 Hermann von Schildesche - non è sapere a chi S. Agostino indirizzò la sua Regola, bensì chi sono coloro che meglio la osservano: «certius estimo, quod illi de ipsius regulae principatu dignius gloriantur, qui contenta in regula dignius et ferventius exsequuntur»: A. ZUMKELLER, *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche*, Würzburg 1959, 125.

innegabili note distintive nel cosiddetto «agostinismo politico» e nella antropologia teologica; e a questa stessa convinzione sono dovute le seguenti opere: le «*Epitome librorum sancti Augustini de civitate Dei*» composto da Alessandro da Sant'Elpidio prima del 1317; il «*Milleloquium veritatis*» cominciato da Agostino da Ancona e portato a termine da Bartolomeo da Urbino, e vari saggi con tendenza spirituale e storica, tra i quali si distinguono -nonostante le loro leggende- quelli di Enrico da Friemar e di Giordano di Sassonia²².

CAPITOLO I

CONGREGAZIONI PRESENTI

NELLA GRANDE UNIONE DEL 1256

FONTI

[Pag. 54] *Bullarium Romanum* III, Torino 1858, 566-570, 635-636; EMPOLI 1-20, 164-185; LUIJK 27-130. Altre in *Vfr* 447-455 e KUNZELMANN I,12-37.

BIBLIOGRAFIA

§ 1-5: T. DE HERRERA, *Responsio pacifica ad «Apologeticum» de praetense monachatu agustiniano sancti Francisci*, Bologna 1635, 183-333; TORELLI IV, 517-590; F. ROTH, *Cardinal Richard Annibaldi, first Protector of the Augustinian Order*, Lovanio 1954 e in *AugL* 1952-1954; U. MARIANI, *Gli agostiniani e la grande unione*, Roma 1957; K. ELM, «Italianische Eremitengemeinschaften des 12 und 13 Jahrhunderts», in *L'eremitismo in occidente nei sec. XI e XII*, Milano 1965, 491-559, citato: *Eremitismo*; B. RANO in *DIP* 1,378-92. [Pag. 55]

§ 1: K. ELM, *Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens*, Colonia 1962; ID., *Die Bulle «Ea quae iudicio» Clemens' IV*, *AugL* 1964-1966; P. BAILLY, *Guillelmites*, *DS* 6, Parigi 1967, 1267-75; DE MEIJER-SCHRAMA n. 169-177; L. NOVELLI in *DIP* 4,1479-1481.

§ 2: M. BARSOTTI, *La coronatione della miracolosissima immagine di Maria Vergine detta del Sacco nella chiesa di sant'Agostino di Lucca*, Lucca 1963; K. ELM, *Eremitismo*, 535-49; B. VAN LUIJK, *Gli eremiti neri nel Dugento*, Pisa 1968; K. ELM in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 50 (1971) 58-79; B. HACKETT, *AAug* XL, 17-45.

§ 3: Per quanto riguarda Giovanni Bono è fondamentale il suo processo di canonizzazione, in *ActaSS* Oct. IX, Parigi-Roma 1869, 771-886, con il commento dell'editore E. CARPENTIER, 693-746; FEDERICO MANTOVANO, *Leggenda del beato Zannebono da Mantova*, ed. L. PESCASIO, Mantova 1971; B. RANO, *Fray Juan Bueno fundador de la orden de ermitaños*, *AHA* 56 (1962) 157-202; ID., *DIP* 3, 1161-65; ELM, *Eremitismo*, 503-528.

§ 4: C. PIERUCCI, *Carte agostiniane (1249-1291) tra le carte di Fonte Avellana*, *AAug* XXXVI,

²² Contro l'opinione comune, che dava come autori del citato «Milleloquium» fr. Agostino da Ancona e Bartolomeo da Urbino, vedasi ora, in favore del secondo, R. ARBESMANN, *PARADOSIS* (in lettere greche): *Studies in Memory of Edwin A. Quain*, New York 1976, 169-187.

205-245; ELM, *Eremitismo*, 497-503; B. RANO, *DIP* 1,1566-1569; T. ZAZZERI, «Santo Stefano in Padule di Fano», in *Notiziario di informazione sui problemi cittadini*, Fano 1977, 7-50.

§ 5: JUAN MARQUEZ, *Origen de los frayles ermitaños de la Orden de san Agustín*, Salamanca 1618, vers. ital. Tortona 1620, cap. 16; K. ELM, *DIP* 3,1166-67; G. M. GIACOMOZZI in *Studi storici dell'Ordine dei servi di Maria* 8 (1958) 3-60; R. W. EMERY, *The Friars in Medieval France. A Catalogue of French Mendicant Convents 1200-1555*, New York-London 1962; K. ELM, «Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provençalischen Sackbrüder in [Pag. 56] Deutschland und den Niederlanden», in *Francia Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte* 1 (1973) 257-324.

Il 9 aprile del 1256 il papa Alessandro IV con la bolla «Licet Ecclesiae catholicae» sancì l'unione di cinque congregazioni eremitiche, «alcune delle quali - diceva il Papa - si chiamano dell'Ordine di S. Guglielmo, altre dell'Ordine di S. Agostino, altre di Fr. Giovanni Bono, altre di Favale e altre, infine di Brettino». (*AugL* 1956,11). Tale unione, dovuta al fatto che il Pontefice le aveva convocate nel luglio del 1255, dava vita e nuova forma a una famiglia religiosa che, quantunque non si dica espressamente nella bolla avrebbe dovuto organizzarsi e svolgere la stessa attività apostolica, come i due primi Ordini mendicanti, il domenicano e il francescano, e si sarebbe chiamato «Ordine dei frati eremiti di S. Agostino». Questa unione, realizzata nel convento romano di S. Maria del Popolo, nei marzo del 1256, era una conseguenza del programma di riforma iniziato nel 1215 dal papa Innocenzo III e portato a termine dai suoi successori nella prima parte di quel secolo. Con tale programma si cercava di estinguere quei gruppi di predicatori, che agivano indipendentemente dalla Chiesa e a volte contro di essa, di porre fine alla confusione introdotta nella pratica della vita religiosa, di promuovere la riforma e di organizzare meglio la sua attività pastorale. Quel programma quindi non mirava soltanto a sopprimere abusi, ma anche a conservare unito quanto di buono veniva proclamato dai nuovi predicatori ed eremiti: la vita comune, la povertà evangelica e l'apostolato, con un più vigilante intervento [Pag. 57] da parte della suprema autorità della Chiesa. Il programma di Innocenzo III, proposto nei capitoli 12 e 13 del Concilio Laterano IV, ebbe la sua migliore realizzazione nelle comunità fondate da S. Francesco d'Assisi e da S. Domenico di Guzman; e non sembra temerario affermare che ad esse mirava Alessandro IV, quando nell'aprile del 1256 metteva insieme sotto il patrocinio di S. Agostino le citate congregazioni eremitiche, giacché quel Pontefice nell'ottobre dello stesso anno fece grandi elogi dei discepoli di S. Domenico e di S. Francesco, «per il loro zelo nel procurare con ardore la salvezza delle anime, nel promuovere gli studi sacri e nel cooperare al maggior bene spirituale della Chiesa¹». Era questo certamente quel che si aspettava il Papa dalle congregazioni unite sotto il nome del Vescovo di Ippona: che da molte piccole falangi - come si legge nella bolla citata - possa sorgere un esercito più forte, capace di respingere gli attacchi della malvagità spirituale: «*ad hostiles spiritualis nequitiae impetus conterendos*». Per sapere come si fece tale unione, le difficoltà che ne impedirono la completa realizzazione e la parte che ebbero le congregazioni unite nella rapida diffusione dell'Ordine, è necessario compendiare qui le origini e lo sviluppo di ciascuna di esse. Trattando dei cardinali protettori dell'Ordine diremo qualcosa del cardinale Riccardo Annibaldi, nipote di Alessandro IV e principale promotore della «grande unione».

¹ DENZINGER-SCHÖNETZER, *Enchiridion* n. 842; *DTC* 14, 759-761.

§ 1. I guglielmiti

[Pag. 58] La prima congregazione eremitica, di cui parla la bolla «Licet Ecclesiae», ebbe origine verso il 1158, vicino al sepolcro di San Guglielmo di Malavalle, ad opera dei suoi discepoli. Poco si conosce di questo santo eremita; è certo però che era nato in Francia, che andò pellegrinando come penitente verso molti santuari e, che, al ritorno da un pellegrinaggio in Terra Santa, trovò in Toscana un luogo solitario, nel quale poter terminare i suoi giorni in luogo appartato e in dura penitenza. Scelse la solitudine di Malavalle, vicino a Castiglione della Pescaia nella provincia di Grosseto, dove passò i suoi ultimi anni nella preghiera, nel silenzio, nel digiuno e nelle penitenze fino al 1157, quando passò a miglior vita. Non fondò un Ordine religioso, né scrisse una Regola; ma ben presto si ebbero l'uno e l'altra per merito di colui che si autodefinisce il «suo servo» Alberto, che lo ebbe in cura negli ultimi mesi e compose quelle che presto si intitolarono «Consuetudines» e «Regula sancti Guillelmi». Il suo sepolcro fu presto mèta di molti devoti pellegrini provenienti dalla Toscana, dal Lazio e dall'Umbria, alcuni dei quali restavano a Malavalle per imitare la vita eremitica e penitente di colui, che veneravano come santo protettore. Il suo culto crebbe fino ad essere approvato dal papa Alessandro III tra il 1174 e il 1181, ed ebbe nuovo impulso quando fu confermato da Innocenzo III nel 1202. Con la devozione al santo eremita aumentarono le fondazioni dei suoi discepoli, che si estesero prima in Toscana, poi nel Lazio e nella Marca di Ancona, valicando le Alpi con il nome di «Ordine di S. Guglielmo» nel 1244. [Pag. 59] Quando undici anni dopo furono chiamati a far parte dell'Ordine agostiniano, avevano già vari conventi nel nord della Francia, nell'attuale Belgio, nella Boemia e nell'Ungheria. Non aveva fatto invece alcun progresso la sua legislazione, che anche dopo il 1215, continuava ad essere quella primitiva, di rigoroso ascetismo in ogni comunità, ma senza la celebrazione di capitoli e senza la centralizzazione del governo di tutte le case sotto un solo superiore generale, come invece cominciarono ad osservare i nuovi Ordini religiosi dopo il Concilio Laterano IV. Da qui l'intervento dei Papi sul modo di vivere e di governarsi dei guglielmiti. Fin dal 1237 Gregorio IX mitigò il rigore delle loro leggi, obbligandoli ad adottare la Regola di S. Benedetto e le «consuetudini» dei cistercensi; ma, per quel che riguarda la sua ultima parte, la disposizione non fu a lungo mantenuta come lo provano le modifiche della legislazione guglielmita fatte durante il pontificato di Innocenzo IV. Questo papa si mostrò benevolo verso di loro, concesse loro molti privilegi e volle che alternassero il ritiro della vita eremitica con l'apostolato. Per questo motivo ci furono dei dissensi tra i membri dell'Ordine, come ci furono anche, per mancanza di unità di governo, tra la casa madre e le altre case d'Italia e di fuori. In una bolla del 1250 Innocenzo IV deplorava il comportamento di alcuni guglielmiti di Germania, «che vivono a loro arbitrio, fuori della disciplina dell'Ordine e attirando su di esso il vilipendio, l'infamia e lo scandalo²». Un'altra bolla del 1251 sembra indicare [Pag. 60] che già non dipendevano più dalla casa di Malavalle le sue filiali della diocesi di Pesaro, ed è sicuro infine che qualche fondazione, delle più vicine alla stessa casa centrale, era già stata incorporata alla congregazione degli eremiti agostiniani di Toscana. Non è strano, quindi, che i discepoli di S. Guglielmo fossero inclusi nel progetto unionista del cardinale Riccardo Annibaldi, «correttore e provveditore» dei suddetti agostiniani di Toscana fin dal 1243. Senza difficoltà, quindi, nonostante avessero inviato i loro delegati - due per ogni comunità - al capitolo romano della grande unione e ne avessero accettato le decisioni, i guglielmiti in seguito chiesero al Papa che li dispensasse da quanto, per mezzo dei loro delegati, avevano promesso in tale capitolo e permettessero loro di continuare ed adottare il loro antico genere di vita. Il Pontefice consentì alle loro richieste e con la bolla «Ne per vagos» del 10 luglio 1256 diede facoltà al priore generale e ai

² K. ELM, *Beiträge*, cit. 109; ID., in *AugL* 16 (1966) 126, 142-145.

priori locali delle comunità guglielmiti di scomunicare gli eremiti professi del loro Ordine che passassero ad altro Ordine meno rigoroso. Lo stesso Alessandro IV con la bolla «Licet olim», del 22 agosto di detto anno, riconobbe la loro piena indipendenza obbligandoli a continuare nella osservanza della Regola di S. Benedetto e «nell'istituto dell'Ordine dei frati eremiti di S. Guglielmo». A questa bolla e ad altre del medesimo tenore degli anni 1261-1264 si deve il fatto - per quanto si riferisce ai gugliemiti - che la «Licet Ecclesiae» non raggiunse lo scopo, almeno in Francia, in Italia e nell'attuale Belgio, dove, dopo il 1256, si ebbe l'annessione all'Ordine agostiniano di appena due o tre dei loro conventi. Al contrario, poiché sembra che non vi fossero conosciute [Pag. 61] né la «Licet olim» né le altre bolle simili, la bolla dell'unione ebbe il suo quasi pieno vigore in Ungheria e in Germania, dove il primo superiore degli agostiniani il senese Guido da Staggia, incorporò al proprio Ordine tutte le fondazioni guglielmiti, che si trovavano nei paesi sotto la sua giurisdizione. Il suo procedimento autoritario diede motivo a proteste e litigi, che si prolungarono per più di dieci anni, giacché ebbero fine solo il 30 agosto del 1266. In questa data Clemente IV confermò, con la bolla «Ea quae iudicio», l'accordo proposto nella sua curia di Viterbo dai cardinali Giacomo Savelli, Stefano Vancsa e Riccardo Annibaldi. Il primo -per volontà del Papa- fungeva nella causa da «uditore»; Vancsa, di nazione ungherese e protettore dei guglielmiti, fungeva da «arbitro e amichevole conciliatore» della controversia, componendo l'accordo con il protettore degli agostiniani: «de consensu et voluntate domini Richardi» (*AugL* 1965,62). La sentenza, confermata con la suddetta bolla, disponeva che tutti i conventi dell'Ordine di S. Guglielmo, che si trovavano fuori della Germania e dell'Ungheria, fossero restituiti ai loro primi possessori; eccettuati però tre della Germania, tutti gli altri conventi di questa nazione e dell'Ungheria con qualcuno della Boemia - dovevano passare agli agostiniani. I religiosi che si trovavano nei conventi, che dovevano essere restituiti ai guglielmiti, e quelli che negli stessi conventi, dopo la loro incorporazione avevano fatto professione secondo la Regola agostiniana, avrebbero dovuto dichiarare, dentro un mese, a quale dei due Ordini desideravano appartenere. Il compromesso fu accettato a Viterbo dal summenzionato Guido da Staggia, superiore dell'Ordine agostiniano [Pag. 62] fin dal 1265 e da Guglielmo e Giovanni Linse, generale il primo e procuratore il secondo dell'Ordine di S. Guglielmo. Sia all'una che all'altra parte erano comminate pene canoniche e forti ammende per evitare che risorgesse la controversia. La sentenza favorì senza dubbio gli agostiniani, che in virtù di essa videro crescere il numero dei loro conventi nell'Europa centrale e in Ungheria, ma tale favore non fu dovuto a intrighi di politici e di giuristi, bensì alla preferenza, che la curia romana mostrava agli Ordini mendicanti, dedicati alla cura delle anime e alle altre forme di apostolato, nei confronti dei seguaci dell'eremitismo, quali preferivano essere, almeno in larga maggioranza, i guglielmiti. Costoro desideravano conservare ancora la loro tradizione di possedere in comune, senza obbligarsi alla povertà assoluta e alla mendicizia, cui aspiravano gli agostiniani insieme con i nuovi Ordini. Malgrado l'insuccesso della completa unione di questo primo gruppo e le contese che ne conseguirono, gli agostiniani considerarono S. Guglielmo da Malavalle come membro del proprio Ordine, giacché il suo nome è tra i pochi santi che figurano nei loro calendari e nei libri liturgici del medioevo. Dal 1290 fino all'ultima riforma liturgica la sua memoria si celebrava il 10 febbraio (*AAug* V,77); adesso lo veneriamo - insieme con il beato Giovanni Bono - il 16 ottobre.

§ 2. *Gli eremiti dell'Ordine di S. Agostino di Toscana*

Questa zona d'Italia era una delle regioni d'Europa [Pag. 63] dove maggiormente si era diffuso il

movimento eremitico dei secoli XI e XII. In diverse province di questa terra vivevano non pochi anacoreti e piccoli gruppi di eremiti, con nessuna o quasi nessuna dipendenza tra gli uni e gli altri. Erano i rappresentanti della vita religiosa che il Concilio Laterano IV volle meglio organizzare, disponendo che vivessero in comunità, che celebrassero capitoli elettivi, che tutte le comunità obbedissero a un superiore maggiore e che adottassero una delle Regole approvate dalla Chiesa. I toscani che chiesero la Regola agostiniana si possono dividere in due gruppi: uno, nelle province di Lucca e di Pisa, e l'altro nella provincia di Siena e nelle altre che con essa confinavano. Al primo gruppo appartenevano gli eremi di S. Maria della Spelonca, S. Giacomo di Cella, S. Maria Maddalena di Vallebuona, S. Maria di Monteforte, S. Maria Maddalena di Carfagnana, S. Giorgio e S. Galgano di Vallebuona, S. Maria di Brancoli, S. Maria di Compito, S. Michele di Buti, S. Salvatore di Cascina e S. Maria di Lupocavo. I principali eremi del gruppo senese erano S. Salvatore di Lecceto, S. Leonardo al Lago, S. Antonio dell'Ardinghesca, S. Maria di Montespescchio, Catasta, Rosia, Santa Fiera e Monticiano-Camerata. Nel 1223 quattro case del territorio di Lucca e Pisa sono già unite sotto un solo superiore; nel 1231 fecero lo stesso due eremi della provincia di Siena, e si deve credere che questa innovazione continuasse nei dodici anni che seguirono. Gli eremiti del primo gruppo estesero le loro fondazioni in Liguria, Romagna e Veneto; quelli del secondo gruppo giunsero ben presto nel Lazio con il convento di Monte Cimino, nella provincia di Roma con [Pag. 64] il convento di Centocelle, e nel 1250 ricevettero dal Papa il convento di S. Maria del Popolo nella Città eterna (AAug. IX, 71-75). Ma molti eremi dell'uno e dell'altro gruppo di Toscana non furono agostiniani sin dalle proprie origini, bensì dal 16 dicembre del 1243, data delle bolle «Incumbit nobis» e «Praesentium vobis», con le quali Innocenzo IV li riunì tutti in una sola Congregazione. A richiesta di molti superiori, diede loro «la Regola e l'Ordine di S. Agostino, secondo cui dovete professare e vivere nel futuro», come si dice nella prima bolla. In essa il Papa aggiungeva: «Con una elezione canonica vi provvederemo di un priore generale idoneo, al quale presterete l'obbedienza e il dovuto rispetto. E se in qualcosa troverete qualche difficoltà, dovete ricorrere» al cardinale Riccardo Annibaldi «che deputiamo come vostro correttore e provveditore». Nella seconda bolla il Pontefice ordinava loro che, alla data determinata dal medesimo Cardinale «ciascuna delle vostre case dovrà inviare uno o due membri presso la Sede apostolica per trattare della riforma del vostro Ordine e per accogliere le nostre disposizioni³». I destinatari della bolla fecero ambedue le cose nel capitolo celebrato a Roma nel marzo del 1244, sotto la presidenza di Annibaldi, dove questi e i capitolari ebbero come assistenti due abati cistercensi, in conformità a quanto prescriveva il capitolo 12 delle costituzioni [Pag. 65] del Concilio Laterano IV. Delle «molte costituzioni» che secondo un documento del 1259, si fecero in tale capitolo «per consiglio di quegli abati» - che furono quello di Fossanova e quello dell'attuale Faleria di Viterbo - diremo qualcosa quando tratteremo delle prime leggi dell'Ordine (Vfr 449). Innocenzo IV continuò a dispensare favori ai nostri eremiti: il 23 marzo del 1244 diede loro facoltà di predicare e confessare, con il permesso dei Vescovi e dei parroci dei territori in cui l'avessero fatto; il 28 dello stesso mese confermò la sentenza del cardinale Annibaldi, che li aveva dichiarati liberi dalla Regola benedettina e da qualunque altra, per il fatto che già professavano quella agostiniana, e tre giorni dopo il Pontefice accolse un'altra supplica dei nostri religiosi, che desideravano recitare l'Ufficio divino «secondo la consuetudine della Chiesa Romana». Seguirono in breve tempo altre bolle particolari o in favore di una sola comunità, e il 26 aprile dello stesso anno inviò a tutta la Congregazione la bolla intitolata «Religiosam vitam eligentibus» comune a tutti i nuovi Ordini e di importanza storica per le molte esenzioni che contiene. In essa il Papa

³ «...super reformatione ordinis vestri nostri beneplacitis parituros». B. VAN LUIJK, *Bullarium*, p. 33; TORELLI, IV, 378.

proibiva «ad ogni vescovo e a qualunque altra persona» di portare a giudizio i favoriti, di entrare nelle loro case, di impedire la libera elezione dei loro superiori, di esigere da loro cosa alcuna - «sotto pretesto di consuetudine o di altro - per la consacrazione delle chiese e degli altari, per i santi Olii o altro Sacramento della Chiesa, giacché tutto questo i Vescovi diocesani ve lo devono prestare gratuitamente». In virtù della stessa bolla i nostri eremiti potevano conservare le loro proprietà senza obbligo di tributi, ricevere nell'Ordine quanti [Pag. 66] avrebbero chiesto di entrare in esso, fossero chierici o laici, assolverli dalle censure nelle quali avranno potuto incorrere, impedire fondazioni di oratori o di cappelle nei confini della propria parrocchia «senza il consenso del Vescovo diocesano e vostro» e dare sepoltura nelle loro chiese ai fedeli che lo avessero chiesto nelle loro ultime volontà «salva sempre la giustizia verso quelle chiese dalle quali si sono ricevute le salme»: cioè, quella che nel diritto di allora era chiamata «la quarta parte funeraria» dovuta alla parrocchia del defunto. La concessione di questi e di altri privilegi dimostra che le notizie ricevute dalla curia pontificia sui nostri eremiti di Toscana erano sempre più favorevoli, sia per la loro vita regolare che per il loro impegno nell'apostolato, e certamente imitavano l'esempio dei francescani e dei domenicani, dato che ad essi venivano concesse le stesse esenzioni che a quelli. A tali esenzioni corrispondevano la stima goduta e lo sviluppo raggiunto dai nostri agostiniani che, come già si è detto, fondarono case in altre regioni d'Italia e probabilmente fuori. Innocenzo IV si riferiva per lo meno a quelle d'Italia nella bolla «Ut eo liberius» del 25 settembre del 1245, nella quale manifestava il suo «sincero affetto per la diffusione del vostro Ordine» estendendo «gli stessi privilegi e le stesse indulgenze, le libertà e le esenzioni, concesse in perpetuo ai vostri frati di Toscana, a tutti gli altri membri dello stesso Ordine, dovunque si trovino: “*ubilibet constitutos*”». E' certo che nel 1253 si trovavano già in altre regioni d'Europa giacché lo stesso Papa il 31 maggio rese partecipi i nostri frati «delle regioni ultramontane» degli stessi favori [Pag. 67] contenuti nella succitata bolla «Religiosam vitam eligentibus». A proposito di questi documenti Elm scrive: «Tale diffusione, che per la sua rapidità e consistenza suscita meraviglia, è una chiara prova che l'unione del 1244 non fu una aggregazione di comunità di languida vita spirituale, bensì di forze che unite e guidate da una direzione chiaroveggente, potevano dimostrare la loro efficace vitalità⁴». Ciò nonostante, non si può essere certi che sia stato per questo, né perché le sue comunità fossero in maggior numero, che il suo nome sia rimasto, senza limiti geografici, dopo la «grande unione» del 1256, bensì per la somiglianza di questa con la «piccola unione» del 1244, e soprattutto perché gli eremiti toscani già si chiamavano «dell'Ordine di S. Agostino», autore della Regola comune ad essi e agli altri che accettarono l'unione.

§ 3. Gli eremiti di fr. Giovanni Bono

A differenza delle precedenti, che non ebbero origine ad opera di un solo uomo, gli eremiti citati al [Pag. 68] terzo posto nella bolla «Licet Ecclesiae» costituiscono il gruppo meglio conosciuto e, tra i cinque presenti nell'unione del 1256, uno dei due gruppi di vita più uniforme. Questo si deve alla personalità del suo fondatore, Giovanni Bono o Buono, e al suo processo di beatificazione, istruito per ordine di Innocenzo IV a Mantova e a Cesena dal 1251 al 1254, cioè nei primi cinque anni che

⁴ ELM, *Eremitismo* 549. Le bolle citate in EMPOLI. L'altra del 5 luglio 1255, nella quale Innocenzo IV ordinava «al priore generale dei frati eremitani dell'Ordine di S. Agostino in Francia e in Inghilterra» di riformare le proprie comunità di ambedue i regni, in VAN LUIJK, p. 104. Tali comunità dovevano probabilmente la loro origine agli agostiniani di Toscana.

seguirono la morte del servo di Dio. Questo processo, che per il suo valore storico suscitò l'ammirazione del bollandista Carpentier⁵ non è solo il principale documento della vita del nostro eremita, ma anche uno dei migliori per conoscere le origini della sua Congregazione e la storia agostiniana dal 1230 al 1270, perché molti dei 232 testimoni, che fecero le loro dichiarazioni davanti ai giudici del processo, erano discepoli del penitente di Butriolo, e parecchi di loro conservarono vivo il ricordo nella seconda metà dello stesso secolo. Giovanni Bono nacque a Mantova verso il 1168. Orfano di padre, a circa 16 anni lasciò sua madre e girovagò come attore comico per le varie regioni d'Italia; ma trovandosi gravemente infermo verso il 1209 propose di mutare vita e fare penitenza dei suoi peccati, se Dio gli dava tempo per farlo. Ricuperata la salute, cominciò ad adempiere la sua promessa, vivendo prima come solitario, vicino a Bertinoro, e dal [Pag. 69] 1210 - o poco dopo - fino al 1249 in altro luogo più appartato, chiamato Butriolo o Butrio a pochi chilometri ad occidente di Cesena. Qui ebbe subito dei seguaci, che costruirono la prima casa della futura Congregazione, ma lui continuò a vivere nel suo eremo. Consta che vi tenesse un crocifisso, un'immagine della Vergine, una pila per l'acqua benedetta e una tavola, sulla quale dormiva vestito. I cardi e i rovi dei giorni di maggior penitenza venivano sostituiti, quando era ammalato, con un po' di paglia e due mantelli, uno sopra la tavola e l'altro per coprirsi. Accanto al suo eremo fu presto edificata la chiesa di S. Maria di Butriolo, dove andava tutti i giorni per ascoltare la Messa, comunicandosi nelle domeniche e nei giorni di festa, con grande devozione e a volte con lagrime. Queste cose le sappiamo dai testimoni del suo processo, alcuni dei quali erano vissuti con lui per circa trent'anni. Gli stessi testimoni completano la fisionomia spirituale dell'eremita, quando assicurano, che si confessava frequentemente, che era umile, benigno e caritatevole, e che esortava tutti coloro che venivano ad ascoltarlo al rispetto dovute ai sacerdoti, anche se fossero indegni, all'obbedienza al proprio vescovo e specialmente al Papa «vicario di Dio e successore di S. Pietro». E detestava pubblicamente i catari e i patarini, tutti gli eretici e gli scomunicati, dicendo che erano figli di perdizione e che non potevano salvarsi fino a che non ritornassero all'obbedienza della Chiesa Romana. Con libertà evangelica e con gli stessi termini rimproverò certi ministri dell'imperatore Federico II, che, mossi dalla fama di santità del nostro eremita, erano arrivati al suo tugurio: «Voi e il vostro signore - disse loro - siete scomunicati, [Pag. 70] siete maledetti e figli di perdizione e non potete salvarvi, se non ritornate in seno alla Chiesa e non vi sottomettete al Papa⁶». Da quando cominciò ad avere seguaci, cominciarono anche le visite delle persone che venivano a vederlo. Prima dalla vicina Cesena, poi dalle città e regioni più lontane: dalla Romagna, dall'Emilia, dalla Lombardia e dalla Marca Trevigiana. Venivano curiosi, che desideravano vedere l'ormai famoso penitente, e venivano persone di buona volontà, attratte dall'efficacia delle sue conversazioni spirituali. Vari testimoni dicono, che quei discorsi erano delle «prediche», con le quali fr. Giovanni esortava il suo uditorio a compiere l'essenziale della vita cristiana: servire Dio, evitare il peccato e terminare la vita con una santa morte. Chiamato a deporre nel processo anche il Vescovo di Cesena, Manzino, disse: «che aveva visto frequentemente quel frate, che avevano conversato insieme molte volte e che perciò poteva assicurare, che era un uomo giusto e santo e pieno dello spirito di Dio» (*Acta*, 814). Questo spiega il frutto dei suoi discorsi con persone di ogni ceto, sebbene fr. Giovanni, oltre ad essere laico, fosse un analfabeta, come consta da vari punti del suo processo. Si limitava ad ascoltare Messa e l'Ufficio divino, quando i suoi discepoli chierici lo recitavano in chiesa, e sfogava a parte il suo [Pag. 71] fervore con il Padre

⁵ «Vehementer erro, si hactenus unus processus canonizationis lucem viderit qui simul tam copiosus sit et antiquus». *ActaSS* Oct. IX,768.

⁶ *ActaSS* cit. 815,817,834. *BiblSS* 6,629-631.

nostro, L'Ave Maria, il Credo, il Miserere e qualche altro salmo che sapeva a memoria. Il suo patrimonio spirituale si riduceva all'educazione cristiana ricevuta nella casa paterna, ai discorsi ascoltati dopo la sua conversione e al ricordo dei testi della S. Scrittura, che ripeteva in lingua volgare nelle sue conversazioni. Ma questo piccolo capitale di dottrina si arricchì con l'esercizio delle virtù cristiane e l'intimità con Dio, che svilupparono nel nostro «saggio analfabeta» quel buon senso innato che supera ogni scienza umana, come insegna il Dottore angelico (2-2,60,1 ad 2um). Giovanni Bono diede prova di esso in vari episodi ricordati nel suo processo: nella moderazione delle questioni temporali delle sue case, nella controversia tra i suoi discepoli e quelli di S. Francesco a causa dell'abito, e quando riuscì a riappacificare Ravenna e Cervia, dopo che fu designato arbitro delle due città rivali. In quanto alle origini della sua Congregazione, il processo e le bolle pontificie, che non sono molte, e si riferiscono agli ultimi anni della vita del fondatore, offrono pochi dati certi. Dalla principale di queste bolle, la «Admonet nos» del 14 aprile del 1253, consta senza dubbio che fr. Giovanni fondò il suo primo eremo a Butriolo con il permesso del Vescovo diocesano, Ottone di Cesena; che «per la fama della sua buona vita, molti furono i convertiti che rimasero con lui; che costruirono lì una chiesa in onore della beata Vergine Maria e che, crescendo il numero per merito di tali convertiti, il suo istituto si propagò in diverse parti con la fondazione di nuove case. Ma, non avendo alcuna delle Regole approvate, alcuni religiosi fecero ricorso alla Sede apostolica, dalla quale [Pag. 72] ottennero, che fosse data loro la Regola di S. Agostino. E così, da allora cominciarono ad organizzarsi e a vivere nell'osservanza regolare⁷». Questi dati, riconosciuti dai delegati del Cardinale protettore degli stessi eremiti, Guglielmo Fieschi, e inclusi da Innocenzo IV nella detta bolla, si possono fissare approssimativamente nella seguente forma: fondazione dell'eremo di Butriolo verso il 1210, perché il beato era vissuto prima vicino Bertinoro, e secondo la dichiarazione di uno dei suoi confessori, nel 1249 aveva quasi quaranta anni di vita eremitica; la costruzione della chiesa di S. Maria può collocarsi tra il 1212 e il 1218 e l'accettazione della Regola agostiniana verso il 1226. La pace del nostro eremita fu turbata nei quindici anni seguenti dalle denunce fatte a Roma contro i suoi frati dai francescani, che si sentivano defraudati nella questua, dalla somiglianza dell'abito dei giamboniti. Il 24 marzo del 1240 Gregorio IX approvò la decisione che avevano preso fr. Giovanni e i suoi, di vestire un abito nero, di cingersi con una cintura di cuoio, di calzare le scarpe e portare in mano - quando uscivano di casa - un bastone lungo cinque piedi. Quando questa approvazione giunse a Cesena il nostro beato aveva già lasciato il governo della sua famiglia religiosa, giacché verso il 1238, quando contava ormai una settantina d'anni, volle porre in mani più forti [Pag. 73] la direzione delle sue comunità, che andavano continuamente aumentando. D'accordo con i suoi discepoli designò come successore fr. Matteo da Modena e ottenne dal Vescovo di Cesena la sua conferma (*Bull. Rom.* III, 567). Libero dal peso del governo, Giovanni Bono poté dedicarsi maggiormente negli ultimi dieci anni alla contemplazione e a prepararsi alla morte. Giunse allora al massimo la sua fama di santo e maggiore fu l'affluenza di persone desiderose di ascoltarlo, di riceverne conforto e di vedere «il suo viso illuminato e la sua lunga barba bianca⁸». Presagendo - come dice qualche testimone - l'avvicinarsi della sua ultima ora, ai primi giorni di ottobre del 1249 cominciò con alcuni discepoli il viaggio verso Mantova; giunto alla città natale si ritirò nell'eremo di «S. Agnese in Porto» dove morì il 16 dello stesso mese, dopo aver ricevuto con grande devozione gli ultimi Sacramenti. Fu sepolto nella

⁷ *Bullarium Romanum* III,566-570; EMPOLI 176-181; VAN LUIJK 79-85.

⁸ Un testimone, per esempio, nel suo processo dichiarò «quod dictus frater Ioannes Bonus semper portabat barbam magnam et albam». E assicurava «quod erat humilis, quietus et laetus, consolator maestorum..., ita quod clerici et laici, religiosi et saeculares, mares et feminae infiniti de partibus multis veniebant ad audiendum, videndum, tangendum ipsum, tamquam virum iustum et sanctum». *Acta* cit. 849-850.

chiesa di quell'eremo; nel 1251 il suo corpo fu collocato in un'urna di marmo, nella quale, cinque volte esumato tra il 1252 e il 1798, [Pag. 74] riconoscimenti verificati dalle autorità ecclesiastica lo hanno dichiarato sempre incorrotto. Il 17 giugno del 1251 Innocenzo IV comandò al Vescovo di Modena, all'amministratore della diocesi di Mantova e al priore di S. Marco di Milano^{NdR} - chiesa degli eremiti del servo di Dio - che incominciassero il processo di canonizzazione, «secondo il questionario che vi inviamo insieme con la nostra bolla» (*Acta SS Oct. IX,772*) . Ma la morte del Pontefice nel 1254, quando il processo era già terminato, impedì che il penitente di Butriolo ricevesse allora l'onore degli altari. Poi, per motivi che non si conoscono, la sua causa fu dimenticata. Passarono più di due secoli fino a quando Sisto IV nel 1483 lo dichiarò beato. I definitori del capitolo agostiniano celebrato a Roma nel 1497 stabilirono che si supplicasse il Papa «per la canonizzazione del beato Giovanni Bono» (*AAug VIII,17*), ma né tale supplica, se si fece, né quella presentata nel 1587 dal duca di Mantova, Vincenzo Gonzaga, a Sisto V ebbero effetto. Né tanto meno si realizzarono le speranze del p. Carpentier, che pubblicando il processo di fr. Giovanni Bono pensava di contribuire a collocarlo definitivamente nel numero dei santi. La sua festa si celebra a Mantova e a Cesena -con Messa e ufficio propri- il 23 ottobre; nella stessa data la celebravano gli agostiniani fino all'ultima riforma liturgica, che ha unito il suo nome a quello di S. Guglielmo di Malavalle nel giorno 16 dello stesso mese. I suoi eremiti, chiamati negli antichi testi italiani «giamboniti» o «zambonini» avevano cominciato a diffondersi fuori di Cesena nei trenta anni prima della morte del fondatore, con i conventi di Rimini, Faenza, [Pag. 75] Bologna, Modena, Reggio Emilia, Ferrara, Parma, Mantova, Cremona, Milano, Verona, Vicenza, Padova, Venezia, Treviso e altri in città minori. Sembra certo che nel 1249 le loro comunità formassero già tre province: quella della Lombardia, la transpadana e la cispadana. Non è provata l'esistenza di una quarta provincia nella Marca Trevigiana. C'è invece una certa base per pensare che i nostri eremiti avessero fondato delle case nell'Europa centrale, e probabilmente in Inghilterra e in Spagna prima del 1256. Con la diffusione si era ampliata anche l'attività dei suoi religiosi, aggiungendo, al ritiro e alla penitenza, l'esercizio del sacro ministero. La bolla «Vota devotorum» del 26 settembre del 1246, nella quale Innocenzo IV concesse ai nostri frati la facoltà di confessare e di predicare «con il permesso e l'assenso dei vescovi diocesani e dei rettori delle chiese parrocchiali», confermava certamente quanto già facevano con l'approvazione delle stesse autorità. Ma, a causa della nuova attività, sorsero i primi dissensi tra i partigiani della vita eremitica e i difensori della partecipazione al sacro ministero. E i dissensi si aggravarono dopo la morte di Giovanni Bono, a causa di altri due punti fondamentali: quello della formula di professione e quello del modo di eleggere il superiore generale. Approvando la fondazione della prima comunità, il Vescovo di Cesena aveva stabilito che tutte le comunità, che si fossero fondate in futuro, sarebbero rimaste sottomesse al superiore della prima, il quale era ipso facto priore generale. Tale disposizione non sembra che fosse contestata durante la vita del fondatore, ma nemmeno è improbabile che [Pag. 76] si andasse manifestando ormai, tra alcuni dei suoi, il desiderio di imitare in questi due punti i domenicani e i francescani, come lo andavano facendo gli altri nuovi Ordini. Per questo o per altri motivi il primo successore di Giovanni Bono, fr. Matteo da Modena, convocò i vocali delle sue province al capitolo, che doveva essere celebrato a Ferrara alla fine di ottobre del 1249. Ma appena furono conosciute le sue intenzioni di rinunciare all'incarico, il priore di Butriolo e degli altri conventi «da questa parte del Po» abbandonarono il capitolo, si riunirono nella casa madre e nominarono priore generale fr. Marco da Cesena. Quelli che rimasero a Ferrara, convinti della legittimità del loro capitolo, posero a

^{NdR} In realtà si tratta di S. Marco di Mantova. Cfr. a tal proposito M. MATTEI, *Il processo di canonizzazione di fra Giovanni Bono (1251-1253/1254) fondatore dell'Ordine degli Eremiti*, Roma 2002.

capo dell'Ordine fr. Ugo da Mantova. La conferma del primo da parte del Vescovo di Cesena e quella del secondo dal Legato pontificio in Lombardia, consumarono lo scisma, che giunse all'estremo con le scomuniche che tanto Marco quanto Ugo lanciarono contro i seguaci della parte contraria. Ma il secondo invidiò i suoi «propri nunzi» a Lione, dove si trovava Innocenzo IV, che confermò la sua nomina, derogò a un privilegio, con il quale egli stesso aveva riconosciuto la superiorità del priorato di Cesena, e approvò la nuova formula di professione che annullava la prima (*Bull. Rom.* III,567). Lo scisma continuò per più di due anni; ma gli uni e gli altri desiderosi di ristabilire l'unità, nel 1252 di comune accordo ricorsero al cardinale protettore Guglielmo Fieschi, che diede l'incarico della pacificazione al Vescovo di Padova e al francescano Simone da Milano. Questi convocarono i due generali, ne ascoltarono le ragioni, [Pag. 77] ingiunsero loro di presentare la rinuncia davanti a coloro che li avevano confermati e disposero che si celebrasse un nuovo capitolo a Bologna. Ivi i capitolari designarono quattro compromissari, promettendo di accettare come priore generale colui che essi avessero eletto. Il preferito da costoro si chiamava Lanfranco da Milano, allora priore del convento di Bologna, provinciale della Lombardia nel 1251 e socio scrittore di Ugo da Mantova durante lo scisma. Stavolta aveva influito nella sua elezione il fatto di essere stato discepolo molto caro a fr. Giovanni Bono; ma consta anche che fosse un uomo di virtù, letterato e con doti di governo: nell'unione del 1256 sarà di nuovo scelto dal cardinale Riccardo Annibaldi per definire l'impresa più ardua, di uniformare e guidare tutte le Congregazioni lungo il cammino assegnato all'Ordine agostiniano. Approvata la sua elezione nel dicembre del 1252, l'8 gennaio dell'anno successivo, per ordine di Innocenzo IV, fu confermata a Perugia dal cardinale Fieschi, che diede anche forza di legge alle altre disposizioni dello stesso capitolo di Bologna, dirette a pacificare gli animi dopo lo scisma e ad evitare che si ripettesse⁹.

§ 4. *Gli eremiti di Brettino*

Quando nel 1255 furono chiamati a far parte [Pag. 78] dell'Ordine agostiniano, gli eremiti di Brettino costituivano una Congregazione uniforme e simile a quella dei giamboniti. Era Brettino un luogo solitario situato a circa sei chilometri a nordovest di Fano. Si differenziavano però dai giamboniti perché non ebbero origine ad opera di un fondatore come Giovanni Bono, ma per comune accordo di alcuni uomini devoti, che all'inizio del secolo XIII, si riunivano in una piccola chiesa di tale luogo dedicata a S. Biagio, per pregare insieme e fare penitenza. In un eremo costruito accanto alla chiesa ebbe la sua prima casa la nuova Congregazione, che cominciò a diffondersi con altre fondazioni, nelle quali si osservava un duro ascetismo nell'estrema povertà e nella vita comune. Il 26 novembre del 1227 Gregorio IX diresse loro una bolla, assicurandoli che metteva sotto la protezione di S. Pietro e la propria «le vostre persone e il luogo dove vi siete dedicati al divino servizio». L'8 dicembre del 1228 confermò le costituzioni che si erano date e che si conoscono solo dalla bolla «*Quae omnium Conditoris*», che le compendia. Tali leggi inculcavano l'uniformità di vita, la povertà individuale e la rinuncia a possedere alcunché in comune, eccetto «l'orto e il bosco del vostro eremo»; determinavano i giorni di digiuno, che oltre a quelli prescritti dalla Chiesa, erano molti e dovevano osservarsi con rigore; davano norme sul modo di vestire e di calzare e ordinavano la propria forma di governo; il priore di Brettino era il superiore generale, che manteneva l'osservanza con l'aiuto dei suoi visitatori e con essi designava i vocali dei capitoli della Congregazione, che dovevano celebrarsi ogni anno (LUIJK 14,17,20). [Pag. 79] Ma anche questi

⁹ TORELLI, IV,476-480, e i bollari citati nella nota 7.

eremiti diedero motivo ai francescani di ricorrere a Roma per la somiglianza dell'abito. Difatti la bolla «Dudum apparuit» del 24 marzo del 1240, con la quale Gregorio IX richiamò all'ordine i giamboniti, si riferisce anche a «certi eremiti del detto Ordine di S. Agostino», che portavano l'abito simile a quello dei francescani nella Marca di Ancona e che erano senza dubbio quelli di Brettino. C'è di più: questi non si mostrarono tanto obbedienti come i discepoli del beato Giovanni Bono, ma supplicarono che si ritardasse l'esecuzione della bolla, di modo che il Papa dovette ripetere la sua ordinanza il 18 luglio dello stesso anno e insistere con altre tre bolle della seconda quindicina di agosto. Nella prima di queste il Pontefice dice che «è venuto alla nostra presenza fr. Andrea, priore generale della maggior parte degli eremiti delle Marche, con alcuni dei suoi frati e ci ha supplicato di dare loro facoltà di portare gli abiti senza cintura – *cucullas discintas* - dispensandoli dalla nostra ordinanza di portarli di color nero», dato che bastava quello che chiedevano per distinguerli dagli altri religiosi. E acconsentì alla richiesta, ma la controversia non si compose definitivamente fino al 1257. Il 24 settembre del 1243 Innocenzo IV diede facoltà ai nostri eremiti di predicare e ascoltare le confessioni dei fedeli, previo permesso dei loro vescovi e parroci, sette giorni dopo - il 1° di ottobre - concesse loro di poter seppellire nelle loro chiese i defunti, che lo avessero richiesto, salvi i diritti delle rispettive parrocchie, e con la medesima bolla ordinò loro di osservare la propria forma di governo [Pag. 80] e confermò: «tutte le libertà e le immunità, che vi hanno concesso i nostri predecessori». Lo stesso Innocenzo IV accrebbe quelle immunità il 3 novembre del 1245, concedendo ai nostri eremiti la bolla «Religiosam vitam», che era la somma delle esenzioni dei regolari nello stesso secolo. Non meno di otto bolle furono inviate da quel Papa ai frati di Brettino nel 1247: il 17 giugno esortò il Vescovo di Bologna di confermare l'unione di una chiesa della sua diocesi con un convento dei nostri frati; l'11 agosto concesse quaranta giorni di indulgenza ai fedeli che aiutassero con le loro elemosine l'ampliamento e il restauro del convento di Brettino; del medesimo tenore sono le altre sei bolle, nelle quali si tratta rispettivamente della costruzione della chiesa e del convento di Jesi, Rimini, Ascoli, Montolmo, Pesaro - dove edificavano «opere sumptuose» - e a Faenza. Il 4 luglio del 1248 il Papa raccomandava agli arcivescovi, ai vescovi e ai decani che non impedissero la questua «agli amati figli eremiti di Brettino, che dediti al servizio di Dio, non hanno di che sostentarsi». Innocenzo IV continuò a dare loro prove di benevolenza, li pose sotto la sua protezione contro le arbitrarie intromissioni delle autorità locali e favorì le loro nuove fondazioni. La maggior parte di esse si trovava nelle quattro province delle Marche; ma, come constatiamo, i nostri frati ebbero fondazioni anche in Romagna, ed è certo che giunsero nel Veneto e si estesero per l'Umbria con i conventi di Gubbio, Terni, Orvieto, Narni, Amelia ed altri ancora. Della sua vita religiosa si può soltanto supporre che fosse molto austera, dato il rigore dei suoi primi statuti. E' molto probabile che [Pag. 81] per conoscerla, per lo meno in qualcuno dei suoi aspetti, ci offra elementi la vita di S. Nicola da Tolentino; giacché egli appartiene alla seconda metà del secolo XIII, è naturale che avrà conosciuto dei religiosi anziani, formati prima del 1250 e che conservavano le loro prime tradizioni. Possono aiutare anche a ricostruire la storia degli agostiniani brettinesi i capitoli che l'autore de «I Fioretti» di S. Francesco di Assisi dedicò ai primi frati minori della Marca di Ancona, giacché si può supporre che non solo si somigliavano nell'abito, ma anche nella loro spiritualità, asceti della medesima terra e del medesimo tempo, il cui programma di vita era essenzialmente l'imitazione di Cristo.

§ 5. *Gli eremiti di Monte Favale e altri.*

Benché citati nella bolla «Licet Ecclesiae» tra coloro che dovevano formare l'Ordine agostiniano, gli eremiti di Favale o di Monte Favale - nella diocesi di Pesaro - non professarono mai la Regola di

S. Agostino, né si unirono al suo Ordine nel 1256. Dal 1224 al 1250 dipesero dai discepoli di S. Guglielmo di Malavalle, furono, cioè, guglielmiti; nel 1251 sembra che si siano costituiti in Congregazione autonoma e nel 1255 ottennero di essere incorporati ai cistercensi. E' possibile che, trovandosi tra i convocati a partecipare alla grande unione agostiniana, qualcuno dei suoi eremiti e forse qualche casa siano passati al nostro Ordine; ma non ci sono prove per confermarlo. Devono essere escluse ancora dalla grande unione altre congregazioni inventate, senza alcun fondamento [Pag. 82] storico, dai nostri cronisti. Così, la Congregazione chiamata da Panfilo e Crusenio di «Torre di Palma» era solamente una casa fondata dagli eremiti di Brettino in un luogo chiamato Torre di Palma nella diocesi di Fermo; quella designata dagli stessi autori con il nome di «Valle Irsuta» era l'eremo di S. Antonio dell'Ardinghesca, che apparteneva agli agostiniani di Toscana; e la stessa cosa si deve dire della congregazione di S. Maria di Rupecava o Lupocavo, che era una casa degli stessi agostiniani toscani, situata vicino a Pisa¹⁰. Devono invece essere reputati, tra coloro che contribuirono alla espansione dell'Ordine agostiniano quelli chiamati «Pauperes catholici» e i frati del Sacco o «de poenitentia Jesu Christi». I primi avevano delle case in Lombardia e verso il 1238 professavano già la Regola di S. Agostino. Il 1° agosto del 1256 fr. Nicola «priere del convento di Milano e provinciale in tale regione» dichiarò che lui, i suoi religiosi e le loro case si incorporavano all'Ordine agostiniano unito nell'aprile dello stesso anno; ma i «poveri cattolici» che erano stati collocati di famiglia [Pag. 83] nel convento milanese di S. Marco, perché si uniformassero alla vita dei loro nuovi confratelli, ritornarono presto alle loro case e difesero la loro indipendenza fino al 1272, anno in cui furono uniti agli agostiniani dall'autorità ecclesiastica, con l'aiuto del braccio secolare. Quantunque di data posteriore, qui ricorderemo la parte che ebbero nella espansione del nostro Ordine i frati del Sacco. Erano sorti in Francia vicino a Tolosa verso il 1248. Il loro fondatore, Raimondo Athanulfi o Athénoux, adottò la Regola agostiniana e ottenne l'approvazione del suo istituto dalla S. Sede, nei cui documenti si chiama dei frati «de poenitentia Jesu Christi». Ma poiché erano posteriori al Concilio Laterano IV, che aveva proibito la fondazione di nuove famiglie religiose, questi penitenti furono soppressi dal secondo Concilio di Lione. E' probabile che presentassero suppliche per continuare a vivere, giacché l'incorporazione dei loro conventi negli altri Ordini non fu immediata, ma fu, infine, attuata. Gli agostiniani che furono - con i domenicani - i più favoriti, ricevettero tra il 1290 e il 1317 i conventi di Angers, Bayeux, Bourges, Châlons-sur-Marne, Lamballe, Orléans, Parigi, Reims, Rouen, Verdun e probabilmente quelli di Amiens, Barjols, Brignoles e Figeac. A questi citati da Emery, Giacomozzi aggiunge quelli di Fréjus, La Rochelle e Tournai, uno di monache agostiniane a Venezia nel 1291, quello di Barcellona nel 1295 e quello di Esslingen nel 1325. Esclusi i conventi dei frati del Sacco, perché non ancora incorporati, e i pochi conventi dei «Poveri cattolici», quanti conventi diedero nel 1256 le cinque Congregazioni, citate nella bolla «Licet Ecclesiae» [Pag. 84] all'Ordine agostiniano? Probabilmente nessuno la Congregazione di Monte Favale, che nel 1255 era già unita ai cistercensi. Per le altre quattro si possono addurre solo dei dati approssimativi. E' molto probabile che, malgrado la loro separazione, gli eremiti di S. Guglielmo di Malavalle abbiano dato agli agostiniani una ventina di conventi, tra quelli che avevano in Germania e in Ungheria: dei conventi tedeschi, sette sono citati nella bolla «Ea quae iudicio» ma consta che fossero almeno tredici; non si conosce il numero di quelli di Ungheria, ma si può supporre che non fossero molto pochi, perché costituirono la base della provincia agostiniana di quella nazione. Degli eremiti agostiniani di

¹⁰ A. PARAVICINI BAGLIANI in *DIP* 3, 1186-1188 e 1223; ma si deve correggere quel che dice lo stesso autore nella colonna 1222, giacché il 26 marzo del 1244 Innocenzo IV indirizzò una bolla agli eremiti di Murceto, dispensandoli dall'osservanza della Regola di S. Benedetto, «Quum nuper ordinem et regulam beati Augustini assumpserint». E. BERGER, *Les Registres d'Innocent IV*, I, Parigi 1884, n. 578.

Toscana, dei giamboniti e dei Brettinesi ci informa soprattutto il p. Roth, che cita 77 case o eremitaggi dei primi, 26 dei secondi e 45 degli ultimi, tutti in Italia. I conventi transalpini di queste tre Congregazioni o per lo meno delle due prime, secondo lo stesso autore, erano: 2 in Austria, 16 in Germania, 2 in Svizzera, 6 in Belgio, 12 in Francia, 4 in Spagna, 3 in Portogallo e 9 in Inghilterra. Ma di parecchi di essi la data di fondazione non può essere fissata con certezza prima del 1256. Non è nemmeno certa la coesistenza di tutti, specialmente tra i molti conventi d'Italia, dove è possibile che si cominciasse una fondazione quando se ne era già abbandonata un'altra. Non si può dire di conseguenza che nel 1256 i conventi agostiniani fossero più di duecento; ma pensiamo di non sbagliare se crediamo che in tale anno i conventi che formarono l'Ordine non fossero meno di centocinquanta.

CAPITOLO II

ESPANSIONE, COSTITUZIONI E STRUTTURA DELL'ORDINE

FONTI

[Pag. 85] EMPOLI; TORELLI IV-V, con molte più bolle che nel precedente; *Acta Capitulorum generalium*, ed. ESTEBAN, AAug II-IV; *Acta capitulorum provinciae romanae* (1274-1339), *ib* II-IV; *Acta capitulorum provinciae Franciae* (1318-1342), *ib*. III-IV; S. LOPEZ, *Chartularium conventus Sancti Geminiani*, Roma 1931 e in AAug XII-XIII; ID., *ib*. VIII documentazione dei conventi di Terni e Prato; ID., *ib*. XII, documentazione antica dei conventi di Firenze, Cascia e Napoli; id., *ib*. XVI-XX dei conventi di Ferrara, Gubbio, Pesaro, Pistoia, Prato, Siena e Tolentino.

BIBLIOGRAFIA

§ 1-2. CRUSENIUS-LANTERI; HERRERA, *Alph.*; LUBIN. Mancano buoni studi moderni di quasi tutti i conventi d'Italia, [Pag. 86] Spagna, Portogallo e Ungheria. J. HEMMERLE, «Die Klöster der Augustiner-Eremiten in Bayern», *Bayerische Heimatforschung* 12, Monaco-Pasing 1958; ID., *AugL* 6 (1956) 385-489; F. RENNHOFFER, *Augustinerklöster in Oesterreich*, *ib*. 490-536; J. GAVIGAN, «Das Augustiner-Bruck ander Leitha bis 1546», *Unsere Heimat* (Wien) 50, 1979, 59-72. Per le quattro province tedesche KUNZELMANN I-V. Per la Francia, R. W. EMERY, *AugL* 6 (1956) 336-345; ID. *The Friars in Medieval France*, New York-Londra 1962. Per la Spagna, F. RUBIO, *Dos conventos... contemporaneos de la bula de la union*, CD 169 (1956) 560-583; J. TORRES FONTES, *El monasterio de san Ginés de la Jara en la edad media*, Murcia 1965; L. ALVAREZ GUTIERREZ, *El movimiento «observante» agustiniano en España*, Roma 1978. Per l'Inghilterra e l'Irlanda, ROTH, I-II, e F. X. MARTIN, *AugL* 6 (1956) 346-384. Per tutte le province, B. VAN LUIJK, *Le monde agustinien du XIII au XIX siècle*, Assen 1972. V. ZUMKELLER, *AugR* 13 (1973) 354-355.

§ 3-4. A. A. GIORGI, *De Constitutionibus fratrum eremitarum sancti Augustini a duobus beatis viris Clemente Auximate et Augustino Novello emendatis*, AAug I, 109-117; Vfr 466-468; I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*, Valladolid 1966, 5-30. Per quanto diremo sulle «Consuetudines» dei cistercensi e dei premostratensi, abbiamo esaminato le prime nel *Nomasticon cistercense*, ed. SÉJALON, Solesmes 1892, e le seconde in E. MARTÉNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, III, Antuerpiae 1737, 893-925. Abbiamo esaminato anche le Costituzioni domenicane del 1240 (ed. CREYTENS, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 18, 1948, 29-68) e quelle francescane del

1260 in: *Sancti Bonaventurae Opera*, VIII, Quaracchi-Firenze 1898, 449-467.

[Pag. 87] Il papa Alessandro IV indirizzò la bolla «Licet Ecclesiae» al priore generale Lanfranco da Milano e ai priori provinciali, conventuali e a tutti i frati dell'Ordine degli eremiti di S. Agostino. Da ciò si deduce che l'Ordine fu diviso in province dal Capitolo celebrato a Roma nel 1256. Ma quante erano e dove erano situate? Per rispondere con certezza a questi due quesiti non troviamo purtroppo alcun fondamento né nella documentazione agostiniana del medio evo, né nei cronisti che scrissero prima del secolo XVII. Il primo autore, che cercò di farlo fu Crusenio, il quale - senza addurre alcuna prova - scrisse nel 1623 che il citato capitolo romano aveva diviso l'Ordine in quattro province: una in Italia, un'altra in Francia, un'altra in Germania e la quarta in Spagna¹. E continuava in tono sicuro - «certum etiam est» - che il generale Lanfranco e i vocali di detto capitolo avevano inviato frati italiani, «insigni per zelo e virtù, a governare i conventi delle tre ultime nazioni, a fondarne altri e a mantenerli tutti uniti all'Ordine». Ma l'affermazione del cronista è molto incerta, sia per quanto riguarda il numero delle province, sia per quanto riguarda i nomi dei religiosi inviati a consolidare e ad estendere l'unione.

§ 1. Province, conventi e statistiche

In quanto alle Province, non è verosimile che le tre, [Pag. 88] che i giamboniti avevano già in Italia nel 1252, si fondessero in una sola. Sembra certo che gli agostiniani di Toscana, che in tale anno avevano già case in Liguria, nel Lazio ed anche fuori d'Italia, avessero altre tre province. Nella stessa data gli eremiti di Brettino, numerosi nelle Marche e nell'Umbria e presenti con alcune fondazioni in Romagna e nel Veneto, formavano due province. Poco dopo il 1256, infatti, da documenti certi risulta l'esistenza delle seguenti province in Italia: la Pisana nel 1259, quella di Siena nel 1260, quella delle Marche nel 1262, quella della Romagna nel 1267, quella del Regno o Terra di Lavoro nel 1270, la Romana nel 1274, quella di Lombardia nel 1275, quella della Valle di Spoleto nel 1281 e quella del Veneto o della Marca Trevigiana nel 1287. E poiché in questi documenti risultano già costituite, non è temerario supporre che alcune di esse siano state create nel 1256. Il capitolo, celebrato a Siena nel 1295, ordinò che ciascuna provincia dell'Ordine inviasse ogni anno un fiorino d'oro a fr. Giacomo da Viterbo, maestro reggente nello «studium» agostiniano di Parigi e i definitori di tale capitolo dichiaravano ch'egli ogni anno doveva ricevere la somma di diciassette fiorini (*AAug* II, 371-373). Quali erano le diciassette province? Alle nove già citate devono aggiungersi un'altra italiana, che potrebbe essere quella di Sicilia, e certamente sei transalpine: quelle di Germania, di Francia, di Provenza, di Spagna, la Catalano-aragonese e quella d'Inghilterra. In quanto alla settima, crediamo che fosse quella d'Ungheria, sebbene uno storico moderno di quella nazione lo escluda; secondo costui la provincia agostiniana della sua patria [Pag. 89] fu fondata dopo il 1308, quindi prima di allora i suoi conventi facevano parte della provincia tedesca². Conviene tuttavia citare qui le ragioni per le quali - seguendo il benemerito P. Esteban - pensavano il contrario: 1) nel 1261 Urbano IV concesse i privilegi della bolla «Religiosam vitam eligentibus» ai suoi «amati figli, i priori e i fratelli eremiti, che vivono secondo Dio e la Regola di S. Agostino nel regno d'Ungheria» (*EMPOLI* 371). 2) nel 1265 Clemente IV indirizzò un'altra bolla in favore degli agostiniani: «agli arcivescovi e vescovi dei regni di Germania e di Boemia». Orbene, se

¹ *Monasticon augustinianum*, Monaco 1623, p. 126. CRUSENIUS-LANTERI, 8.

² G. ADRIANYI in *Scientia Aug.* 719-732; per quel che segue nel testo v. R. ARBESMANN, *AugL* 6 (1956) p. 131.

i conventi agostiniani d'Ungheria appartenevano alla provincia tedesca prima del 1308, non si spiega facilmente l'omissione del superiore di questa provincia nella prima bolla, né quella del regno d'Ungheria nella seconda. 3) Consta, infine, che nel capitolo generale del 1303, celebrato a Perugia, partecipò un fra Pietro d'Ungheria come definitore della provincia agostiniana della sua patria (*AAug XII*, 242). In ogni caso è certo che nel 1295 il nostro Ordine era formato di diciassette province.

E' similmente certo che nel 1329 le province erano già 24. Nel 1299 di quella tedesca se ne sono formate quattro: quella di Baviera, quella di Sassonia e Turingia, quella Reno-Sveva e quella di Colonia, che comprendeva anche i conventi situati in quelle terre che attualmente sono il Belgio e l'Olanda. [Pag. 90] Altre quattro erano quelle di Francia, a quella che portava questo nome, infatti, e a quella di Provenza si unirono quella di Tolosa e Aquitania e poco dopo quella di Narbona e Borgogna, come consta dagli atti dei capitoli generali del 1315 e del 1329: negli atti del primo si dice che la provincia di Aquitania e Tolosa fu costituita dal generale Giacomo da Orte, che governò l'Ordine dal 1308 al 1311; e nel capitolo del 1329 intervenne come definitore «della provincia Barbonese» Guglielmo da Béziers. Risultano, infine, prima del 1317, le province di Puglia e Terra Santa, chiamata in alcuni testi provincia ultramarina e in altri testi provincia di Cipro, che completano il numero di 24 province, di cui era formato l'Ordine fino al 1357. L'estensione e i confini di tali province sono indicati dai nomi di ciascuna provincia. Così le undici italiane avevano i confini delle rispettive regioni; quelle d'Ungheria e d'Inghilterra avevano i confini di questi due regni; lo stesso dicasi delle province della Provenza, di Narbona e Borgogna, di Tolosa e Aquitania, che si estendeva da Carcassone a Bayona e da Pamiers a La Rochelle, e la provincia catalano-aragonesa, che si estendeva da Gerona ad Alicante e da Saragozza alle Baleari. Ma per alcuni confini della provincia non coincidono con l'estensione del territorio. Quella chiamata provincia di Spagna comprendeva anche i conventi del Portogallo; la provincia di Francia rimaneva limitata al nord del regno, da Besançon a Poitiers passando da Bourges e arrivando al nord fino a Tournai; quella di Colonia si estendeva nella Renania - dal nord di Magonza - e nell'attuale Belgio e Olanda; quella Reno-Sveva cominciava da Magonza [Pag. 91] e continuava lungo le due rive del Reno fino alla Svizzera e all'Alsazia; la provincia di Sassonia e Turingia comprendeva la Franconia, la Prussia e la Frisia, e quella di Baviera aveva delle case nella Svevia e tutte quelle che furono fondate in questo primo secolo in Austria, Boemia, Moravia, Slesia, Polonia, Stiria, Carinzia, Carniola e Dalmazia. La provincia di Terra Santa non ebbe mai conventi in Palestina, giacché sebbene l'Ordine nel 1290, dopo la soppressione dei frati del Sacco, avesse comprato il convento che costoro avevano a S. Giovanni d'Acri o Accon, nel 1291 quell'ultimo baluardo dell'Ordine cristiano cadde in potere dei mamelucchi. La bolla «Cum sitis» dell'8 luglio 1330, con la quale Giovanni XXII diede facoltà al priore generale degli agostiniani di denominare le sue province secondo la propria convenienza, senza attenersi alle denominazioni comuni di ciascun paese, approvò ciò che si era fatto nell'Ordine fin dal 1256 (*AAug IV*, 105).

In quanto al numero dei conventi, si dice che due anni dopo la morte del cardinale Annibaldi, cioè nel 1278, l'Ordine agostiniano «aveva più di duecento case, delle quali 88 si trovavano fuori d'Italia³». Senza avere la pretesa di dare numeri esatti, [Pag. 92] con molta prudenza, dalle opere di Kunzelmann, di Roth e di altri autori citati nella bibliografia di questo capitolo risulta quanto segue: che la provincia di Germania aveva in quell'anno 43 conventi, 15 la provincia d'Inghilterra, 10

³ D. WALEY, *DBI* 3, Roma 1961,351. Cfr. RANO, *DIP* 1, 321-324 Italia; *AugL* (1956) 337 Francia; *ib.* 386 Germania; ROTH, I,32 Inghilterra; L. ALVAREZ GUTIERREZ, *El movimiento «Observante» Augustiniano en Espana*, Roma 1978,10-26 Spagna e Portogallo; F. X. MARTIN, *AugL* 1956,347 Irlanda.

quella di Francia, 9 quella di Spagna - con due case in Portogallo - e sei o sette quella di Ungheria, le cui origini non sono ancora ben conosciute. E lo stesso deve dirsi di molti conventi d'Italia, giacché il catalogo ordinato dal p. Van Luijk (ristampato nel *DIP* 1, 327-340) si basa spesso sulle opere di Herrera, Torelli e altri autori antichi. Da questo catalogo risulta che i conventi agostiniani d'Italia nel 1278 non erano meno di 136, di modo che con quelli transalpini, l'Ordine allora aveva circa 220 conventi. Dagli atti capitolari della provincia romana, che sono gli unici atti conosciuti di una provincia del secolo XIII, consta che nel 1294 la provincia romana avesse 24 case (*AAug* 11, 367). Non è infondato prendere questo numero come quota media dei conventi delle altre province italiane, giacché l'Ordine all'inizio ebbe il maggior numero di conventi nelle regioni del centro e del nord della penisola: in Toscana, Umbria, Marca d'Ancona, Romagna, Lombardia e Marca Trevigiana. Né la provincia di Terra di Lavoro doveva averne meno di quella romana, se da essa prima del 1317 ebbe origine la provincia di Puglia. Se quindi accettiamo come quota media 24 conventi per provincia, risulta che le dieci province d'Italia nel 1300 avevano 240 conventi. Dalle opere e dai saggi, che abbiamo ora citato, sappiamo che i conventi delle province tedesche erano in quell'anno ottantotto, [Pag. 93] quelli delle province francesi erano ventiquattro, quelli dell'Inghilterra e dell'Irlanda venticinque, e quelli della Spagna e del Portogallo sedici. Non si sa quanti erano i conventi di Ungheria; ma si può supporre - data la sua vitalità fin dal 1300 - che non fossero meno di otto. Cioè, che in meno di mezzo secolo - dopo la grande unione - l'Ordine aveva già circa 400 conventi. Tra il 1301 e il 1357 in Italia furono fondati altri 50 conventi; quelli delle province tedesche arrivarono ad essere 114, quelli della Francia 64, quelli dell'Inghilterra e dell'Irlanda 42, quelli della Spagna, del Portogallo e della provincia del regno di Aragona non erano meno di 25, e quelli dell'Ungheria circa 12. Non si può dire tuttavia che i conventi agostiniani nel 1356 fossero 547, perché a volte una fondazione era conseguenza o dava motivo all'abbandono di un'altra casa; si può accettare però come certo che nel 1356 i nostri conventi fossero più di 500 e che erano in quasi tutte le principali città d'Europa e in molte cittadine minori dalla Polonia e Ungheria fino al Portogallo e Irlanda. Non è possibile invece, per mancanza di dati, determinare il numero di religiosi di ciascuna comunità né, di conseguenza, la somma totale dei membri dell'Ordine. Non troviamo purtroppo alcun fondamento né nelle fonti conosciute né negli autori del primo secolo per poter proporre almeno numeri approssimativi... Niente dice, infatti, relativamente alla provincia di Romagna, che il suo convento di Bologna avesse nel 1350 più di 70 religiosi (*AAug* XL, 88), poiché era uno «studio generale» e quindi con molti agostiniani di altre province. La cosa più accettabile è di applicare [Pag. 94] a questo secolo gli stessi numeri, che sono indicati nel volume dedicato al secondo periodo del medioevo, poiché non si può dubitare che già nel primo periodo ci fossero conventi maggiori, medi e piccoli, cioè: conventi maggiori con più di venti religiosi, medi con più di dieci religiosi, e piccoli con meno di dieci. E poiché queste tre categorie di conventi esistevano in tutti gli Ordini mendicanti, è molto vaga e incerta l'affermazione che «nella prima metà del secolo XIII un convento di domenicani o francescani ospitava dai 30 ai 50 religiosi⁴». Questo - e a volte un numero molto più alto - si può dire solo delle principali case di studio e di alcuni conventi di grandi città; ma crediamo che gran parte degli altri conventi avessero un numero più vicino ai dieci che ai venti religiosi, compreso l'Ordine domenicano, che fu quello che maggiormente insistette nel non formare comunità con meno di dodici religiosi. Se si prende questo numero come quota media dei religiosi nei conventi agostiniani verso il 1346, risulta [Pag.

⁴ FLICHE-MARTIN, *Histoire*, XII, vers. it. Torino 1974, p. 605. Per quanto riguarda gli agostiniani il P. ROTH era dell'opinione che, alla fine del secolo XIII, avessero «circa 350 conventi in 22 province e quasi 8000 religiosi»: *History*, I, p. 38. Se questo calcolo si può considerare ottimista, si deve rifiutare come inaccettabile quello della *Enciclopedia Italiana*, I, p. 912, dove si dice che nel 1295 erano già «circa 12000 religiosi».

95] che l'Ordine allora aveva poco più di 6000 membri. La peste, che nei quattro anni successivi afflisse l'Europa, li avrà ridotti a meno di mille, secondo quanto ci dicono i nostri cronisti sul numero delle vittime di tale pestilenza; ma abbiamo già visto nel volume seguente, a pagina 111, che la loro affermazione manca di fondamento.

§ 2. *Espansione favorita da Papi, vescovi e principi*

Oltre alle notizie relative alle prime province, si deve anche rettificare quel che dice Crusenio - seguito da altri autori - sui frati italiani inviati nel 1256 per unire e diffondere l'Ordine fuori d'Italia. Furono in Germania, secondo tale cronista «Guido Salano e poi Andrea da Siena; in Francia, Marco Ventono e Pietro da Gubbio; in Spagna e Portogallo, Giovanni Lombardo e Pascasio Daretta, e in Inghilterra Guglielmo Sengham». E conclude che per merito di questi collaboratori di Lanfranco di Milano, «l'Ordine si diffuse molto, giacché alcuni di loro erano uomini illustri per i loro miracoli». A parte quest'ultima asserzione, che oggi non è possibile confermare con prove certe, si deve dire che Crusenio non era ben informato dei religiosi inviati a consolidare l'Ordine nelle citate nazioni. E' certa l'attività di Guido da Staggia o Salano in Germania; consta similmente che nel 1259 era vicario del generale Lanfranco e visitatore degli agostiniani nei «regni di Francia, Inghilterra e Scozia, e nella diocesi di Losanna, Verdun e Cambrai, fra Giovanni da Gubbio» (DENIFLE I, 407); ma niente di certo si sa di Andrea da Siena, [Pag. 96] di Marco Ventono né di Sengham. Non è neppure ben dimostrata l'autenticità del documento citato da Marquez e da Herrera, per provare che Daretta e Giovanni Lombardo unirono all'Ordine i conventi spagnoli e portoghesi. Eccettuati per conseguenza Guido da Staggia e Giovanni da Gubbio, con i priori generali ed alcuni provinciali di Germania e dell'Europa centrale, c'è da dire che non conosciamo chi furono i principali propagatori dell'Ordine nei primi decenni, che seguirono l'unione del 1256. Si sa al contrario, che ebbero una parte preponderante in tale espansione molti papi, vari vescovi e non pochi re o principi di questo periodo. Senza menzionare le bolle di Alessandro IV inviate a favore di chiese e conventi agostiniani d'Italia e di fuori, né altre tre, con le quali il suo successore Urbano IV concesse privilegi ai nostri religiosi di Inghilterra nel 1261 e a quelli di Spagna e d'Ungheria nel 1262, conviene ricordarne alcune dirette di proposito a promuovere l'espansione dell'Ordine. L'8 giugno del 1259 Alessandro IV esortò gli arcivescovi, i vescovi e altre autorità ecclesiastiche «del regno di Germania», perché non impedissero agli eremiti di S. Agostino di fondare case «nelle città, nei castelli e nei villaggi» delle loro rispettive diocesi. Altre due volte nello stesso anno rifece la sua esortazione: il 29 novembre ai prelati di Provenza e il 13 dicembre a quelli di Lombardia⁵. Con altre tre bolle Clemente IV [Pag. 97] promosse l'ingresso degli agostiniani nelle città: nel 1265 indirizzò la prima bolla ai vescovi di Germania e Boemia; il 30 gennaio del 1268 inviò la seconda bolla ai vescovi di Aquitania, raccomandando loro che non solo non si opponessero, ma che «aiutassero gli eremiti di S. Agostino che si trovavano nel vostro territorio» e con gli stessi termini il 9 giugno del 1268 esortò con la terza bolla i vescovi di Spagna. Anche Gregorio X concesse privilegi ai nostri religiosi all'inizio del suo pontificato; ma nel 1274 dovette ascoltare nel secondo Concilio di Lione le lamentele dei vescovi contro le esenzioni dei regolari e, d'accordo con i primi, regolare il conflitto con gli esenti. Il Concilio rinnovò quanto aveva stabilito il Concilio Laterano IV nel suo capitolo 13, contro «l'eccessiva varietà degli Ordini religiosi»; soppresse tutti gli Ordini religiosi fondati dopo il 1215 senza l'approvazione della S. Sede e proibì a quelle approvate dopo quell'anno

⁵ AAug IV, 417-423; V, 354, 423 e 472; EMPOLI 30-32; AugL 6 (1956), p. 131.

di ammettere candidati alla professione religiosa, di fondare nuove case e di alienare quelle che avevano senza il permesso della Sede apostolica. «In verità - dichiarò il Papa con i Padri conciliari del 1274 - non permettiamo che la presente si estenda agli Ordini dei Predicatori e dei Minori, che sono approvati per l'evidente utilità, che da essi proviene alla Chiesa. Del resto, in quanto agli Ordini dei carmelitani e degli eremiti di S. Agostino, la cui istituzione precedette il suddetto Concilio generale (del 1215) concediamo, che rimangano nel loro stato finché degli stessi non disponiamo altrimenti. Intendiamo, quindi, provvedere sia a questi che agli altri Ordini, compresi quelli non mendicanti, secondo come vedremo che più convenga alla salvezza [Pag. 98] delle anime e al loro proprio stato⁶». In questo modo, nonostante l'opposizione di molti vescovi alle esenzioni dei nuovi Ordini, il Concilio eccettuò dalla soppressione i domenicani e i francescani, riconoscendo la loro «evidente utilità per la Chiesa», e concesse che frattanto continuassero a vivere i carmelitani e gli agostiniani «perché sono stati fondati prima» del 1215. L'onorevole eccezione dei primi due Ordini era dovuta al loro apostolato di più di mezzo secolo e ad alcuni dei loro membri eminenti per santità e dottrina: a Tommaso d'Aquino, morto a Fossanova mentre era in viaggio per Lione, a Bonaventura, Alberto Magno, Pietro di Tarantasia e altri, che brillarono nel Concilio. In quanto alla concessione di provvisoria continuità in favore dei carmelitani e degli agostiniani, è da notare che nella prima redazione del testo conciliare tale favore si giustificava in questa forma: «che si dicono istituiti prima del suddetto Concilio» del 1215. Invece, il testo definitivo dice: «la cui istituzione precedette tale Concilio, concediamo loro che rimangano nel loro stato». Senza attribuire un decisivo valore storico a questa seconda forma, è chiaro che per i suoi autori gli agostiniani - limitandoci ai nostri- erano stati fondati prima del 1215. E non è probabile che li considerassero come continuatori delle Congregazioni degli eremiti di Toscana o dei discepoli [Pag. 99] del beato Giovanni Bono, ma di filiazione agostiniana, cioè, come rappresentanti del monachesimo del Vescovo di Ippona, nel senso, di cui si è già detto nella introduzione di questo libro. In quanto alla sopravvivenza permessa agli Agostiniani dal Concilio ecumenico del 1274, dice il cronista francescano Salimbene di Parma, che fu dovuta all'intervento del suo primo cardinale protettore Annibaldi, che avrebbe ottenuto da Gregorio X di rinunciare al suo proposito di sopprimere i nostri⁷. Quantunque però si tratti di un autore contemporaneo, la sua testimonianza su questo argomento è molto dubbia. Se gli agostiniani non furono soppressi grazie al loro cardinale protettore, chi evitò la soppressione dei carmelitani? Il Concilio celebrò solo sei sessioni - due in maggio e quattro in luglio - per esaminare e decidere sui tre argomenti che il Papa aveva proposto: l'unione della Chiesa greca con Roma, la crociata e la riforma, nella quale era compresa la questione degli Ordini religiosi. Non si sa quando fu esaminato e quando fu presa una decisione su quest'ultimo argomento, ma è probabile che fosse nel mese di luglio, giacché Gregorio X nell'ultima sessione, il giorno 17, si lamentò che «per mancanza di tempo» non si fosse risolta con l'ampiezza che desiderava la questione della riforma. E' anche probabile, data l'importanza dei primi due punti del programma conciliare, che il terzo punto fosse stato risolto in pochi giorni. [Pag. 100] L'anziano cardinale Annibaldi non fu presente al Concilio, ma rimase nella sua residenza di Molar, vicino Frascati. Data la distanza e i mezzi di comunicazione di allora, poté in poco tempo aver notizia del pericolo in cui si trovavano i suoi protetti e prestare loro aiuto? Non sembra, infine, senza fondamento la possibilità di presumere che il Salimbene, francescano sin dal 1239, sentisse poca disposizione nei riguardi degli agostiniani, a causa di quella già ricordata controversia tra i suoi confratelli e gli eremiti di Giovanni Bono e di Brettino, che ormai facevano parte dell'Ordine

⁶ MANSI 24, 97; *Conciliarum oecum. decreta*, Herder 1962, p. 303.

⁷ Testo citato da ARBESMANN, *AugL* 6 (1956) 77; ib. 78, nota 161.

agostiniano. Non si deve neppure esagerare «il grave pericolo» in cui si vide l'Ordine agostiniano nel Concilio del 1274. Gli ultimi e meglio informati storici del pontificato di Gregorio X assicurano che il papa non solo propose il programma e diresse le deliberazioni conciliari in maniera esemplare, ma ottenne anche - nella questione degli Ordini religiosi - quello che desiderava: la conferma dei due Ordini più utili alla Chiesa, la continuità degli altri due, che promettevano di imitare l'esempio dei primi, e la soppressione di quelli che non davano fondate speranze di espansione, né di impegno nell'apostolato. Nei due anni che gli rimanevano di vita, il beato Gregorio X continuò a dare segni di benevolenza agli agostiniani, come fecero anche quasi tutti i suoi successori nei primi venti anni, nonostante che alcuni di loro abbiano avuto un pontificato molto breve. In questo senso li superò tutti Bonifacio VIII, che nel marzo del 1298 cambiò in approvazione assoluta l'approvazione condizionale dei carmelitani e degli agostiniani fatta dal Concilio II di Lione, scrivendo nel «Sextus decretalium liber» (lib. III,17,1): [Pag. 101] «Del resto vogliamo che gli Ordini degli eremiti di S. Agostino e dei carmelitani, la cui istituzione fu precedente a detto Concilio generale, rimangano stabilmente⁸». Oltre a rendere perpetua l'approvazione provvisoria del 1274, il Papa diede allora agli agostiniani il terzo posto, tra gli Ordini mendicanti, antepoendoli ai carmelitani, che erano stati chiamati a far parte degli stessi nel 1247 cioè, nove anni prima degli agostiniani. Nel Concilio II di Lione, come si è visto, quelli mantennero la loro precedenza, sebbene il loro priore generale non vi fosse presente. Perché dopo il 1298 non conservarono il loro terzo posto? In mancanza di documenti certi, sembra che l'innovazione si debba ai seguenti motivi: 1) perché in Italia gli agostiniani erano molto più numerosi dei carmelitani e, quindi, più conosciuti nella Curia romana; 2) perché più da vicino seguivano i domenicani e i francescani nel coltivare gli studi e nel dedicarsi all'apostolato; 3) per la fama che aveva in Francia e in Italia il dotto Egidio Romano: preconizzato nel 1295 arcivescovo di Bourges da Bonifacio VIII, che nella primavera del 1296 lo chiamò a Roma, dove nel 1297 l'agostiniano compose - contro gli avversari del papa Gaetani - il suo trattato «De renuntiatione papae». In questo libro Egidio difese la rinuncia di Celestino V al pontificato e, di conseguenza, [Pag. 102] la validità della elezione di Bonifacio. E' quindi molto verosimile che si debba soprattutto a questo scritto di Egidio il cambio di precedenza tra i carmelitani e gli agostiniani, introdotto da questo Papa e conservato dai suoi successori. Per quanto riguarda l'appoggio, che diedero gli immediati successori di Bonifacio VIII alla espansione dell'Ordine agostiniano, basterà citare tre esempi. Nel giugno del 1309 Clemente V concesse al nostro priore generale, che «avrebbe potuto fondare sei nuovi conventi in Francia, tre in Inghilterra, tre in Castiglia, due in Aragona e Catalogna, uno in Navarra, un altro nel regno di Maiorca, due nella contea di Provenza e due nel ducato di Austria...», nonostante la costituzione del nostro predecessore Bonifacio VIII, di felice memoria, nella quale si proibisce agli ordini mendicanti di aprire nuovi conventi senza il permesso della Sede apostolica» (AAug III,149). Nel dicembre del 1316 Giovanni XXII diede facoltà al superiore generale degli agostiniani di fondare altri dieci conventi, includendo tra essi quelli che ancora non erano stati fondati con il permesso del 1309 (TORELLI V, 350). Nell'aprile del 1317 lo stesso Papa inviò una bolla in 21 copie - cambiando in ciascuna solo i nomi dei destinatari - ad altrettante province ecclesiastiche d'Italia, Ungheria, Germania, Francia, Inghilterra, Spagna e isole del Mediterraneo orientale, nominando in ciascuna tre «giudici sovrintendenti» dei privilegi degli agostiniani. In ogni copia figuravano i nomi di tali giudici, che erano il metropolita e due vescovi suffraganei in ciascuna provincia; ma l'incarico doveva passare ai rispettivi successori, poiché il

⁸ ID., *Ib.* 78; *Corpus iuris canonici*, ed. RICHTER-FRIEDBERG, II, 1055. Per quanto si riferisce agli agostiniani, il Papa li aveva già dichiarati «in statu solido, firmo et stabili» il 23 gennaio del 1298. EMPOLI 44.

Papa ordinava che tale ufficio fosse perpetuo. [Pag. 103] Quei prelati - non meno di 63 nei citati paesi - dovevano proteggere i favoriti nell'uso dei loro privilegi pontifici, con il diritto naturalmente di impedire che si esagerasse in tale uso (AAug IV, 1). Molti vescovi di questo periodo, pur non essendo giudici sovrintendenti delle esenzioni, favorirono lo stesso i nostri religiosi. Le opere dei padri Uth, Kunzelmann e Roth ci fanno conoscere i nomi e le prove di benevolenza che vari vescovi di Polonia, Germania, Europa centrale, e Inghilterra diedero agli agostiniani. Per quanto si riferisce all'Italia, la Francia, la Spagna e il Portogallo sono i testi riportati da Herrera e Torelli a farci conoscere i nomi e a darci la certezza dei fatti. Nella impossibilità di citare qui tutti codesti benefattori dell'Ordine, ricorderemo S. Alberto Magno, che non solo aiutò gli agostiniani durante il suo breve pontificato a Ratisbona, ma continuò a farlo anche dopo aver rinunciato a tale sede nel 1262; sembra inoltre che comunicò i suoi sentimenti all'immediato successore Leone Thundorfer. Meritano anche un ricordo i sedici vescovi che, riuniti a Würzburg verso il 1287, concessero indulgenze ai fedeli che avessero aiutato con elemosine o per lo meno avessero visitato le chiese agostiniane di Berna e di Friburg in Svizzera (KUNZELMANN 1,78). Gli autori citati ci fanno conoscere anche molti re e nobili, che allora contribuirono alla espansione dell'Ordine in Europa. In Ungheria, dice Adrianyi, «furono grandi promotori - *grosse Förderer* - degli agostiniani tutti i monarchi» di questo periodo, da Bela IV (1235-1270) fino a Luigi I, che dal 1342 regnò per quarant'anni. In Germania e nelle regioni confinanti con l'Impero si mostrarono benevoli [Pag. 104] con i frati Rodolfo di Asburgo (1273-1291), Ludovico il Bavaro che, prima del suo interminabile conflitto con i Papi, aveva contribuito alla fondazione del convento di Monaco, e dopo il 1346 l'imperatore Carlo IV. Nel gennaio del 1286, all'incoronazione del re di Francia Filippo il Bello, Egidio Romano - in nome dell'Università di Parigi - gli dedicò un discorso e nel 1293 ricevette dal monarca il convento, che nella stessa capitale era appartenuto ai soppressi frati del Sacco; dal 1304 al 1314 furono dati al nostro Ordine, per volontà dello stesso re, altri conventi di quei religiosi. Si mostrò munifico con gli agostiniani anche Carlo IV, come consta dal libro «*Le journeaux du trésor de Charles IV le Bel*»⁹, così come il suo successore Filippo VI, a giudicare dagli atti della provincia agostiniana di Francia: nel capitolo del 1342 i definatori stabilirono che «per il bene e per l'incremento della provincia si inviino alla curia romana due religiosi capaci e retti, per ottenere il permesso di fondare nuovi conventi, *con le lettere del re* e degli altri signori» (AAug IV,252). A Fernando III il santo (1218-1252), a ragione Herrera attribuisce la fondazione dei conventi di Cordova e di Siviglia, poiché Alfonso il Saggio, figlio di quel gran monarca, nei privilegi che concesse nel 1260 al convento di Toledo, così dichiarava: «E questo facciamo per mantenere loro i privilegi [Pag. 105] ottenuti da noi e dagli altri re, nostri predecessori». Favorì egualmente gli agostiniani di Leon e Castiglia il re Ferdinando IV, che l'8 settembre del 1307 fece scrivere: «Approviamo e confermiamo loro tutti i privilegi e le franchigie avute da noi e dal re don Sancho nostro padre, che Dio perdoni, e dai re, dai quali noi proveniamo». In termini simili il re Alfonso XI manifestò la sua benevolenza verso i nostri religiosi in documenti del 1328 e del 1340. Come i loro confratelli di Castiglia, anche gli agostiniani di Aragona godettero la stima e il favore dei loro re, particolarmente di Giacomo il Conquistatore (1228-1276); i suoi primi privilegi sono del 1257 e 1258 per la fondazione di un convento nel regno di Valenza e un altro nell'isola di Formentera (AAug V, 157-159). In Inghilterra si mostrò protettore degli ordini mendicanti Enrico III, che nel 1249 accolse di buon grado nel suo regno gli eremiti agostiniani, giunti probabilmente dalla Congregazione di Toscana. A principio del secolo XIV anche Edoardo I favorì gli agostiniani

⁹ Edizione di J. VIARD, Parigi 1917, 166, 305, 352, 505. I testi che citiamo in seguito si possono vedere completi in HERRERA, *Historia*, 18-20, 163, 184-187, 223; ROTH, *Sources*, 5+, 27+, 49+.

inglesi; è riconosciuto come fondatore del convento di Clare - uno dei primi che l'Ordine ebbe in quel regno - il conte Gilberto di Gloucester, e verso il 1265 il conte di Hereford, Humphrey of Bohum, diede il suo contributo perché con grande sontuosità si edificasse la Chiesa e il convento di Londra. Si deve tener conto di questi dati, che sono molto lontani dall'essere completi, per comprendere quel che disse un autore ben informato quando scrisse: «Tra il 1250 e il 1290 l'Ordine degli eremiti di S. Agostino si è formato e si è incrementato sotto la vigilanza della santa Sede o dei suoi rappresentanti qualificati. Dopo la fine del XIII secolo esso è divenuto [Pag. 106] una delle falangi di difensori che la Chiesa ha sempre saputo trovare o suscitare durante i momenti critici della sua storia¹⁰».

§ 3. *Costituzioni del 1290: storia e fonti*

Le prime costituzioni agostiniane, giunte fino a noi, sono chiamate di Ratisbona, perché sono state pubblicate dal Capitolo generale, che si celebrò in quella città nel 1290; ma erano già state proposte ed esaminate dal Capitolo di Orvieto nel 1284, e confermate poi dal Capitolo che si tenne a Firenze nel 1287. Sebbene partecipassero alla loro preparazione i definitori di tali tre capitoli, gli autori principali di queste prime leggi dell'Ordine furono i beati Clemente da Osimo e Agostino da Tarano, come ci assicura Giordano di Sassonia, la cui testimonianza merita credito per varie ragioni: per la sua onestà di cronista e per la sua diretta informazione in quanto si riferisce a fatti del suo tempo, per avere fatto i suoi studi a Bologna e a Parigi tra il 1317 e il 1323 e perché ebbe come maestro Enrico da Friemar, che aveva conosciuto quasi tutti i priori generali fin da Lanfranco a Milano nel 1264. A questi dati sicuri relativi al tempo in cui furono composte le suddette Costituzioni e ai loro autori, [Pag. 107] si devono aggiungere altri fatti, similmente certi, ma dai quali non si possono dedurre conclusioni indiscutibili. E' certo in primo luogo che ciascuna Congregazione eremitica, unita all'Ordine di S. Agostino nel 1256, aveva dei propri statuti. Con la bolla «*Quae omnium Conditoris*» del 13 marzo del 1235, Gregorio IX approvò otto punti o norme della vita religiosa dei nostri eremiti brettinesi (EMPOLI 123). Nel capitolo celebrato a Roma nel 1244 dagli eremiti agostiniani di Toscana «si fecero -dice un testo degno di fede- molte costituzioni con il consiglio di alcuni cistercensi», che furono l'abate di Fossanova e il suo collega di Faleria di Viterbo (*Vfr.* 449). Conosciamo, infine, alcuni statuti degli eremiti del beato Giovanni Bono, compendiate nella bolla «*Admonet nos*» del 14 aprile 1253, con la quale Innocenzo IV pose fine allo scisma in cui si trovavano tali eremiti fin dal 1249 (VAN LUIJK 79-85). E' naturale che le Costituzioni particolari delle tre Congregazioni siano servite da base per formare il primo codice, che gli agostiniani ebbero fin dal 1256; ma, non conservandosi alcun esemplare di quel primo libro, non è possibile determinare ciò che di esso fu accolto nelle costituzioni del 1290. Altrettanto deve dirsi della legislazione fatta dai capitoli generali, giacché mancano gli atti di tutti i capitoli anteriori al 1281; si sa soltanto che in essi venivano promulgati dei decreti, con i quali si intendeva perfezionare le leggi già in vigore: si dice, per esempio, negli atti della provincia romana che nel capitolo generale del 1275 «si fecero molte definizioni e si rinnovarono le costituzioni» (AAug II,226). Ma non si conoscono tali definizioni. [Pag. 108] L'ebbero certamente tra mano Clemente da Osimo e Agostino da Tarano, i quali, secondo il citato Giordano di Sassonia, «ne fecero una diligente revisione e le pubblicarono in forma migliore, dividendole in capitoli, contrassegnandole con rubriche e aggiungendo o togliendo in esse quanto fosse più conveniente per il bene

¹⁰ E. VAN MOË, «Recherches sur les ermites de saint Augustin entre 1250 et 1350», *Revue des questions historiques* 60 (1932) 275-316, 284.

dell'Ordine... e, infine, nel capitolo di Ratisbona, nel quale intervenne il venerabile dottore fr. Egidio Romano, fatte alcune aggiunte ed emendamenti, furono ratificate e confermate» (*Vfr* II 14, p. 175). Poiché non si conosce né il numero né l'estensione e l'importanza di tali aggiunte ed emendamenti, non possiamo con certezza dire - con il p. Giorgi - che «poco fu quello che aggiunsero, tolsero o corressero» i menzionati legislatori nel testo del 1284 e del 1287. Tanto meno sappiamo se il priore generale Egidio Romano si riferisse a questo testo o ad altro più antico, quando nel 1292 esortava i superiori delle province a mantenere l'osservanza «delle costituzioni, per lo meno delle vecchie, quando non avessero le nuove» (*AAug.* IV,203) Né sappiamo se impose subito l'uso delle «nuove» del 1290, giacché per «porre fine alla perplessità che regna tra i sudditi e i superiori» in quanto alle leggi, i definitori del capitolo generale del 1308 ordinarono che tutti - nel governo e nell'osservanza - si attenessero «unanimemente al volume e al contenuto delle costituzioni, approvate dai capitoli di Orvieto e di Firenze» e promulgate nel 1290 dal capitolo di Ratisbona. Il capitolo di Rimini del 1318 diede forza di legge e ordinò che a tale volume si aggiungessero alcune definizioni capitolari degli anni 1312 e 1315, pubblicate dal generale Alessandro da Sant'Elpidio con il titolo «*Toleramus*»; ma perdurò ancora la confusione di leggi antiche e nuove. [Pag. 109] Per eliminare una buona volta tale confusione i definitori del capitolo del 1326 disposero di indicare «alcuni buoni religiosi», perché rivedessero tali leggi, in modo che, approvata la loro opera dal capitolo successivo, «non ci sarebbe stata alcuna differenza in tutto l'Ordine per quanto riguardava le costituzioni, e tutte le altre avrebbero dovuto essere bruciate: *et omnes aliae igne comburantur*» (*AAug* IV,12). Ma la desiderata commissione dei «buoni religiosi» non fu costituita e il suo lavoro non fu realizzato. Il capitolo del 1329 lo raccomandò al generale Guglielmo da Cremona, che nel 1342, quando fu preconizzato vescovo di Novara da Clemente VI, non lo aveva ancora portato a termine. Il capitolo del 1343 passò l'incarico al nuovo generale Dionisio da Modena, che morì nell'ottobre del 1344; le ripetute richieste furono finalmente soddisfatte dal suo successore Tommaso da Strasburgo, incaricato per questo dal capitolo celebrato a Parigi nel 1345 e ottenne poi l'approvazione della sua opera dal capitolo di Pavia nel 1348. Fr. Tommaso conservò intatto il testo delle Costituzioni di Ratisbona, limitandosi a scrivere alla fine della maggior parte dei suoi 51 capitoli la parola «Additio». Nelle sue aggiunte inserì i decreti capitolari posteriori al 1290, quando lo giudicò necessario o utile al bene dell'Ordine, e annullò tutti gli altri. Dichiarò inoltre - in un breve prologo - che tali aggiunte dovevano essere collocate alla fine del volume delle Costituzioni di Ratisbona, con le quali rimasero in vigore fino al 1551. Il suo autore occupa per questo il terzo posto tra i nostri legislatori del medioevo, dopo i beati Clemente da Osimo e Agostino Novelle da Tarano. Che dire del valore dell'opera di questi due? [Pag. 110] Quando nel 1759 si chiese la conferma del culto immemorabile tributato ad ambedue, la Congregazione dei Riti pretese una critica delle Costituzioni che avevano dato all'Ordine; fu scritta dal p. Agostino Antonio Giorgi, che poté affermare senza alcun dubbio, dopo aver confrontato «con grande diligenza» le leggi con le «*Consuetudines*» e gli Statuti dei premostratensi, di aver trovato tanta somiglianza tra le une e le altre «che credo con ragione che siano le stesse: *ut non immerito credam easdem ab initio fuisse*». Riconosceva, tuttavia, che nelle Costituzioni agostiniane c'erano alcune cose «che erano proprie delle nostre consuetudini» (*Vfr* 467). Ora si pensa ad un'altra provenienza più lontana, perché si è dimostrato che le «*Consuetudines*» premostratensi dipendano in gran parte da quelle cistercensi. Si deve vedere in queste l'originale di quelle agostiniane? Il confronto tra di esse ci obbliga a negarlo. E' innegabile che i cistercensi influirono molto nella forma di governo degli altri rami benedettini e dei nuovi Ordini mendicanti, perché il loro costume di celebrare i capitoli e di eleggere i visitatori, che aiutassero gli abati a mantenere l'osservanza, fu imposta a tutte le famiglie religiose nel 1215 dal Concilio Laterano IV nel canone 12 delle

costituzioni. Si deve quindi riconoscere l'influenza della legislazione di questi monaci; ma in tutti gli Ordini non in uno solo; influenza che si limita a una parte, senza estendersi a tutto il corpo delle leggi di ciascun ordine; influenza infine nel precetto non nel modo di codificarlo, giacché i cistercensi continuarono ad essere monaci benedettini, mentre i nuovi ordini erano di frati mendicanti. In ogni caso, tralasciata la dipendenza [Pag. 111] delle «Consuetudines» premostratensi da quelle cistercensi; è certo che queste non servirono da modello agli autori delle Costituzioni agostiniane del 1290. In quanto alla identità e alla provenienza di queste dalle premostratensi, si deve negare in un senso e correggere nell'altro l'affermazione del p. Giorgi. Si deve negare l'identità, perché la dipendenza letterale è molto limitata, forse non superiore all'ottava parte di tutto il testo, e la dipendenza del contenuto conviene nei titoli dei vari capitoli, come tutta la codificazione della vita religiosa; ma differisce molto nell'insieme, perché i premostratensi erano canonici regolari e gli agostiniani frati mendicanti. Rispetto alla provenienza, si può accettare per certo che i beati Clemente da Osimo e Agostino da Tarano si servirono direttamente delle Costituzioni domenicane. Primo, perché in esse si trovavano già *tutti i passi* in cui le agostiniane convenivano con le premostratensi; secondo perché nelle nostre furono copiati - anche alla lettera - alcuni testi che si leggono *solamente* nelle Costituzioni, promulgate dai domenicani prima del 1256. Ma è egualmente limitato il loro influsso su quelle agostiniane, il cui testo riempie più di novanta pagine della grandezza del nostro libro, mentre quello delle Costituzioni domenicane non ne riempie quaranta. Riassumendo, i nostri legislatori copiarono dai domenicani - che a loro volta avevano copiato dai premostratensi - quasi tutto il prologo delle «Consuetudini» di questi, cioè una mezza pagina, che ingannò il p. Giorgi. Si riscontrano poi altre coincidenze letterali, estese quelle relative alle colpe e più brevi o meno frequenti altre, [Pag. 112] che ordinariamente non sono dei domenicani, né dei premostratensi, né dei cistercensi, ma di altra fonte comune e più antica: dai libri liturgici della Chiesa nei capitoli che riguardano il culto divino, e dai libri penitenziali nei capitoli riguardanti le colpe e le pene. Non sarà inopportuno confrontare alcuni testi delle nostre leggi con altri paralleli delle leggi domenicane, che sono le più somiglianti. Noi ci serviamo della edizione del 1240, preparata dal maestro generale S. Raimondo da Penafort. Nel capitolo 7 questo eminente canonista scrisse: «Si guardi bene *il prelato* di essere negligente nella cura degli infermi, giacché devono essere trattati in maniera da potersi presto ristabilire, come dice il nostro padre Agostino». I nostri legislatori, invece, che a differenza dei premostratensi e dei domenicani, avevano aggiunto il nome del «nostro padre Agostino» nel prologo, qui l'omisero, scrivendo nel loro capitolo 13 in tono più perentorio: «Si guardi bene *il priore* di essere negligente nella cura dei religiosi ammalati, siano novizi o professi o conversi, giacché anzitutto e soprattutto si deve aver cura di essi, poiché in essi si serve solo a Dio: *cum soli Deo serviatur in illis*». Dopo altre raccomandazioni comuni ai domenicani e agli agostiniani, questi aggiunsero - di proprio - in detto capitolo «Al servizio degli infermi più gravi, che soffrono di febbri terzane e quartane o doppie o semplici o continue o quotidiane, o di altra infermità, temporanea e cronica, il priore ponga un religioso, il cui cuore è posseduto dal timone di Dio, e gli ordini di somministrare loro con carità tutto ciò che è necessario di giorno e di notte. E se per il numero degli infermi o per [Pag. 113] la diversità delle malattie non bastasse uno solo, gli si dia un coadiutore. E il priore da parte sua visiti spesso - *saepe* - tali infermi». Non troviamo neppure nelle altre Costituzioni quanto è prescritto da quelle agostiniane, che nel capitolo 14 ordinavano: «Vogliamo che il religioso infermo si confessi al più presto, con integrità e con le dovute disposizioni, e che gli si amministri il santissimo corpo di Cristo; e qualora continuasse ad aggravarsi e, da alcuni indizi e da referto medico, non si potesse sperare nella sua guarigione, quando ancora conserva sani ed integri i sensi, gli si amministri l'Estrema Unzione, secondo il rito della santa Chiesa Cattolica e del nostro Ordine... E il priore e i suoi religiosi

procurino di aiutarlo e confortarlo con la parola e l'affabilità, sostenendolo tutti con le loro quotidiane preghiere. E ciascuno pensi alla propria condizione che la morte è la porta attraverso cui passa ogni uomo. E non si lasci solo l'infermo né di giorno, né di notte fino a che la sua anima non sia uscita dal corpo: *doneo anima eius egressa sit de corpore*». Peculiari delle Costituzioni agostiniane di Ratisbona sono anche varie norme relative all'accettazione e all'educazione dei novizi. Leggiamo per esempio nel capitolo 15: «Se qualcuno chiede di essere ricevuto nel nostro Ordine non si ammetta subito, chiunque egli sia, ma si provi prima il suo spirito, per vedere se è di Dio. E se persiste nella sua richiesta...» veniva ammesso, dopo aver risposto ad un questionario comune alle Costituzioni domenicane, alle nostre e a quelle francescane del 1260, che sono opera del loro ministro generale S. Bonaventura. Nei tre Ordini al superiore, che dava l'abito, veniva ordinato di far conoscere [Pag. 114] chiaramente al postulante le «austerità» della professione che abbracciava; ma solo nel capitolo citato delle Costituzioni agostiniane era contenuto un elenco di tali austerità in questa maniera: «La rinuncia alla propria volontà, la povertà del cibo, la grossolanità delle vesti, le veglie notturne, i lavori diurni, la mortificazione della carne, l'umiliazione della povertà, il rossore della mendicizia, la debolezza del digiuno, il tedio del chiostro e altre cose a queste somiglianti» che il novizio doveva conoscere prima di emettere la professione. Secondo le loro leggi i domenicani non ammettevano all'abito i giovani minori di diciotto anni. Li seguì in questo S. Bonaventura, benché facesse eccezione per i candidati «robusti e giudiziosi» che potevano essere ammessi a 15 anni di età. I legislatori agostiniani invece nel capitolo 16 scrissero: «Non si accolga nell'Ordine nessun minore di anni 14»; ma ordinarono che il noviziato durasse «un anno e un giorno», mentre per i domenicani bastavano sei mesi. Le disposizioni contenute nel capitolo 17 delle Costituzioni agostiniane, dove erano contenute le cose che il maestro doveva insegnare ai suoi novizi, sono più complete delle disposizioni contenute nel capitolo 14 delle Costituzioni domenicane. Per esempio: «Si insegni al novizio a non parlare se non bene degli assenti e a non lodare mai i presenti»; gli ispiri devozione per la S. Scrittura e desiderio di conoscerla bene: «*Sanctam Scripturam avidè legat, devotè audiat et ardentèr addiscat*», raccomandazione che non abbiamo riscontrate né nelle Costituzioni fin qui citate, né in altre Costituzioni monastiche del medioevo. In tutte, invece, si legge una disposizione del 2° capitolo [Pag. 115] delle nostre Costituzioni, che sorprende nel nostro secolo, ma che si spiega per l'analfabetismo di quel tempo. Dice così: «Ai nostri fratelli laici, *se non sanno leggere distintamente* il Salterio, proibiamo di leggere in esso o in altro libro». Il divieto fu posto in forma limitata - *qui nesciunt legere* - anche da S. Bonaventura nella sesta rubrica; ma si legge in forma assoluta nell'ultimo capitolo delle Costituzioni domenicane e in tono ancor più radicale in quelle cistercensi¹¹. I legislatori agostiniani aggiunsero molto di nuovo in maniera di studio, di modo che il capitolo 36 delle nostre Costituzioni di Ratisbona costituisce un notevole progresso in questo senso, giacché la codificazione più completa della carriera ecclesiastica in un Ordine religioso alla fine del secolo XIII. I suoi autori mirarono anche a favorirla con il mandato che -essi soli- diedero al priore generale nel capitolo 40: «Provveda attentamente che i centri di studio, nei quali consiste *il fondamento dell'Ordine*, siano con sollecitudine estesi in tutto l'Ordine e che specialmente gli studi generali siano fatti prosperare con un costante amore alle studio, e che ad essi siano mandati i giovani più dotati di ciascuna provincia dell'Ordine». [Pag. 116] Benché si conformassero a quanto era stato disposto dal Concilio Laterano IV, che nel 1215 aveva sanzionato ed esteso a tutti gli Ordini l'uso ormai centenario dei

¹¹ *Archivum fratrum Praedicatorum* 1948, p. 68; *Nomasticon cisterciense*, ed. cit. p. 238: «...nullus habeat librum nec discat aliquid, nisi tantum Pater noster et Credo in Deum, Miserere mei Deus et cetera quae debere dici ab eis statutum est; et hoc non littera, sed corde tenus».

cistercensi relativo ai Capitoli e al governo, i legislatori agostiniani procedettero anche in questi due punti con sufficiente indipendenza. Le loro norme circa il modo di celebrare i capitoli e di eleggere i superiori convengono essenzialmente - non alla lettera - con quelle osservate dai domenicani e dai francescani; ma determinano più in particolare i diritti e i doveri del priore locale e degli ufficiali della sua comunità, del priore provinciale e del suo definitorio, dei visitatori provinciali e generali, ufficio allora permanente e di grande importanza per conservare la disciplina, e del superiore generale. In ugual maniera che nei due Ordini anzidetti, anche nei capitoli del nostro Ordine si chiedeva conto a tutti i superiori; ma gli agostiniani furono più severi dei domenicani e dei francescani specificando in tre ampi elenchi i motivi per cui i superiori indegni dovevano essere deposti: i priori conventuali nel capitolo 31, i provinciali nel capitolo 33 e il generale nel capitolo 40 delle Costituzioni. In essi giunse all'estremo quel sano spirito democratico con cui si governavano gli Ordini mendicanti già nel medioevo. Ma per evitare ingiuste sentenze, i giudici dovevano bene informarsi della verità delle accuse, ascoltare il superiore accusato e ponderare attentamente se la sua colpa meritava la pena assegnata. Le nostre leggi inoltre, consigliavano ai vocali del capitolo generale che, «dopo aver conosciuto, considerato e discusso» l'attività del Superiore dell'Ordine, qualora riconoscessero che aveva esercitato bene il suo ufficio, [Pag. 117] precedessero alla rielezione prima di dargli un successore... «peterunt ipsum laudabilius in regimine officii retinere, quam ad novam electionem faciendam precedere» (cap. 38). Ordinavano infine nel capitolo 40 che al priore generale emerito «tutti prestassero sempre, come a persona venerabile, onore e riverenza... E non abbia altro ufficio inferiore al generalato, giacché non può avere un ufficio particolare, senza umiliazione e disprezzo dell'Ordine, colui che fu a capo di tutta la comunità». Dei quattordici priori generali, che governarono l'Ordine dal 1256 al 1357, otto morirono mentre erano in carica, quattro furono promossi all'episcopato e due rinunciarono all'ufficio «per amore della solitudine», come si dirà nel prossimo capitolo. Solo due di essi, e precisamente gli autori delle nostre prime Costituzioni, ricevettero un culto immemorabile, che fu poi confermato dalla Chiesa. In verità Clemente da Osimo e Agostino da Tarano non sono due personalità come S. Bonaventura e S. Raimondo da Penafort, morti rispettivamente negli anni 1274 e 1275; ma abbiamo giudicato opportuno ricordare insieme con questi i due agostiniani per varie ragioni: perché Clemente da Osimo e il Dottore serafico parteciparono insieme al 2° Concilio di Lione, dove il primo poté apprendere molto dal secondo; italiano come lui e per tredici anni consecutivi ministro generale del suo Ordine, cioè collega d'ufficio. Inoltre perché il francescano e il domenicano sono, dopo i loro rispettivi fondatori, i legislatori più illustri per le loro famiglie religiose, come i nostri per la loro. Infine, perché senza dubbio i due agostiniani imitarono - con manifesta indipendenza - l'opera [Pag. 118] di quei due predecessori, essendo la più conosciuta nell'Italia del loro tempo e perché i primi due Ordini mendicanti erano, per volontà dei Papi della prima parte del secolo XIII, quelli che dovevano servire da modello agli Ordini, che cominciarono ad organizzarsi dopo il 1244.

§ 4. *Struttura*

L'organizzazione di cui abbiamo parlato era già nelle sue linee essenziali la stessa di quella del nostro secolo: una famiglia religiosa divisa in province e governata da un solo superiore generale, che risiedeva vicino alla corte pontificia, era eletto o confermato nell'ufficio ogni tre anni da tre rappresentanti di ciascuna provincia, faceva assegnamento - come si vedrà nel prossimo capitolo - sull'aiuto di vari collaboratori e doveva governare in conformità alle leggi dell'Ordine e del diritto comune. Un'organizzazione, cioè, monarchico-costituzionale, non priva di efficaci tendenze

democratiche. Dalla fine del secolo XIII, quando erano ancora viventi alcuni eremiti delle congregazioni unite nel 1256, il nostro Ordine fu clericale, con una grande maggioranza - forse non meno del 75% - di sacerdoti e di religiosi che aspiravano ad esserlo, sia che fossero novizi di coro o studenti professi. Erano pure religiosi quelli chiamati «fratelli laici o conversi», qualche volta denominati «laici e conversi», come se fossero due classi distinte, ma erano di fatto una sola classe, sebbene all'apparenza con qualche differenza secondaria. [Pag. 119] I conversi, infatti, non devono essere identificati con gli oblati, perché i primi emettevano i tre veti religiosi e i secondi no¹². Determinando nel capitolo 18 la formula della professione, le Costituzioni agostiniane del 1290 dicono che «i conversi rimangano un anno e un giorno in stato di prova, come gli altri fratelli - sicut alii fratres - e quindi promettano obbedienza al loro priore di vivere senza alcuna cosa propria e nella castità. Le loro vesti esteriori e gli scapolari siano di color nero. Non si conceda mai ad un converso del nostro Ordine, per quanto benemerito possa essere, di portare il cappuccio». Ma già in questo periodo i legislatori autorizzarono il priore generale a «concedere la cappa ai conversi che egli giudicasse degni». Riassumendo, i fratelli laici o conversi professavano portavano l'abito religioso e sono equiparati agli altri membri della comunità nei vari capitoli delle prime Costituzioni. Eccettuati lo scapolare e il cappuccio, come distintivi dei religiosi laici e chierici, nelle altre vesti - enumerate nel capitolo 24 di tali Costituzioni - erano tutti uguali. Vestivano l'abito nero, «che non sia di tela di gazza, né di stame di lana, né di sargia, né di altro panno prezioso o distinto»; usavano pantaloni e giacchetta «ma a nessuno concediamo di portare pellicce di pelli selvatiche tranne agli [Pag. 120] infermi, che devono usarle con il consiglio del medico; il priore tuttavia può concedere pellicce di pelli domestiche, quando lo ritenesse conveniente; ma nell'uno e nell'altro caso devono rimanere coperte in maniera da non essere viste»; calzavano scarpe che, almeno fuori di casa «dovevano essere di color nero e legate con cinghie attorno alle caviglie». In quanto alla biancheria intima, «*iuxta carnem* i nostri fratelli non usino tela di lino, ma sempre di lana, che sarà tanto più conforme alla nostra condizione, quanto di più bassa qualità... I fratelli si cingano con cinture di cuoio nero, che non siano più larghe di due dita e non meno di un dito e mezzo, e da esse non penda cosa alcuna... Dormano i nostri fratelli su materassi o sacchi di paglia nella celletta assegnata a ciascuno nel dormitorio. E il priore provveda che i materassi si lavino una volta l'anno e si riempiano di nuova paglia». Nel «dormitorio per tutta la notte arda una lampada *et clare luceat*», come si legge nel secondo capitolo. Dal 1348 entrò in vigore come legge una disposizione anteriore, che permetteva «ai religiosi anziani e agli infermi o deboli di dormire su materassi di piume e tra lenzuola di lino nello stesse dormitorio, se non c'è l'infermeria»; ma dal 1290 erano proibiti a tutti «sia sani che infermi, i materassi di seta o di materiale morbido, così come i cuscini e le coperte delicate ed eleganti». Era ugualmente proibito che «alcun religioso avesse un proprio sigillo senza permesso del generale». Il sigillo usato dal generale era quello dell'Ordine, che lui stesso consegnava al defensorio all'inizio dei capitoli generali. Aveva nel centro l'immagine di S. Agostino con la mitra, con il pastorale nella mano sinistra, con un rotolo [Pag. 121] o libro - che rappresentava la Regola - nella destra e, a volte, con uno o due religiosi ai lati in atto di venerazione (*AAug.* IX, 451). Tuttavia per diritto i superiori provinciali e quelli locali autenticavano le loro lettere; gli stessi superiori, infine, usavano il proprio sigillo negli atti pubblici, così come i maestri in teologia quando partecipavano in qualche causa come giudici o periti. Ma solo pochi di questi sigilli, specialmente del primo secolo, sono conosciuti perché non si è mai fatto uno studio

¹² G. LE BRAS in: *Fliche-Martin XII*, vers. it. Torino 1973, 234 conversi, 235 oblati e 255-257 terziari, con bibliografia.

scientifico sulla sigillografia agostiniana¹³. Chiamati dai loro eremi a vivere nelle città per dedicarsi alle attività apostoliche, gli agostiniani talvolta ricevettero qualche chiesa dal vescovo diocesano, ma dovettero costruire tutte le altre e quasi senza eccezioni tutti i loro conventi. I definitori del capitolo generale del 1281 per questo motivo promulgarono il seguente decreto, che fu poi confermato nel capitolo secondo delle Costituzioni di Ratisbona: «Definiamo che quando si deve costruire una chiesa o una grande casa, si chieda consiglio a uomini prudenti e periti nell'arte, in modo che la costruzione possa arrivare a termine con buon ordine, secondo il parere [Pag. 122] degli stessi». Oggi non è possibile farsi un'idea né dell'architettura né della sontuosità delle chiese e dei conventi di questo periodo, perché quelli che restano ancora in piedi, per lo meno con il loro titolo di fondazione, furono trasformati in data molto posteriore al 1357. Si sa che i conventi piccoli avevano un chiostro e un orto, mentre nei conventi medi e soprattutto in quelli più grandi i chiostri erano due, con orto e giardino e «viridarium», infermeria, foresteria, biblioteca e altri servizi. In quanto al governo, tutti i frati erano sotto la cura di un priore, eletto o confermato annualmente dai capitoli della rispettiva provincia; se la comunità, oltre al priore, aveva altri dodici religiosi, doveva avere un sottopriore, che facesse le sue veci quando era ammalato o assente, e sempre un procuratore e un sacrista, che con i loro rispettivi registri dovevano una volta al mese rendere conto a tutta la comunità delle loro entrate e uscite. Questi tre ufficiali erano eletti da tutta la comunità, mentre il priore nominava da sé gli altri che per ufficio servivano alla comunità, come il portinaio, l'infermiere, il cuoco, il dispensiere e l'incaricato di accogliere e trattare con carità gli ospiti.

CAPITOLO III

GOVERNO DELL'ORDINE FINO AL 1356

FONTI

[Pag. 123] Cf. Cap. II, specialmente *AAug* II-IV; *FRIEMAR* 90-145; *Vfr* 445-481.

BIBLIOGRAFIA

HERRERA; TORELLI IV-V; CRUSENIUS-LANTERI. Poco di nuovo aggiungono e non sempre fanno delle buone correzioni a questi autori antichi i moderni MATURANA, VÉLEZ, DE ROMANIS e SANZ. Per quanto riguarda gli studi sui priori generali in quanto scrittori, cf. Cap. VI; per gli altri, F. ROTH, «Die Augustiner-Generäle des 13 Jahrhunderts», *Cor Unum* 8 (1950) 112-118; 9 (1951) 18-21, 42-44, 77-81; 10 (1952) 40-46; C. Alonso, *El beato Clemente de Osimo tercer prior general de los agustinos*, Roma 1970; DE MEIJER-SCHRAMA, num. 1147-1151; R. ARBESMANN, *Some Notes on the XIVth-Century History of the Augustinian Order*, *AAug* XL, 63-78. - Sul cardinale protettore in generale v. A. BONI, *DIP* 2,276-280.

¹³ *AAug* IX,460 il sigillo del priore di Costanza nel 1324; *ib.* XXIII,136 quello del provinciale di Germania Guido da Staggia nel 1264; *AugL* 1957,80 di Hermann von Schildesche; «*Novanien*» 1974,143 di Guglielmo da Cremona vescovo di Novara; P. GLORIEUX, *Répertoire* n.408 di Alessandro da Sant'Elpidio. Altri in ZUMKELLER, *Urk*, alla fine del primo volume.

§ 1. Capitoli e Priori generali

[Pag. 124] L'anonimo agostiniano, che nel 1300 cominciò a copiare gli atti dei capitoli generali dell'Ordine, dice che nel capitolo di Padova del 1281 «si stabilì che d'allora i capitoli generali si celebrassero ogni tre anni, giacché fino allora si celebravano ogni anno, chiamandosi il primo e il secondo Capitoli generali e il terzo "capitulum generalissimum". E a questo – prosegue – prendevano parte anche i religiosi ultramontani, mentre negli altri due si riunivano solo i religiosi d'Italia». Gli atti del capitolo del 1281, che sono i primi che si conservano, confermano la notizia dell'anonimo e ci fanno conoscere il motivo, che indusse i definatori di Padova ad introdurre quella innovazione: «Perché il molto viaggiare – dichiaravano - è causa di spese per la provincia ed impedisce il profitto spirituale dei religiosi» (AAug. II 225,250). Ciascuna provincia doveva inviare tre dei propri membri ai capitoli dell'Ordine, il priore provinciale e due sudditi; uno dei tre partecipava come definitore e gli altri due come discreti; questi avevano solo il voto nella elezione o conferma del priore generale, mentre il primo faceva parte del definitorio o capitolo legislativo. Le disposizioni del definitorio ottenevano forza di legge quando venivano approvate da altri due capitoli, come d'altronde erano necessarie tre decisioni capitolarie successive per abrogare una legge propria dell'Ordine. Gli agostiniani seguirono l'esempio dei domenicani e dei francescani, che a loro volta avevano imitato l'esempio dei cistercensi, di celebrare i loro [Pag. 125] capitoli generali nella festa di Pentecoste; ma questa regola osservata dai nostri per più di tre secoli, cessava quando il superiore dell'Ordine veniva a mancare poco tempo prima o poco dopo la suddetta solennità; nel primo caso perché l'incaricato di comunicare all'Ordine la morte del superiore e la convocazione del prossimo capitolo aveva bisogno di molte settimane; nel secondo caso perché non dovevano passare nove mesi tra la morte del priore generale e l'elezione del suo successore. In questi due casi il capitolo si soleva celebrare di domenica o di giorno festivo; ma «i capitolarie - ordinavano i definatori del capitolo del 1284 - devono incontrarsi nel convento indicato il venerdì prima di Pentecoste o nel giorno precedente la vigilia», in modo che le elezioni si tenessero di sabato o nel giorno di vigilia e la domenica o nel giorno di festa si potessero dedicare alle cose spirituali: «*ita quod die dominico vel die festo possint spiritualibus vacare*» (AAug. 11,252). A quanto le Costituzioni del 1290 ordinavano per la parte liturgica, i definatori del capitolo di Firenze del 1326 aggiunsero una disposizione, che ebbe vigore di legge nei due capitoli successivi, cioè: «Parimenti, poiché nei nostri capitoli generali si trattano cose che mirano a consolidare lo stato e l'onore dell'Ordine e pertanto nel prendere le deliberazioni abbiamo bisogno in particolar modo della grazia di Dio, definiamo e ordiniamo, che in tutti i conventi del nostro Ordine, non solo nella vigilia, ma anche nel giorno precedente la vigilia si celebri con solennità la Messa dello Spirito Santo» (AAug. IV,8). Poco si può dire dei capitoli anteriori al 1281 perché mancano tutti i loro atti. Il primo e il più [Pag. 126] conosciuto è quello che ebbe luogo nel convento romano di S. Maria del Popolo il 1° marzo del 1256. Fu presieduto dal cardinale Riccardo Annibaldi, che diede il nome all'Ordine, indicò ad esso la sua nuova finalità, determinò il color nero e la forma dell'abito che dovevano vestire i suoi religiosi e mise a capo degli stessi, come priore generale, Lanfranco da Milano. Tutto ciò è evidente dalla bolla «Licet Ecclesiae», con la quale Alessandro IV approvò quanto detto cardinale aveva fatto nel capitolo citato «per nostro speciale mandato», come dichiarava il Papa. Egli e l'Annibaldi diedero un aiuto decisivo al primo superiore degli agostiniani, risolvendo le due difficoltà che maggiormente si opponevano alla concordia e alla uniformità dell'Ordine: l'abbandono della vita eremitica per la vita apostolica e l'accettazione della povertà assoluta, sia individuale che comune, come aspiravano a professarla - senza che nessuno riuscisse ad ottenere l'equilibrio - gli altri Ordini mendicanti. In quanto alla vita eremitica, il Pontefice permise che quelli, che si sentivano attratti da essa, continuassero a praticarla, quando i superiori non li

chiamassero all'attività apostolica, ma a questa dovevano dedicarsi coloro che potevano esercitare l'apostolato e all'apostolato dovevano essere educate le nuove generazioni. Rispetto alla povertà, professata con rigore e alla maniera dei francescani dagli eremiti di Brettino, mentre gli agostiniani di Toscana non rinunciavano a possedere beni in comune, il cardinale Annibaldi risolvette la questione con molto buon senso. Con lettera del 15 maggio del 1257, da Alessandro IV inserita e confermata il 13 giugno nella bolla «*lis quae nostri*», il Cardinale protettore dell'Ordine, [Pag. 127] ordinò, che tutte le comunità, che potevano vivere di elemosina, dovevano osservare la povertà individuale e collettiva, dovevano invece possedere in comune i beni necessari al sostentamento dei loro religiosi le case che si trovavano in luoghi appartati, nelle quali non sarebbe stato possibile vivere altrimenti. Nel capitolo seguente parleremo ancora di questa soluzione pratica, che evitò all'Ordine agostiniano i dubbi e le controversie, che per più di due secoli turbarono la pace in altre famiglie religiose.

Il primo superiore, che a un Ordine così eterogeneo doveva dare una certa uniformità e un nuovo indirizzo di vita mista, fu per volontà del Papa e del cardinale protettore Lanfranco da Milano. Non si può con piena certezza affermare, come vogliono i nostri cronisti, che appartenesse alla nobile famiglia milanese dei Settala o Septala, né che gli si addicesse il titolo di beato: il primo che gli dà tale appellativo è l'agostiniano milanese Andrea Biglia verso il 1430 e il primo argomento in favore del suo culto è una immagine aureolata del 1466, vista da Herrera nella chiesa di S. Maria in Cella, vicino a Genova¹. Ma non mancano notizie certe della sua vita fin dal 1241. Nell'agosto del 1251 egli stesso dichiarò, [Pag. 128] nel processo di fra Giovanni Bono, che era vissuto per dieci anni con lui nel convento di Cesena^{NdR}; che nel 1249 per essere liberato «da una ripugnante malattia chiamata morfea» si era raccomandato al suo defunto maestro, dicendo davanti al suo sarcofago: «Ti chiedo, padre mio, che se è a maggior gloria di Dio e per il bene dell'anima mia, interceda per me presso il Signore perchè mi liberi da questa malattia. E prima che fossero trascorsi nove giorni nel mio corpo non rimase alcun segno di quella lebbra». Interrogato dai giudici del processo, quando e dove l'avesse avuta, rispose «mentre era a Venezia, a Bologna, a Ferrara, a Milano, e a Mantova» dove probabilmente aveva esercitato l'ufficio di visitatore o di superiore dei giamboniti. Durante lo scisma, in cui costoro vissero dal 1249, fu socio e scrittore del generale Ugo da Mantova, che nel citato processo disse «che il detto Lanfranco da quattro anni era stato con il testimone, accompagnandolo e scrivendo tutto ciò che era necessario per la sua prelatura». Consta anche che Lanfranco nel 1251 fu superiore degli stessi eremiti nella provincia religiosa della Lombardia e che nel 1253 era priore del convento di Bologna quando, cessato lo scisma, fu nominato superiore generale della sua Congregazione. Nel seguente triennio riuscì a pacificarla e a incrementarla, meritando così per la sua virtù e per le sue doti di governo di essere chiamato nel 1256 a realizzare la stessa opera nell'Ordine agostiniano. Dal capitolo del 1259 fu rieletto priore generale, come consta dal documento con cui autorizzò il suo vicario fra Giovanni da Gubbio a cominciare la fondazione del convento di Parigi (*AAug.* XII, 158). Benché non ci siano prove, fu senza dubbio confermato nell'ufficio [Pag. 129] dal capitolo del 1262, quindi morì, mentre era ancora superiore dell'Ordine, nel 1264. Durante il restauro dell'antica chiesa agostiniana di S. Marco a Milano, nel 1956, fu scoperto il suo sepolcro e, con l'aiuto di una lapide in cui è scritto il

¹ HERRERA, *Alph.* II,4; R. ARBESMANN in *AAug* XXVIII,204. Per ciò che segue nel testo v. *ActaSS* Oct.IX 801s, 838; B. RANO in *Cassiciaco* del 1956, 397-398 e del 1957, 104-107; DE MEIJER-SCHRAMA num.1147-1149.

^{NdR} Fra Lanfranco non visse dieci anni con fra Giovanni Bono, ma visse con lui dieci anni prima, cioè nel 1243, e solo da febbraio ad agosto. Cfr. a tal proposito M. MATTEI, *Il processo di canonizzazione di fra Giovanni Bono (1251-1253/1254) fondatore dell'Ordine degli Eremiti*, Roma 2002, p. 408.

suo nome, furono identificati i suoi resti mortali^{NdR}. Nella stampa lombarda e in alcune riviste dell'Ordine fu data notizia dell'esame anatomico del suo corpo. Secondo tale perizia, Lanfranco era di media statura, di fattezze piccole e aggraziate, fronte ampia e mani fini. Enrico da Friemar, che lo vide a Milano, dice solo che dal Papa fu posto a capo dell'Ordine «per la grande fama del suo nome e per riverenza alla sua persona».

Il capitolo del 1265, celebrato a Perugia, gli diede come successore il senese Guido da Staggia, che si deve identificare con quel Guido Salano, di cui parlano i nostri cronisti dell'inizio dell'era moderna^{NdR}. Secondo il Friemar, fu un superiore «veramente infaticabile e discreto». Della sua infaticabilità diede prova dal 1256 al 1264, quando, come primo superiore degli agostiniani in Germania, fece salire il numero dei conventi di quella provincia a circa 30. E' molto probabile che tale missione gli fosse affidata per le sue doti e per l'esperienza di governo, giacché il suo nome è scritto in un documento sicuro, insieme con quello di altri 60 priori degli eremiti di Toscana, che celebrarono nel 1251 un capitolo a Cascina. In Germania il 27 maggio del 1264 sottoscrisse un altro documento, che si conserva ancora, per certificare, che aggregava al secondo Ordine le monache di Obendorf a Württemberg, che è il primo monastero di agostiniane di cui si ha notizia sicura. Egualmente documentata è l'attività del nostro generale nella sua [Pag. 130] controversia con i guglielmiti, che, come si è già detto, terminò nel 1266; mancano invece notizie sulla sua rielezione nel capitolo del 1268 e sulla causa per cui lasciò il governo nel 1271. Non è certo, quindi, che, come asserivano fino a pochi anni fa alcuni nostri autori, Guido da Staggia sia morto nel 1270; è certamente lui, invece, quel «Guido dell'Ordine degli eremiti di S. Agostino», che il 25 maggio 1279 fu preconizzato da Nicola III come patriarca di Grado², dove visse fino al 1288.

Suo immediato successore nel governo dell'Ordine fu l'ormai noto beato Clemente da Osimo, eletto nel 1271 dal capitolo celebrato ad Orvieto. Nulla si sa del suo precedente curriculum e relativamente poco si sa dei venti anni di vita rimastigli. Essendo della Marca di Ancona è certo che appartenesse alla Congregazione dei brettinesi. E bisogna supporre che avesse mostrato in essa virtù e doti di governo, perché - dopo il giambonita Lanfranco e il toscano Guido - i capitolari del 1271 avevano posto a capo dell'Ordine un membro della terza Congregazione, che aveva maggiormente contribuito al suo incremento. Dell'attività del nuovo generale, nel suo primo triennio, si conoscono solo due lettere del 1272: con la prima, del 9 luglio, accettò il terreno che un benefattore dell'Ordine gli dava in Toscana, a condizione che vi si edificassero una chiesa e un convento, dal quale [Pag. 131] ebbe allora origine quel che ancora oggi è il convento di S. Gimignano; con la seconda lettera, del 23 agosto, rese partecipi di tutte le opere buone dei suoi religiosi i membri - presenti e futuri - della confraternita di S. Maria Maggiore di Pesaro. E' questo il primo esempio noto nella storia

^{NdR} Secondo una solida tradizione fra Lanfranco morì a Milano nel 1264 e fu sepolto nella chiesa di S. Marco. Ma l'arca che si vede nella chiesa e che viene indicata come il suo sarcofago, secondo gli studi più recenti sembra appartenere ad un altro Lanfranco Settala, un *Lanfrancus, Magister Sacrae Paginae* all'Università di Parigi, morto il 29 gennaio 1355. D'altra parte l'arca appare posteriore almeno di cento anni alla morte di fra Lanfranco e l'atto di insegnare, con cui è rappresentato, segue un simbolismo riservato ai grandi professori universitari. Del sepolcro di fra Lanfranco si son perse le tracce nei numerosi lavori di ristrutturazione della chiesa. Il fra Lanfranco dell'arca, che porta il nome del suo avo illustre, era stato scelto dall'arcivescovo Giovanni Visconti come suo confessore e la sua fama, che è documentata, era tale da meritare un'arca a cui sembra abbia lavorato il celebre Giovanni di Balduccio. Cfr. a tal proposito M. MATTEI, *Il processo* cit, Roma 2002, pp. 620-622.

^{NdR} Vedi T. ZAZZERI, «Guido da Staggia, O.S.A. (†1289), secondo Generale dell'Ordine e Patriarca di Grado», in *Analecta Augustiniana* XLV (1982). L'articolo di Zazzeri è posteriore al libro di Gutierrez e in parte chiarisce la complessa biografia di Guido da Staggia.

² J. GAY, *Les Registres de Nicolas III*, Parigi 1916, n. 1031; KUNZELMANN, I, 112; F. UGHELLI, *Italia sacra*, V, Venezia 1719, 1138: «Guido "doctrina et in rebus agendis illustris"».

agostiniana di una simile aggregazione all'Ordine, fatta da un priore generale. Non è sufficientemente documentata una tradizione di S. Elpidio e di Fermo, secondo la quale si dice che il nostro generale ricevesse dal re Filippo III di Francia una spina della corona di Cristo, che regalò al convento agostiniano della prima delle due cittadine e che ora si conserva nella nostra chiesa della seconda. Non si ha nemmeno alcun solido fondamento per pensare che rinunciaste al generalato per ipotetici dispiaceri, datigli da alcuni sudditi a Lione, o per divergenze con l'autoritario cardinale protettore Annibaldi. Nella bolla, con la quale Gregorio X nel marzo del 1275 confermò l'elezione del suo immediato successore, si dice solo che Clemente da Osimo rinunciò alla carica di sua spontanea volontà: «administrationi prioratus, secundum eiusdem Ordinis instituta, sponte cedente». Si dimise, quindi, nel capitolo che il 18 ottobre del 1274 si celebrò a Molarà, vicino a Frascati, dove ebbe come successore Francesco da Reggio Emilia, rieletto dai capitoli del 1277 e del 1281, e morto alla fine del 1283. Questi è il primo priore generale che, negli atti della provincia romana di questi tre anni, è presentato con il titolo di lettore, il che fa pensare ch'egli avesse svolto il corso dei suoi studi per conseguire i gradi accademici, o per lo meno, con quella diligenza, che dal 1284 in poi sarà inculcata dalle nuove Costituzioni. [Pag. 132] Sembra indicare la stessa cosa il fatto, che in questo periodo molti giovani sono inviati nei migliori centri di formazione per continuare i loro studi e che il P. Generale, presiedendo nel 1279 il capitolo della provincia romana, «si riservava il diritto - dicono gli atti - di designare il definitore della stessa provincia nel prossimo capitolo generale: e diede questo ufficio a fra Egidio Romano, baccelliere di Parigi». Non giudichiamo perciò infondata la notizia riportata da Crusenio e da Herrera, secondo i quali durante il capitolo del 1277, celebrato certamente a Viterbo, «fu incaricato dai cardinali, riuniti in conclave nella stessa città, di pronunciare loro il discorso De eligendo Pontifice». Né è improbabile che questo fatto desse motivo al Friemar - già agostiniano nel 1264 - di scrivere del nostro generale: «Fu uomo di grande rispetto, di ammirabile facondia e di esimia onestà». Altra nota del suo governo, che si legge con frequenza negli atti capitolari della provincia romana, è la sua presenza nei capitoli - e bisogna supporre che fosse presente anche nei capitoli delle altre province d'Italia - così come l'affidare gli uffici importanti di una provincia a religiosi di un'altra. Tra i molti esempi che si conoscono a questo proposito ne citeremo uno solo: il 18 ottobre del 1277 presiedette a Nepi il capitolo della provincia romana e vi nominò come visitatori il suo predecessore Clemente da Osimo e Giacomo da Perugia (AAug. II, 228). Non era stato ancora proibito, che il Generale emerito avesse nell'Ordine un ufficio inferiore al primo.

L'ufficio di generale fu affidato di nuovo allo stesso Clemente dal capitolo celebrato a Orvieto [Pag. 133] il 28 maggio del 1284. La sua elezione - l'unica nella nostra storia del medio evo fatta dopo un intervallo di sospensione - «fu unanime e concorde» secondo gli atti, dove si aggiunge, che il Generale «fu confermato immediatamente dal santissimo padre e sommo Pontefice Martino IV, che si trovava lì» a Orvieto. Rieletto dal capitolo di Firenze nel 1287 e da quello di Ratisbona nel 1290, il principale autore delle nostre prime Costituzioni ebbe di nuovo per altri sette anni le redini dell'Ordine nelle sue mani. A quanto abbiamo già detto nel capitolo precedente sulla sua attività di legislatore, aggiungeremo qui, con il suo ultimo biografo che, «l'attività amministrativa del beato Clemente, in questa seconda parte del suo governo, abbraccia una estesa gamma di argomenti ed è relativamente documentabile. Abbiamo notizie sicure del suo intervento nel governo di alcune province, promosse gli studi e l'osservanza di una più rigorosa povertà, ottenne diversi favori dalla Santa Sede, specialmente per aiutare economicamente alcune nuove costruzioni, istituì monasteri femminili del secondo Ordine, ottenne dispense pontificie di diverso genere, fece designare un nuovo cardinale protettore e fece nominare un penitenziere agostiniano per la basilica di S. Pietro» (ALONSO, 21). In quanto agli studi, la prima decisione presa dai definitori riuniti a Orvieto nel 1284

dice così: «A causa della moltitudine di studenti a Parigi, definiamo che, fino al prossimo capitolo generale, non vi si mandi più di uno studente per provincia. Non vogliamo però che questa costituzione si estenda a coloro che hanno già ottenuto il permesso di andare dal P. Generale o dalla loro provincia». E gli stessi continuavano [Pag. 134] nel loro secondo decreto: «Definiamo che colui, che deve essere inviato a Parigi, conduca vita lodevole e sia sufficientemente istruito nella grammatica e nella logica, la scelta sia fatta secondo la forma delle Costituzioni dell'Ordine, e il prescelto sia esaminato dal superiore della provincia e almeno da due buoni lettori designati per questo dal definitorio del capitolo provinciale ..., e lo esaminino sia sulla sua scienza, che sulla sua vita» (AAug. II, 251s). La «moltitudine degli studenti» in quel primo centro di formazione superiore aveva reso insufficiente la casa fondata nel 1260, che tra l'altro si trovava fuori della porta di S. Eustachio e quindi lontano dall'Università. Clemente da Osimo cercò subito di rimediare a questi inconvenienti nella primavera del 1285 designando come suo delegato in Francia fra Giovenale da Narni, tra l'agosto e il novembre dello stesso anno, comprò a Parigi tre lotti di terra e una casa nella zona di Chardonnet, vicino al monastero di S. Vittore e dentro le mura della città. Nel novembre del 1286 il nostro Generale ottenne la convalida di quanto aveva acquistato il suo delegato mediante quattro bolle di Onorio IV³ e pagò le spese del nuovo «studio generale» con una colletta straordinaria delle province dell'Ordine, contribuendo ciascuna con 77 fiorini e «quattro grossi turonesi» (AAug. II, 272). A questi fatti certi un altro fatto importante si può aggiungere come molto probabile, cioè che il Generale abbia anche ottenuto la bolla del 1° giugno 1285, con la quale [Pag. 135] Onorio IV raccomandò Egidio Romano al vescovo di Parigi, Ranulfo d'Homblières, influenzando decisamente a favore del curriculum del primo teologo agostiniano, che probabilmente servì da guida nel viaggio e soprattutto di aiuto a fra Giovenale da Narni per la sua missione. Non consta effettivamente che questi avesse avuto residenza in Francia, mentre Egidio era vissuto in quel regno ininterrottamente dal 1260 al 1277. Favorito da Onorio IV, Clemente da Osimo ricevette favori ancora maggiori dal successivo papa Nicolò IV, che come lui era nato nelle Marche ed era stato ministro generale dei francescani. Nel giugno del 1288 gli diede un nuovo cardinale protettore dell'Ordine nella persona di Bernardo Languissel, vescovo di Porto-S. Rufina; con tre bolle del 1289 il Papa concesse indulgenze ai fedeli che avessero aiutato i nostri religiosi o avessero frequentato le loro chiese. Ampliò le loro esenzioni, e con altra bolla del gennaio 1290 incaricò il nostro Generale di scegliere venti sudditi idonei per inviarli a predicare in varie regioni d'Italia la crociata contro i saraceni, che si erano impossessati di Tripoli. Il 21 maggio dello stesso anno il Generale presiedette il capitolo di Ratisbona, storico negli annali dell'Ordine, perché fu il primo ad essere celebrato fuori d'Italia, perché promulgò le Costituzioni, rimaste in vigore fino al 1551, e per le sue molte disposizioni capitolarie. Nella prima i definatori ordinarono che «nel nostro Ordine si viva in maniera uniforme e che tutte le nostre case abbiano per fondamento la povertà. E poiché sembra che alcune, con piccoli possedimenti, si discostino [Pag. 136] da tale fondamento, ordiniamo e stabiliamo che i loro possedimenti siano venduti nel prossimo triennio e che il loro ricavato si usi per il bene dell'Ordine ... E per il bene dello stesso ordiniamo che i conventi che hanno vissuto con il frutto dei loro possedimenti, in futuro vivano di elemosina, per quanto sarà loro possibile» (AAug. II, 291). A Ratisbona fu corretta anche una definizione del capitolo del 1287, nella quale si ordinava ai lettori e agli studenti agostiniani di difendere le opinioni presenti e future - scriptas et scribendas - di Egidio Romano: i legislatori di Ratisbona, tra i quali si trovava lo stesso Egidio, si limitarono a raccomandare la sua dottrina nella parte già nota, non nella futura, come si legge nel cap. 40 delle prime Costituzioni. A Ratisbona Clemente da Osimo scrisse due lettere, che,

³ EMPOLI, 154-160; E. YPMA, 17-21; C. ALONSO, *El beato Clemente de Osimo*, 24-26.

come le già citate del 1272, sono giunte fino a noi. La prima fu inviata il 21 maggio del 1290 al canonico Richer, decano di S. Teobaldo di Metz, per ringraziarlo del bene fatto agli agostiniani della stessa città. Non doveva essere di poca importanza, giacché il Generale approvò la decisione dei confratelli gratificati di celebrare ogni giorno una messa «de Beata Virgine» per il benefattore e dopo la sua morte una messa da Requiem ogni anno; affiliò inoltre il Richer all'Ordine facendolo partecipe dei suoi beni spirituali. La seconda lettera fu inviata il 28 maggio ad Enrico da Roteneck, vescovo di Ratisbona, anche lui benefattore degli agostiniani nella sua diocesi e munifico con i capitolari del 1290; oltre ad affiliarlo all'Ordine, il Generale ordinò che in tutti i nostri conventi si celebrasse una Messa per il suo bene e dopo la sua morte si celebrassero tre anniversari: [Pag. 137] uno a Ratisbona e gli altri due nelle case di Schönthal e Seemannshausen⁴. In altri capitoli ricorderemo ancora Clemente da Osimo per vari motivi: perché ha composto l'*Ordinarium* o cerimoniale, che l'Ordine usò fino al periodo tridentino; perché a buon diritto merita di essere annoverato tra i santi e beati agostiniani di questo primo secolo, giacché abbiamo molti documenti, che lo favoriscono in questo senso, risalenti alla sua morte; e infine per l'interesse che mostrò e per l'aiuto che prestò ai monasteri delle monache agostiniane. Conviene qui aggiungere due cose, che riguardano il suo governo: la diligenza con cui visitò le province e i conventi e la moderazione con cui esercitò la sua autorità. In quanto alla prima, l'anonomo agostiniano che scrisse a Firenze verso il 1336, assicura che il nostro generale «visitò tutto l'Ordine camminando a piedi: *totum Ordinem pedestre circumiens visitavit*». (AAug XXIX, 17). Si può pensare che l'anonomo in questo caso abbia preso una parte, sia pur grande, per il tutto, giacché anche ammettendo che il Generale fosse andato e ritornato a piedi da Roma a Lione e da Roma a Ratisbona, percorrendo molte altre regioni nel suo viaggio di andata e ritorno, sembra umanamente impossibile che avesse potuto fare altrettanto andando dall'Inghilterra in Ungheria e dalla Polonia alla Spagna. Basta quindi ammettere che Clemente da Osimo abbia visitato molte sue comunità dentro e fuori d'Italia per constatare quanto si sia distinto in questo senso [Pag. 138] tra tutti i priori generali del primo secolo della nostra storia, giacché di nessun altro si dice che abbia fatto altrettanto. Che sapesse, infine, esercitare con moderazione la sua autorità è provato da una lettera, che pubblicò a Roma il 16 gennaio del 1288: con questa circolare proibì severamente a tutti i sudditi di passare a un'altra famiglia religiosa senza chiedere e ottenere il suo permesso; li assicurava però allo stesso tempo che «era disposto ad ascoltare la supplica e le ragioni di ciascuno e ad accondiscendere ai loro desideri per quanto gli fosse possibile: *in quantum cum Deo possumus exaudire*» (AAug XXI, 180). Della morte di questo egregio superiore, venuto a mancare ad Orvieto l'8 aprile del 1291, diremo qualcosa quando tratteremo dei nostri santi e beati. Il capitolo celebrato a Roma nel 1292 nominò generale l'allora già celebre Egidio Romano, che, secondo l'anonomo che copiò gli atti capitolari della sua provincia, «fu eletto unanimemente e concordemente per scrutinio segreto» (AAug. II, 339). Non si può dire molto del suo generalato, perché fu breve, giacché nell'aprile del 1295 Bonifacio VIII preconizzò Egidio arcivescovo di Bourges; ma ricorderemo il suo nome in altri capitoli, specialmente parlando delle esenzioni, degli studi e del sacro ministero. Essendosi perduto il registro della sua amministrazione -che viene citato negli atti del capitolo del 1295- solo in parte conosciamo il suo programma di governo, attraverso la lettera circolare che, appena eletto, inviò ai superiori delle province. In essa li ammoniva con tono severo di mantenere la disciplina, con autorità e con il buon esempio, nel culto divino, [Pag. 139], nella formazione dei giovani, negli studi e nella osservanza della vita comune. Ma «non ci sarà mai osservanza nella tua provincia -diceva a ciascun destinatario- se non sarai osservante tu, priore provinciale, e se non obblighi ad esserlo anche i

⁴ Queste lettere furono pubblicate da R. ARBESMANN in AAug XXIX, 21-25.

priori dei conventi, i lettori e i religiosi più anziani, dietro il cui esempio si sentiranno mossi ad esserlo anche i più giovani. Se sappiamo che non osservate e non fate compiere quanto vi ordiniamo, senza indugio vi deporremo dall'ufficio e vi imporremo altre gravi pene. E nel visitare i vostri conventi non andrete a cavallo, ma a piedi: *non eques, sed pedes incedere studeatis*» (AAug., IV, 202s). Quest'ultimo non era un precetto, ma un consiglio o esortazione, quasi impossibile da eseguire nelle varie province transalpine e in alcune d'Italia, nelle quali era necessario un qualche animale da sella. Anche Egidio cavalcava, a giudicare dai seguenti documenti: il 28 settembre dello stesso anno 1292 a Cahors - Francia meridionale - firmò un contratto in favore del convento agostiniano di quella città; nella primavera del 1293 si trovava a S. Maria di Pontoise, a pochi chilometri a nord-ovest di Parigi, dove il re Filippo il Bello cedette agli agostiniani il convento, che in questa capitale era stato dei frati del sacco, già soppressi⁵; era ancora a Parigi nell'agosto del 1294, quando il re diede agli agostiniani [Pag. 140], la facoltà di vendere «il luogo che possiedono a Chardonneti con tutte le pertinenze», cioè lo studio generale dovuto al beato Clemente da Osimo, trasferito ora in altro luogo più ampio, vicino alla Senna, sulla strada, che ancora si chiama «Quai des Grands-Agustins»; infine l'8 maggio del 1295 Egidio fu presente al capitolo di Siena, dove i capitolari gli diedero un successore. Lo troveremo ancora a Bourges, a Clermont, a Roma - accanto a Bonifacio VIII nella sua lotta con il re Filippo il Bello - e nel Concilio di Vienna, fino alla sua morte avvenuta ad Avignone il 22 dicembre del 1316. Sepolto nella chiesa agostiniana di questa città, il suo corpo fu presto trasferito nella chiesa del convento di Parigi, dove una lapide con il suo nome indicò il suo sepolcro fino alla soppressione del 1792. Quantunque i nostri antichi cronisti dessero ad Egidio il titolo di beato, non consta del suo culto immemorabile e continuo, nemmeno nella capitale di Francia; ma a Parigi si trovava già nel 1319 Giordano di Sassonia, che del primo teologo agostiniano scrisse questa immagine letteraria: «Di questo padre degno di grande venerazione ho sentito riferire come se una volta lo cercasse una donna afflitta da grave malattia e lo pregasse -incoraggiata dallo splendore della gloria pontificale che si vedeva nel suo volto- di darle un rimedio, egli, riconoscendosi indegno e senza alcun merito per ottenerlo, e desiderando rimandarla cortesemente - *curialiter* - le disse: *Vai, buona donna, e si faccia in te secondo la tua fede*. E allontanandosi quella, si sentì subito sana» (Vfr. 11, 22).

Del suo successore, si sa solamente che fu eletto all'unanimità nel capitolo del 1295, [Pag. 141], celebrato a Siena, e che rinunciò al generalato davanti ai capitolari riuniti a Milano nel 1298. Il fatto si spiega perché i definitori del capitolo del 1290 avevano determinato che il superiore dell'Ordine e il suo procuratore ottenessero dal Papa che il Generale potesse rinunciare all'ufficio davanti ai capitolari del capitolo seguente (AAug. II,295). E Bonifacio VIII accolse la supplica con la bolla «*Sacrae religionis merita*» dell'8 aprile 1298; ma poté influire sulla decisione del generale quanto dice di lui Enrico da Friemar: che «era un uomo santo e molto anziano e degno di tutta riverenza». Né Crusenio, né Herrera portano alcuna prova, quando ci assicurano che fr. Simone lasciò l'incarico «per amore al ritiro e alla vita di orazione»; ma non è improbabile che lo abbia fatto sotto l'influenza dell'esempio di Celestino V, che nel 1294 aveva rinunciato alla tiara.

Accettata la sua rinuncia, i capitolari del 1298 a Milano «elessero come nuovo generale - dicono gli atti - l'assente fra Agostino da Tarano, penitenziere del nostro signore il papa Bonifacio VIII ..., che lo confermò immediatamente *senza alcun esame*» (AAug., II, 436). Abbiamo già parlato di lui come collaboratore di Clemente da Osimo nella preparazione delle Costituzioni del 1290, il suo

⁵ Donato, come disse il re «ob favorem potissimum dilecti et familiaris nostri fratris Aegidii Romani». DENIFLE, II, 61; AAug. IV, 395.

nome comparirà di nuovo nel capitolo dedicato ai santi e ai servi di Dio⁶, giacché in questo senso non sono scarse le notizie sicure della sua vita; [Pag. 142] ma molto poco è quanto si può dire del suo generalato. Il copista dei suoi atti e il Friemar - due testimoni oculari e indipendenti tra loro - dicono che il Generale «del suo triennio fece solo un *biennio*» giacché anticipò di un anno il capitolo, che riunì a Napoli nel 1300; aggiungono che rinunciò e che non riuscirono a fargli cambiare proposito né gli elettori, che insistettero per quattro giorni consecutivi, né il re Carlo d'Angiò, presente al Capitolo. E il Friemar ci assicura che fece ciò «perché anelava ritornare alla solitudine del suo eremo» di S. Leonardo al Lago, vicino a Siena. «E quantunque il papa Bonifacio lo chiamasse alla Curia - prosegue il cronista - egli, *trovandomi io presente*, declinò l'invito e se ne ritornò al suo eremo, dove condusse vita angelica; e non molto tempo dopo terminò il corso della sua esistenza con una fine degna di molta lode; e fu uomo illustre per i grandi miracoli». Alcuni di essi furono disegnati con mano maestra, in affreschi e tavole, che ancora si conservano a Siena, dal pennello di Simone Martini (1284-1344). L'ignoto autore del «Leggendario», anteriore al 1338, assicura che Agostino da Tarano «governò l'Ordine santamente, giustamente e paternamente, e che promulgò molte buone leggi»; ma di queste si conoscono solo quelle pubblicate dal definitorio del capitolo del 1300. I capitolari di questo capitolo elessero unanimemente come priore generale Francesco da Monterubbiano «uomo - dice il Friemar - prudente e provvido, eletto a Napoli, *dove ero presente*, il quarto giorno dall'inizio del capitolo: per tanto tempo rimase in sospenso, perché gli elettori non volevano nominare un altro nella speranza di indurre il venerabile padre Agostino [da Tarano] ad accettare l'ufficio; ma non vi riuscirono». [Pag. 143] Il nuovo superiore fu rieletto a Perugia dai capitolari del 1303 e la seconda volta a Bologna dal capitolo del 1306. Dopo questo capitolo cominciò la visita canonica delle province transalpine, quindi nel maggio del 1307 presiedette a Gand un capitolo della provincia di Colonia; ma in tale città cadde gravemente ammalato e vi morì nel novembre dello stesso anno. Il processo canonico di Nicola da Tolentino può aiutarci a conoscere la vita religiosa del Generale, suo coetaneo e conterraneo, che nel capitolo del 1306 istituì - con i suoi definatori - quattro nuovi «Studi» generali: a Vienna, a Strasburgo, a Colonia e a Montpellier (AAug., III,540).

Il capitolo celebrato a Genova nel 1308 pose a capo dell'Ordine Giacomo da Orte, che nel 1279 studiava a Parigi, da dove ritornò con il titolo di «nuovo lettore» nel 1285; ebbe in seguito incarichi di responsabilità nella sua provincia romana e a Roma fu promosso al magistero in teologia nel gennaio del 1304, perché Bonifacio VIII, durante la controversia con il re di Francia, aveva privato l'Università di Parigi del diritto di conferire i gradi accademici; Benedetto XI ex-maestro generale dei domenicani, affidò l'esame del laureando ad Egidio Romano. Giacomo da Orte - dice il Friemar - «morì nel Concilio di Vienne in Francia, *dove ero presente anch'io*» cioè dopo il 1° ottobre del 1311, quando cominciò il Concilio. In collaborazione con i definatori del Capitolo del 1308 aveva disposto che i religiosi, che avevano conseguito il magistero a Parigi, dovevano partecipare al definitorio dei capitoli generali, se si trovavano presenti; «Perché il principio della salvezza consiste nei molti consigli (v. *Prov.* II,14) e i consigli si devono [Pag. 144] chiedere ai saggi; ed è chiaro che nella sapienza si distinguono principalmente i maestri in Sacra Scrittura. Per questo definiamo, ordiniamo e stabiliamo che nella elezione del priore generale, nella quale si deve procedere con la massima prudenza, prendano parte i maestri di sacra dottrina laureati a Parigi e che si ammettano alla stesura delle leggi con gli altri definatori del capitolo». Lo stesso diritto dovevano avere nei capitoli delle loro rispettive province e la determinazione doveva incorporarsi nelle Costituzioni

⁶ «Vir magnae sanctitatis et miri rignonis pro iustitia et maximi zeli pro honore ordinis, quod in mei praesentia in capitulo Neapolitano probatum fuit evidentissimo documento»: FRIEMAR, 114.

«come definizione perpetua». A Genova fu egualmente confermata una definizione capitolare del 1306 «che dice che, quando il nostro venerabile padre priore generale lascia l'ufficio, può scegliere per la propria quiete e pace il convento che preferisce, e ottenere dal priore il religioso che desidera, e che non può essere ammonito se non dal superiore generale in carica o da un suo speciale delegato» (AAug. III,81). Già abbiamo detto, che Giacomo da Orte costituì le province agostiniane di Tolosa e di Sicilia: la prima con le case che la provincia di Provenza aveva nella contea di Tolosa e nel ducato di Aquitania: la seconda con la divisione della provincia napoletana o «del Regno».

Dal 1312 al 1357 l'Ordine fu governato solo da quattro priori generali, con la particolarità che uno di essi, Dionisio da Modena, morì un anno e mezzo dopo la sua elezione. Gli altri tre, quindi, che sono noti anche nella storia della teologia della prima parte del loro secolo, per lungo tempo tennero nelle loro mani le redini del governo.

Il primo è Alessandro da S. Elpidio, «uomo molto accorto, ammirevole per la sua prudenza e di molta Scienza» [Pag. 145] secondo il Friemar. Eletto a Viterbo dal capitolo del 1312 fu confermato nell'incarico dal capitolo di Padova nel 1315, da quello di Rimini nel 1318, da quello di Treviso nel 1321 e da quello di Montpellier nel 1324. Volle rinunciare, almeno in quest'ultimo capitolo; ma gli elettori - dice un anonimo contemporaneo - «non permisero che rinunciasse e che consegnasse il sigillo del suo ufficio» (AAug. III,466). Il 18 febbraio del 1326 fu preconizzato vescovo di Amalfi - non di Melfi - da Giovanni XXII; ma, secondo il citato anonimo «morì pochi mesi dopo». Aveva studiato a Parigi sotto la guida del beato Giacomo da Viterbo; presto fu primo lettore nello «Studio della Curia» - ad Anagni - e ottenne il grado di maestro nella capitale di Francia verso il 1307, la sua firma si vede infatti con quella di altri maestri nel processo contro i templari nel 1308 e contro Margherita Porete nel 1309. Oltre gli atti dei suoi cinque capitoli, ci informano del suo governo due lettere circolari, che egli inviò ai superiori delle province, così come il citato documento «Toleramus», col quale mitigò alcuni precetti delle Costituzioni, cercò di spiegare meglio gli altri e volle mantenere l'osservanza della povertà e della vita comune, contro gli abusi sempre più frequenti. L'elenco dei suoi scritti in difesa dell'autorità e del primato del Papa, in lotta con Ludovico il Bavaro, e contro gli pseudospirituali o fraticelli, si può vedere in Perini II,47 e nel LTK I,309; ma il cognome Fassitelli, con il quale è citato in queste e in altre opere di consultazione, non si incontra nei testi medievali.

[Pag. 146] E' certo invece che *De Villana*⁷ si chiamasse il suo successore nel generalato, Guglielmo da Cremona, eletto dal capitolo di Firenze nel 1326 e confermato dai cinque capitoli successivi: di Parigi 1329, di Venezia 1332, di Grasse in Provenza 1335, di Siena 1338, di Tolosa 1341. Il 17 luglio del 1342 fu promosso da Clemente VI alla sede episcopale di Novara, dove morì il 29 gennaio del 1356, dopo 30 anni di governo esemplare e ben documentato tanto nell'Ordine che nella sua diocesi. Il primo è dimostrato dagli atti dei suoi sei capitoli e da tre circolari, nelle quali si mostra di volta in volta energico e paterno, dato che i suoi sedici anni di generalato coincidono con il periodo delle gravi perturbazioni politico-religiose, causate in Italia dalla lotta tra l'imperatore Ludovico il Bavaro e i papi Giovanni XXII e Benedetto XII. Già nel capitolo del 1326, un anno prima che l'imperatore venisse in Italia - dove i ghibellini lo aspettavano per dargli aiuto - il Generale aveva ordinato «a tutti e singoli i nostri religiosi ... che si trovano nelle città e nei castelli ribelli alla santa madre Chiesa» [Pag. 147] che uscissero immediatamente da detti luoghi e si presentassero ai loro priori provinciali, lasciando nei conventi abbandonati solamente i religiosi

⁷ Così nel documento del 15 febbraio del 1335, che esclude ogni dubbio, giacché dice che era «prior generalis ordinis heremitarum sancti Augustini». Cfr. D. MAC FHIONNBHAIARR, *Guillelmi de Villana Cremonensis «Reprobatio errorum»*, Roma 1977, p. VII. Anche JEAN RIVIÈRE scrisse *Villana*, DTC 15,3011-3013; altri moderni continuano a chiamarlo Amidani, come si può vedere in DE MEIJER-SCHRAMA num. 1937-1400.

laici o conversi sufficienti per la loro custodia. «E se alcuni, dimentichi della loro salvezza, non obbedissero a questo nostro mandato, ordiniamo ... ai superiori provinciali di procedere contro di loro secondo le nostre leggi come ribelli all'Ordine, chiudendoli con catene nel carcere perpetuo: *perpetuo carceri ipsos in ferramentis et vinculis mancipantes*» (AAug. IV, 3s). Nello stesso capitolo fu data pure la seguente disposizione: «Inoltre, per quanto il nostro priore generale deve dare esempio di umiltà a tutti i suoi sudditi perchè non sia diffamato con la macchia di ambizione, ordiniamo con il presente decreto che all'inizio del capitolo generale, prima di procedere all'elezione, consegni il sigillo del suo ufficio ai definitori, quantunque non glielo chiedano, perchè osservi pienamente quel che comandano a questo proposito le nostre Costituzioni... Inoltre, per una maggiore trasparenza nella contabilità della amministrazione dell'Ordine e perchè la sua povertà si mostri più evidente ai religiosi, definiamo che il nostro padre generale ai definitori del capitolo renda conto con chiarezza - *Reddat lucide rationem* - di tutte le entrate e le collette, che in qualsiasi modo siano pervenute alle sue mani da parte dei nostri conventi e delle nostre province, così come delle spese che abbia dovuto fare durante il suo triennio. E lo stesso faccia, da sé o per mezzo di altri, il procuratore dell'Ordine». Si può pensare che il Generale osservasse perfettamente queste disposizioni, se teniamo conto degli elogi che di lui fecero [Pag. 148] tre suoi contemporanei: Gregorio da Rimini lo ricordò in una delle sue lettere come «uomo di buona memoria»; fr. Giordano dice che «governò lodevolmente l'Ordine» e il Friemar, che morì quindici anni prima di lui, del suo priore generale scrisse: «E' uomo provvido, pio, retto e per la cui bontà Dio ha benedetto con grandi grazie questa Religione, dopo il primo anno del suo generalato ottenne per essa il convento di Pavia e il corpo del beatissimo padre Agostino: cosa che a molti sembrava incredibile e del tutto impossibile; ma egli, confortato a perseverare per divina ispirazione, *come ho udito dalla sua bocca*, l'ottenne benevolmente dal santissimo padre in Cristo il papa Giovanni XXII». Senza dimenticare che questi si era mostrato favorevole agli Ordini mendicanti, in particolare a quelli che avevano difeso la memoria di Bonifacio VIII e avevano combattuto i «fraticelli», è molto verosimile che la concessione del convento di Pavia e del sepolcro di S. Agostino - da tempo immemorabile in possesso dei canonici regolari - debba in parte attribuirsi al trattato «*Reprobatio errorum*» che Guglielmo De Villana compose verso il 1326 contro Marsilio da Padova e altri laicisti, dietro richiesta o dietro ordine dello stesso Giovanni XXII. In questo modo il Pontefice mostrò la sua gratitudine all'Ordine nella persona del suo generale, come lo fece con altri due agostiniani, che allora combatterono contro i difensori dell'imperatore Ludovico il Bavaro: con l'episcopato di Amalfi ad Alessandro da S. Elpidio e con una larga ricompensa a fr. Agostino da Ancona⁸.

[Pag. 149] Pochi giorni dopo il capitolo del 1326 il generale inviò una lettera circolare a tutte le province «per riformare il nostro venerabile Ordine, che tra tutti è notoriamente la terza colonna della casa di Dio; ma, dalla relazione di uomini retti e da quanto noi stessi abbiamo constatato, l'Ordine è in uno stato di decadenza ed è trascurata l'osservanza delle nostre leggi e delle paterne tradizioni, principalmente per colpa dei superiori, tanto che non risplende più in esso, come dovrebbe, l'immagine della santità cristiana, ma il mostro di una vita secolarizzata sotto il nome e l'abito di religione. Per questo noi, nelle cui mani per i nostri demeriti è posta tale rovina (v. Is. 3,6) faremo quanto ci sarà possibile con la divina grazia per porvi rimedio e per riformare l'Ordine con l'aiuto dei confratelli ben timorati di Dio. A questo scopo, per dare inizio a questa opera di riforma, ordiniamo con questa lettera alcune cose, che tu, priore provinciale, devi osservare e rendere

⁸ Il 18 gennaio del 1326 il Papa ordinò «ut Augustino... de pecunia Camerae centum floreni et postea, annuatim, unciae decem auri persolvantur pro scribendis libris». DENIFLE-CHATELAIN, II, 289.

pubbliche perché le osservino gli altri». I destinatari dovevano porre un freno all'ambizione di quelli che aspiravano ad avere cariche senza possedere le doti necessarie; vigilare perché tutte le promozioni agli ordini sacri e a posti di insegnamento o di governo «fossero fatte secondo Dio e come ordinano le nostre Costituzioni»; aver cura che si recitasse l'Ufficio [Pag. 150] divino «in chiesa, devotamente e con sollecitudine di giorno e di notte»; obbligare i priori e i procuratori dei propri conventi a «mantenere una vita comune, sopportabile dagli uni e dagli altri, *tam fortes quam debiles*»; curare bene la formazione dei novizi e dei giovani, giacché la negligenza nella formazione «è stata una delle cause dell'ignominia del nostro Ordine... e perché sarebbe meglio non riceverli, che ricevuti non educarli con diligenza»; nei conventi maggiori designare un religioso idoneo a predicare a tali giovani e ai confratelli «tutte le domeniche e nelle maggiori solennità, affinché gli ascoltatori traggano profitto davanti a Dio e il predicatore si eserciti nel suo ufficio»; i priori conventuali dovevano «leggere o far leggere con frequenza le Costituzioni ai suoi religiosi, conservare le proprie lodevoli osservanze e ammonire con rigore gli inosservanti, dopo essersi accertati della loro colpa. Quindi noi - continuava il Generale - porremo tutto il nostro sforzo, assistiti dall'aiuto divino, nell'ammonire i prevaricatori, nel favorire i superiori che facciano come noi e nel privare dell'ufficio e delle grazie dell'Ordine coloro che non lo fanno». Li esortava anche ad aver cura con sollecitudine degli infermi e infine ordinava loro di registrare nel proprio libro la sua lettera con gli atti del capitolo generale, che tutti i priori locali ne portassero una copia ai loro conventi e che la leggessero, in coro o a refettorio, ai priori religiosi almeno una volta la settimana: «Certi che faremo su questo una particolare investigazione o noi stessi o per mezzo di delegati speciali» (AAug. IV, 29-32). Poiché questo energico superiore fu promosso [Pag. 151] al governo della diocesi di Novara nel luglio del 1342, il capitolo di Milano il 1° maggio del 1343 nominò generale Dionisio da Modena, che aveva studiato a Parigi per conseguire il magistero nel marzo del 1333. A Bologna ebbe per discepolo Bartolomeo da Urbino, il quale nella lettera dedicatoria del suo «Milleloquium veritatis Augustini» dice che diede tale titolo a quest'opera per consiglio del suo maestro «mio attuale priore generale⁹». Questi intraprese subito la visita delle province, prima in Italia, poi in Francia e cominciò quella delle province in Germania; ma nel settembre o ai primi di ottobre del 1344 morì nel convento di Colonia, nella cui chiesa si conservò il suo sepolcro vicino all'altare maggiore fino al 1662. Non si conoscono altri suoi scritti oltre alle decisioni che - in collaborazione con i definitori - promulgò nel capitolo del 1343, delle quali ne riassumeremo una sola. Il capitolo del 1308 aveva ordinato che «dovevano ipso facto essere deposti dall'ufficio e condannati al carcere quei superiori, che per ottenere la confessione di un suddito sospettato di colpa, applicassero la tortura o usassero altra violenza o diminuissero il vitto». I definitori del 1343 giudicarono opportuno limitare questo decreto nella seguente forma: «Vogliamo e in favore delle correzioni permettiamo, che solamente i provinciali, i vicari generali e i visitatori possono applicare [Pag. 152] pene corporali, ma con religiosa moderazione e dopo matura ponderazione sui casi, sulle persone e sulle circostanze e dopo aver consultato alcuni religiosi anziani e retti della provincia» (Ib. 234). E dichiaravano che la proibizione di pene corporali fatta dal capitolo del 1308 doveva essere intesa riguardo ai «supplizi e tormenti crudeli, che implicano in qualche modo pericolo corporale della persona... E con le presenti definiamo, ordiniamo e in virtù di santa obbedienza comandiamo a tutti e a ciascun ufficiale o superiore dell'Ordine nostro, che nei loro processi, investigazioni, ammonimenti e castighi mirino lo sguardo verso Dio, depongano ogni rancore o affetto e non procedano, come in un giudizio contenzioso, ma secondo le formalità delle nostre

⁹ R. ARBESMANN, *Der Augustiner-Eremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung*, Würzburg 1965 38; ID. AAug XL, 73, nota 52.

Costituzioni o nelle modalità usate sin dall'antico nel nostro Ordine, piano, senza strepito e osservando sempre quella moderazione, che fu definita in un capitolo generale, che è ormai norma di costituzione, nella quale si dice: Non si condanni nessun religioso senza concedergli udienza e non si ricorra mai ai giuristi. Il religioso del nostro Ordine... che si appelli o che faccia tale frivolo ricorso, lo condanniamo adesso per allora al carcere, dal quale non sarà liberato senza espressa licenza del nostro priore generale».

L'ultimo generale di questo periodo e il primo dei non italiani fu Tommaso da Strasburgo, membro del convento di Hagenau, ma per la storia affiliato al più importante convento della capitale dell'Alsazia. Come Egidio Romano e come tutti i superiori dell'Ordine, da Giacomo da Orte in poi, anche lui aveva studiato e insegnato a Parigi, dove fu promosso al magistero nel 1337. [Pag. 153] Nella stessa metropoli fu elevato al generalato dal capitolo del 1345 e confermato nell'incarico dai capitoli di Pavia nel 1348, di Basilea nel 1351 e di Perugia nel 1354. E' molto probabile che sarebbe stato confermato ancora, secondo quanto permettevano le Costituzioni ai vocali dei Capitoli dell'Ordine: che dopo avere esaminato e discusso attentamente - e in sua assenza - «la vita e i meriti del Generale, se trovavano che fosse degno, capace, preparato e fedele.., e non trovavano nulla per cui meritasse di essere deposto, era meglio confermarlo nell'ufficio piuttosto che procedere ad una nuova elezione»; ma Tommaso da Strasburgo morì a Vienna prima di terminare il suo ultimo triennio nel gennaio o febbraio del 1357. Di lui si è già fatta menzione trattando delle Costituzioni e il suo nome sarà fatto ancora nel capitolo dedicato agli studi e tra i teologi, dei quali egli fu uno dei più noti della nostra storia. In quanto al suo governo, si deve pensare che egli possedesse delle doti non comuni di superiore, sia per l'ufficio che già svolgeva nella sua diocesi di Strasburgo prima del 1338¹⁰, sia per la sua rielezione in tre capitoli consecutivi, che confermarono la novità introdotta a Parigi nel 1345, di mettere a capo dell'Ordine un religioso [Pag. 154] non italiano; ma gli ultimi dieci anni del suo mandato furono tra i più calamitosi della storia della nostra e delle altre famiglie religiose, a causa della «peste nera» che spopolò quasi tutta l'Europa negli anni 1347-1351, le cui funeste conseguenze si fecero sentire in tutta la seconda parte di quel secolo. Basta confrontare gli atti capitolari del 1351 e del 1354 con quelli dei capitoli precedenti per avvertire la scarsezza del personale nei conventi e la decadenza della disciplina; negli atti dei capitoli di quei due anni abbondano le dispense dalla legge sotto vari aspetti, mentre in quelli della prima parte del secolo si cercava di mantenerla in vigore e di perfezionarla con le «Additiones», che il Generale compose sin dal 1345 e che furono approvate dal capitolo del 1343. Malgrado gli sforzi di questo superiore e dei suoi predecessori della prima metà del secolo XIV, non si può purtroppo negare che l'osservanza già perdeva vitalità in molti sensi, come vedremo nel prossimo capitolo.

(A) **Attenzione, è un errore.**

(B) **Attenzione, è un errore.**

(C) **Vedi T. ZAZZERI, Guido da Staggia, O.S.A. (+1289), secondo Generale dell'Ordine e Patriarca di Grado, in *Analecta Augustiniana* XLV (1982).**

§ 2. *Collaboratori del priore generale*

Nel disimpegno del suo ufficio il Superiore dell'Ordine aveva come collaboratori quattro categorie di ufficiali: due soci almeno, un procuratore presso la Curia romana, vari visitatori e un amanuense o segretario, che scriveva gli atti del Generale. L'esistenza di queste quattro categorie di

¹⁰ «Cum essem - dichiarava allora - inquisitor haereticorum in dioecesi Argentinensi»: In *4um Sent. dist. 17, quaest. 2*. N. PAULUS, *Archiv. für Elsässische Kirchengeschichte* 1 (1926) 49-66; 2 (1927).

collaboratori risulta dal fatto, che si notano già alle origini dei primi due Ordini mendicanti e in una delle Congregazioni [Pag. 155] che formarono l'Ordine agostiniano: nel 1253 Ugo da Mantova, superiore dei seguaci di fra Giovanni Bono, nel processo di questi dichiarò che Lanfranco da Milano era stato per quattro anni suo «socio e scrittore». I definatori del capitolo del 1284 ordinarono che ciascuna provincia agostiniana contribuisse a sostenere le spese del priore generale e dei suoi soci con «trentaquattro soldi veneziani». I capitolari del 1295 notificavano alle province che i debiti dell'Ordine erano prima di tutto «quattordici fiorini d'oro per vesti e calzature del padre generale; inoltre, quattro fiorini d'oro per cera e carta per lo stesso, inoltre, dodici fiorini d'oro per vesti e calzature dei suoi soci e di un fratello converso» (*AAug.II*, 372). Non mancano notizie simili negli atti dei decenni posteriori; ma è molto poco quel che si sa di tali ufficiali, che formavano in germe quella, che poi sarà la Curia generale dell'Ordine. Le Costituzioni del 1290 determinano bene - nei capitoli 41 e 51 - solo le qualità e l'ufficio dei visitatori generali e del procuratore presso la Curia Romana. La missione di questi, che doveva essere una persona «di vita lodevole e che sapesse parlare perfettamente in latino e in lingua volgare», era allora la stessa di quella del procuratore dell'Ordine nel nostro secolo. Nel 1256 quest'ufficio era disimpegnato da Giacomo da Cremona, che ebbe per successore nel 1257 Tommaso de Andrés; il capitolo del 1290 nominò procuratore Agostino da Monterubbiano, cui succedettero Giacomo da Reggio, Giacomo da Camerino e dal 1300 Roberto da Monterubbiano. Dei procuratori presso la Corte pontificia di Avignone sono noti Giovanni di Béziers dal 1327, Raimondo da Tolosa negli anni 1331-32, [Pag. 156] Guglielmo Arcambaldi nel 1335 e per ultimo Stefano da Fargia negli anni 1354-57. Ma nonostante l'importanza del suo ufficio e la severità con cui le Costituzioni se lo tutelavano, il procuratore dell'Ordine fino al 1354 non fece parte del defensorio dei capitoli generali (*AAug. IV*, 310). In questi capitoli, fin dal 1290, si dovevano eleggere «molti religiosi provvidi e discreti, non poco zelanti della giustizia e della religiosità, e che non fossero stati mai tacciati di alcun difetto notevole, ai quali il priore generale e i definatori dei suoi capitoli potessero affidare l'ufficio di visitare dentro il triennio tutto l'Ordine o le province che maggiormente ne avessero bisogno» (*Const. Rat. c. 41*). Tali collaboratori del Generale non facevano parte della Curia, né si conosce il nome di alcuno di essi, che, come nelle altre famiglie religiose dovettero dare un notevole contributo al mantenimento della disciplina e della uniformità di vita nelle varie regioni, in forza dell'autorità che conferiva loro la legge¹¹. Dovevano andare a due a due e compiere con diligenza il loro ufficio «di informarsi, ammonire, riformare e imporre ai trasgressori le pene [Pag. 157] stabilite dalle leggi dell'Ordine». Il loro mandato era permanente, ma non dovevano fermarsi più di otto giorni in una comunità. Non potevano deporre un priore provinciale; ma se lo giudicavano indegno, dovevano in seguito comunicare per lettera al Generale le ragioni per le quali meritava di essere deposto. Potevano invece privare dell'ufficio i priori conventuali che non osservassero o non facessero osservare le Costituzioni; ma non potevano farlo senza aver prima convocato vari religiosi anziani e prudenti della provincia. Completavano la loro missione con una relazione scritta sullo stato in cui si trovavano le province che avevano visitato, relazione che poi doveva servire ai legislatori del successivo capitolo generale, i quali ratificavano o correggevano l'opera dei visitatori.

¹¹ *Const. Rat. cap. 41*: «Prioribus omnium provinciarum et locorum mandamus quatenus praemissis visitoribus, cum apud eos venerint, cum omni diligentia et caritate de provincia ad provinciam et de loco ad locum, secundum paupertatem Ordinis provideant in expensis».

§ 3. Il Cardinale protettore

Questo titolo, che recentemente è passato alla storia, ebbe inizio con S. Francesco d'Assisi, che volle avere nel cardinale Ugolino da Segni - il futuro Gregorio IX - un sostegno per mantenere i suoi frati uniti al Papa, un avvocato dei privilegi che il Papa concedeva loro e un difensore contro i probabili avversari. La novità introdotta dal santo di Assisi fu accettata da quasi tutte le altre famiglie religiose dall'inizio del secolo XIII fino al nostro. Il cardinale protettore non aveva giurisdizione nell'Ordine affidato alle sue cure, se non gliela dava espressamente il Papa; ma non mancarono «protettori» della fine [Pag. 158] del secolo XV e del primo quarto del secolo XVI che si arrogavano tale giurisdizione, come lo indicano le lamentele di alcuni superiori dell'Ordine agostiniano, che si vedevano da essi impediti nel libero esercizio della propria autorità. Dei nostri cardinali protettori conosciamo l'elenco completo solo dal 1411 in poi; dei precedenti ignoriamo molti nomi e solo del primo è documentata l'attività. Fu questi, come si è già detto, Riccardo Annibaldi, nominato «correttore e provveditore» degli eremiti agostiniani di Toscana da Innocenzo IV con la sua bolla «Incumbit nobis» del 16 dicembre del 1243 (LUIJK 32). Promotore principale della grande unione del 1256, Annibaldi nel marzo del 1257 fu designato protettore dell'Ordine agostiniano da Alessandro IV, che gli diede piena giurisdizione nel disimpegno del suo ufficio: «Considerando inoltre - diceva il Papa - che già da tempo tali religiosi ti hanno considerato come un padre benevolo e che tu li hai accolti con sincera carità nel Signore..., ordiniamo ai loro priori, generale e provinciali, e agli altri religiosi di detto Ordine di eremiti, che ti obbediscano in tutto e per tutto, come il generale e i ministri provinciali dell'Ordine dei Minori e tutti i loro religiosi obbediscano al cardinale della Chiesa romana che li presiede *pro tempore*, giacché egli, dopo il Romano Pontefice, ha su di loro la più grande giurisdizione, potestà e autorità» (EMPOLI 24) Dell'impegno che mise nel favorire i suoi protetti, un autore moderno e ben informato scrive: «Il nome dell'Annibaldi resta legato particolarmente all'origine del grande Ordine dei frati eremitani di S. Agostino, che sotto la sua protezione autoritaria ma efficace [Pag. 159] fiorì e crebbe rapidamente¹²». A lui si devono con tutta probabilità la maggior parte delle bolle che, dal 1243 al 1276, anno della sua morte, i Papi concessero all'Ordine; le bolle di quei trent'anni abbondanti non sono meno di 153, come assicura il Torelli, che le trascrisse tutte nei volumi quarto e quinto dei suoi «Secoli». Adesso se ne conoscono in numero maggiore che nel secolo del cronista. Non si sa chi successe al cardinale Annibaldi come protettore dell'Ordine negli anni 1277-87. Con una bolla del 30 giugno 1288 Nicolò IV diede questo titolo al Vescovo suburbicario di Porto Bernardo Languissel, che morì nel 1291. Tre anni dopo era protettore degli agostiniani Pietro Colonna, che per essersi ribellato - con la sua celebre famiglia - contro Bonifacio VIII, fu privato per questo del cardinalato nel 1297. Riposto nella sua dignità da Clemente V nel 1305, si suppone che ritornasse ad essere nostro protettore fino alla sua morte nel 1326. Infatti, negli atti del capitolo, che in quell'anno i nostri religiosi celebrarono a Firenze, si dice che, dietro richiesta del generale Guglielmo da Cremona, «si determinò di chiedere al Papa un cardinale protettore»; ma questa decisione fu annullata dal capitolo riunito tre anni dopo a Parigi, dove si ordinò che in quanto alla richiesta del protettore «si conservi l'antico costume» dell'Ordine (AAug. IV, 11s e 87). [Pag. 160] Non si dice qual era tale costume, ma la rinuncia a chiederlo pare indicare che la nomina fino allora l'aveva fatta il Papa regnante. Non è possibile citare i nomi dei cardinali, che ebbero tale titolo fino al 1357, giacché non è certo che dal 1342 possa figurare nell'elenco Stefano Alberto da Limoges, come scrisse l'Herrera nel suo «Responsio pacifica» al famoso francescano Luca Wadding; ma il

¹² A. PARAVICINI BAGLIANI, *Cardinali di Curia e «familiae» cardinalizie dal 1227 al 1254*, I, Padova 1972, 141-59, 148; F. ROTH, *Cardinal Richard Annibaldi*, Lovanio 1954, e in *AugL* 1952-1954: D. WALEY, *DBI* 3,348-351.

nostro miglior cronista merita di essere scusato giacché nelle pagine 346-350 di tale opera egli ci offrì il primo elenco dei cardinali protettori dell'Ordine fino al 1630.

CAPITOLO IV

OSSERVANZA, VITA COMUNE ED ESENZIONE

FONTI

[Pag. 161] *Bullarium Romanum*, III-IV; EMPOLI; *Const. Rat.*; *AAug* II-IV; Vfr.

BIBLIOGRAFIA

Sullo stato intellettuale e morale del clero sia secolare che regolare nel secolo XIII e nella prima metà del secolo XIV, insieme con la bibliografia sulle controversie relative alla povertà e alla esenzione, ci danno notizie le note storie della Chiesa di FLICHE-MARTIN, BIHLMAYER, JEDIN e GARCIA VILLOSLADA. Per quanto si riferisce agli agostiniani, F. A. MATHES, *The Poverty Movement and the Augustinian Hermits*, *AAug* XXXI, 5-154, XXXII, 5-116; I. RODRIGUEZ, *La exención de la Orden de san Agustín*, CD 168 (1956) 536-59; ID. *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*, Madrid 1958; B. RANO in *DIP* 1,311-13; ZUMKELLER, *Urk* I, p. 8.

§ 1. Osservanza

[Pag. 162] Gli autori di storia della Chiesa convengono nel dire che l'osservanza regolare raggiunse uno straordinario grado di sviluppo nel secolo XIII per merito dei nuovi Ordini mendicanti: ma se tutti convengono nel determinare l'inizio di quella vitalità con le fondazioni di S. Francesco d'Assisi e di S. Domenico di Guzman, non sono invece d'accordo nell'indicare la data della decadenza. Per alcuni autori l'osservanza cominciava già a declinare nel 1274, poiché nel Concilio II di Lione si trattò anche della riforma dei regolari. Altri prolungano tale fioritura fino alla fine dello stesso secolo; e non mancano autori che la estendono al primo quarto del secolo successivo. Ma non si tratta di opinioni diverse, è piuttosto questione di intendersi; perché talvolta per periodo di fioritura si intende il tempo del suo maggiore splendore; tal'altra si impiega questo termine facendo il paragone tra le une e le altre generazioni. Ed è chiaro che la generazione di religiosi dopo il 1274 non era ormai più allo stesso grado di osservanza delle due generazioni precedenti, come è certo d'altra parte che fu molto più osservante delle generazioni della prima metà del secolo XIV. Non bisogna nemmeno dimenticare che i periodi di fioritura, a ragione si chiamano così, non perché scarseggino le ombre, ma perché lo splendore delle luci fa sparire le ombre, che tuttavia rimangono comuni alla fragilità umana di tutte le epoche. L'esistenza di ombre nelle comunità religiose del secolo XIII è provata dalla parte penale delle Costituzioni [Pag. 163] di tutti gli Ordini mendicanti e dagli atti capitolari di alcuni di essi che ancora si conservano. Nei primi atti capitolari degli agostiniani, che sono arrivati fino a noi e che sono del 1281, si ricorda ai priori conventuali l'obbligo di dare il buon esempio di vita comune in coro e a refettorio; la stessa cosa si fa con i lettori, che, quando non insegnavano o non predicavano, erano tenuti ad alzarsi di notte con gli altri

membri della comunità per recitare il Mattutino; si danno norme ai superiori per ricevere i religiosi apostati o che avessero deposto l'abito, imponendo loro varie pene, secondo che lo avessero fatto per poco o per molto tempo e con o senza scandalo. I castighi, che completano le disposizioni di tale capitolo generale, dimostrano che non mancavano trasgressori di quei precetti. Si parla anche di religiosi che falsificavano il sigillo o le lettere dei superiori dell'Ordine, dei provinciali o del priore di una casa: i rei convinti di questo delitto dovevano essere scomunicati. Essendo parecchie le colpe castigate con la scomunica, i defensori del capitolo del 1292 si credettero in dovere di limitarle con il seguente decreto: «Affinché i nostri religiosi possano sapere perché e quando incorrono nella scomunica, vogliamo che rimangano inviolabilmente in vigore le scomuniche per falsa accusa, per lettere anonime infamatorie, per diffamazione presso persone estranee all'Ordine e per apostasia, ma annulliamo tutte le altre scomuniche delle nostre leggi» (AAug. II, 338). Con maggior frequenza si castigavano i colpevoli con pene corporali: con le discipline, con il digiuno a pane ed acqua per uno o più giorni e con il carcere. Riguardo al carcere - menzionato già negli atti del 1281 - [Pag. 164] le Costituzioni del 1290 dicono: «Il priore provinciale provveda che nei conventi della sua provincia si costruiscano presto le carceri, se ancora non ce l'hanno, in modo che almeno in ogni convento dove vivono quattordici religiosi si abbia un carcere stabile e sicuro» (cap. 32). In conformità con questa disposizione parlano relativamente alle prigioni gli atti tuttora conservati delle province di Roma e di Francia, che sono una prova sicura che la stessa cosa si faceva nelle altre parti dell'Ordine. Il capitolo generale del 1341, celebrato a Tolosa, ordinò che si costruisse quanto prima nel convento «della curia romana», allora ad Avignone, «un carcere stabile e sicuro, distinto da quello del convento e in luogo decente con ceppi, catene, vincoli e manette in ferro: *cum cippis, catena, compedibus et manicis ferreis*», per castigare gli apostati dall'Ordine, che in quella curia era diffamato con la loro condotta (AAug. IV, 209). I colpevoli, ai quali veniva comminata questa temibile pena, secondo quegli stessi atti, erano: i superiori, che usavano la tortura o diminuivano il vitto per ottenere la confessione di un suddito, rimanevano «*ipso facto* privati dell'ufficio e condannati al carcere» a tempo indeterminato; i religiosi che tenevano spada o pugnale o altra arma offensiva, coloro che si davano a pratiche superstiziose, coloro che giocavano ai dadi o assistevano al giuoco, dovevano essere incarcerati per sei mesi; per altrettanti mesi dovevano rimanere in prigione - digiunando a pane ed acqua i lunedì, mercoledì e venerdì - coloro che avevano rubato qualcosa stimata più di un'oncia d'argento; coloro che facilitavano o consentivano la fuga di un carcerato, dovevano subire la pena del fuggitivo, [Pag. 165] occupando il suo posto; chi era riconosciuto colpevole «*de vitio indicibili*» veniva condannato a dieci mesi di carcere, con digiuno a pane ed acqua i mercoledì e venerdì, e subito con l'espulsione dall'Ordine «*sine ulla spe receptionis*»; infine, senza specificare la colpa, il capitolo generale del 1312 proibì di cercare un posto onorifico nell'Ordine al religioso, che qualche volta fosse stato condannato al carcere perpetuo¹. Avevano lo scopo di mantenere la disciplina anche le ammonizioni e le pene minori, che dovevano essere imposte a coloro che mancavano all'Ufficio divino o alla Messa conventuale, che non osservavano i digiuni dell'Ordine, che rompevano senza necessità il silenzio, che uscivano da casa senza il permesso del priore o senza il compagno che gli era stato assegnato, che possedevano qualcosa come propria o senza il dovuto permesso, e a coloro che non mostravano interesse per conservare le cose del convento, fossero di uso comune o individuale: vasi e suppellettili sacri, libri, vestiti, mobili, ecc. Queste ed altre pene, l'insistenza nel ripeterle, i provvedimenti presi dai superiori per porre un freno a coloro che ambivano titoli accademici o posti

¹ AAug II,250-253; III,79,151,469; IV,115,161. Sullo stesso tema nelle famiglie religiose di quel tempo, E. PACHO, *DIP* 2, 261-276.

di comando, dimostrano ciò che si è detto: che non mancavano né scarseggiavano religiosi indegni, anche nella seconda metà del secolo XIII, che fu il periodo di maggiore osservanza [Pag. 166] tra gli agostiniani del medioevo. Perché questo fosse vero, infatti, in una collettività di parecchie migliaia di persone, bastava che la maggioranza dei religiosi osservasse la legge. E questo si può dedurre, nonostante le pene menzionate, dagli stessi atti capitolari e da altre fonti. Ci induce a pensare così il quadro più completo, che in questo primo secolo, ci dà della vita dell'Ordine il libro «Vitasfratrum» di Giordano di Sassonia; giacché, sebbene questi abbia scritto per edificazione dei suoi confratelli, è tuttavia veritiero in ciò che riferisce su questo periodo e la lettura del suo libro lascia una favorevole impressione di vita spirituale. Non tralascia i cattivi esempi né i castighi, che molti religiosi ricevettero per le loro colpe; ma sono in numero maggiore coloro che egli ricorda come modelli di osservanza. E questo non solo nel culto divino, nel sacro ministero e nella vita contemplativa o di studio, che come egli dice, «costituisce il fine principale del nostro Ordine nel suo stato attuale... ma anche in quello che per ordine del superiore fanno gli altri religiosi occupati in cose della vita attiva: nella questua, nel raccogliere elemosine e nel curare le altre necessità della comunità fuori del convento o nell'adempire in esso gli uffici affidati a ciascuno, come il sacrista, il bibliotecario, il procuratore, il dispensiere, il cuoco, il guardarobiere, l'infermiere, il portiere e altri, di qualunque genere» ai quali tutti S. Agostino nella Regola ordina che *servano senza mormorazioni i loro fratelli*². [Pag. 167] Un contributo fondamentale per conservare o ristabilire l'osservanza fu certamente dato, per l'ufficio e l'autorità che conferivano loro le Costituzioni, dai visitatori generali e da quei, che in ogni provincia, disimpegnavano lo stesso ufficio. I primi - già menzionati tra i collaboratori del priore generale - rimanevano come lui per tre anni nell'incarico; erano inviati dal padre generale a visitare le province quando egli lo giudicava necessario e opportuno; dovevano poi fargli una esatta relazione sullo stato delle province, e in particolar modo su come il superiore di ciascuna osservava e faceva osservare la legge. Nelle province avevano lo stesso ufficio i visitatori provinciali, che dovevano essere due e agire insieme durante l'anno del loro mandato: visitare tutte le comunità della propria provincia e informarsi soprattutto sul buono o cattivo governo dei priori conventuali. Aprivano la visita con un discorso, che uno di essi faceva alla comunità riunita in chiesa; ordinavano subito a tutti i religiosi - in virtù di santa obbedienza e sotto pena di scomunica - di rispondere secondo verità alle domande che avrebbero avuto uno per uno; ascoltavano durante tre giorni le risposte all'interrogatorio fissato dalle Costituzioni [Pag. 168] e si accertavano infine della pulizia e del buono stato della chiesa, del convento e della foresteria. Si comprende l'importanza di questo ufficio nell'Ordine per la conservazione della disciplina, se si tiene in conto quanto ordinava la legge sulla loro elezione e attività: che questo incarico non si affidasse se non a religiosi prudenti e zelanti della giustizia, che sapessero correggere gli abusi in conformità alle Costituzioni e che nei casi dubbi non decidessero senza avere ascoltato i religiosi prudenti della comunità. Dovevano inoltre presentare al capitolo una relazione dei casi difficili che avevano lasciato senza soluzione (*Const. Rat. c. 41*). Ma se l'attività dei visitatori risultò efficace sotto alcuni aspetti per l'osservanza come si vedrà nei capitoli dedicati alla vita religiosa e agli studi, non poté tuttavia eliminare molti abusi contrari al voto di povertà e alla pratica della vita comune, come adesso vedremo.

² *Vfr* II,26, p. 260. GIORDANO aggiunge ancora, 261: «Sunt praeterea et alia opera manualia quibus monasterio non inutiliter deservitur... verbi gratia, latomi seu lapididae, fabri lignarii seu carpentarii, calcifices, lanifices, sartores, vestium consutores pistores, braxatores, vinitores, hortorum cultores, ceterum perambulani vel medici et iuris periti, item scriptores et librorum ligatores, et si qui alii sunt diversorum operum artifices».

§ 2. Abusi contro la vita comune

I nostri primi legislatori non seguirono gli insegnamenti e l'esempio di S. Agostino, severissimo con i suoi monaci in materia di povertà individuale e previdente in quanto al diritto di possedere in comune il necessario per vivere, ma abbracciarono l'ideale più apprezzato nel secolo XIII: quello della povertà assoluta professata da S. Francesco d'Assisi e da S. Domenico da Guzman, ma che nel 1256 cominciava ad essere un ricordo tra i numerosi discepoli dell'uno e dell'altro, come ideale irrealizzabile in molte delle loro comunità. [Pag. 169] Nel giugno del 1257 il papa Alessandro IV aprì la mano in favore degli agostiniani dichiarando che potevano possedere beni in comune quei conventi, che non potevano vivere di elemosina (*AAug.* IV, 29). Nonostante ciò, i defensori del capitolo di Ratisbona del 1290 vollero mantenere l'ideale primitivo con un decreto in favore della povertà assoluta, che già abbiamo visto trattando di quel capitolo generale. Ma questa aspirazione alla più assoluta povertà comunitaria indebolì l'osservanza della povertà individuale, perché molti religiosi per le loro necessità reali o immaginarie cercavano fuori di casa quanto non riuscivano a trovarvi dentro. Si introdusse così il peculio, che gli stessi defensori di Ratisbona, pur facendolo dipendere dalla volontà del superiore, cercarono però di legalizzare nel capitolo 45 delle Costituzioni, dove si dice: «Disponiamo che se qualche religioso del nostro Ordine tenesse qualcosa in oro o argento o in denaro contante per qualche necessità deve per intero, con chiarezza, distintamente e separatamente notificarlo al proprio priore e deporlo nelle mani e sotto la custodia del procuratore della casa in cui è conventuale e lasciare per iscritto il suo nome e la qualità e quantità della cosa depositata. Questo vogliamo che si osservi anche con le cose del priore. In quanto ai beni simili concessi in uso ai superiori generali e provinciali siano depositi in una casa dell'Ordine, secondo quanto, a loro discrezione, sembrerà loro più conveniente. Se si viene a sapere che un religioso tiene qualcosa d'oro, d'argento o in contanti, altrove o in maniera diversa, sia privato di tutto e il ricavato venga devoluto in favore del convento o della casa da cui è stato ricevuto». [Pag. 170] In quanto al peculio adesso chiamato dipendente e permesso dalle prime Costituzioni, Giordano di Sassonia lo giustificava in questo modo: «Il permesso del superiore ha questa virtù, che la cosa che si tiene col permesso non si giudica più come privata, ma comune; giacché, per il fatto stesso che si mette a disposizione del superiore, si considera come un bene della comunità e il superiore potrà darlo a chi lo richiede. Il religioso d'altra parte deve essere talmente disposto nel suo animo, che se il superiore lo desse a un altro invece che a lui, egli ne rimarrebbe sereno; solo allora infatti egli ritiene quel bene veramente comune e non privato. E tutto ciò si prova dagli esempi del nostro stesso padre Agostino nel citato sermone *Caritate vestrae* dove scusa e assolve dall'accusa di proprietà privata molte persone che tenevano il peculio, per averlo tenuto con la sua conoscenza e con il suo permesso... Ma tale permesso si richiede per tre cose, cioè nel ricevere, per conservare e per usare o adoperare qualcosa. Si richiede certamente per ricevere qualcosa, secondo quel che si dice nella Regola: *Niente si riceva di nascosto, ma si metta tutto a disposizione del superiore*. E così, la prima cosa che si deve fare è presentare l'oggetto al superiore. Si richiede anche per ritenerlo, soprattutto se è denaro, perché allora il religioso non deve tenerlo in suo potere, ma deve consegnarlo al procuratore del convento secondo la norma delle Costituzioni. Il permesso si richiede altresì per usare o per adoperare tale oggetto. Per questo, se fosse un libro, non si potrebbe vendere senza il permesso del priore provinciale; se fosse un'altra cosa diversa, non si dovrebbe vendere o alienare senza il permesso del priore del convento, [Pag. 171] e se fosse denaro non sarebbe lecito spenderlo per qualunque cosa senza il dovuto permesso. E la ragione è perché, siccome la cosa presentata prima al superiore è divenuta un bene comune, così nessuna persona privata può usarla, spenderla o disporne senza la volontà e il permesso del superiore, al quale è stata

affidata l'amministrazione delle cose comuni del convento³». Il testo copiato ci fa sapere come regolava il peculio un religioso esemplare e dotto, che era agostiniano fin dal 1315, che terminò questo libro verso il 1357 e che aveva conosciuto molte comunità del suo Ordine in Germania, in Francia e in Italia (*DS* 8,1423-1430); ma consta che non tutti i suoi contemporanei osservassero i suoi insegnamenti, né che salvassero la povertà individuale con quella «disposizione d'animo» che considerava della comunità le cose di uso privato. La causa principale degli abusi era la malizia umana di sempre; ma almeno in parte gli stessi legislatori [Pag. 172] davano occasione ad abusi con le loro disposizioni, spesso inconciliabili con la pratica: esortando alla più assoluta povertà comunitaria e a vivere solamente di elemosina, e concedendo poi il peculio e le «provisiones» nel vitto, nel vestito e nel denaro ai lettori e agli altri religiosi in ragione dell'ufficio. Alla fine del capitolo 40 delle Costituzioni di Ratisbona, nel quale si determinano l'autorità e i doveri del superiore dell'Ordine, gli autori di quelle leggi ordinarono quanto segue: «Prima che sia finito il capitolo il priore generale avverta con insistenza, incoraggi e ordini assolutamente a tutti i priori provinciali di fare osservare la vita comune a tutti i priori insieme con tutti i loro religiosi. Dalla vita privata dei religiosi, infatti, nasce il disordine nel convento e i religiosi *si vedono costretti* a rubare; e diventano tiepidi nella ricerca del bene comune, nella qual cosa consiste la stabilità dell'Ordine la salute delle anime e la pace e la tranquillità dei corpi; sono inoltre sempre pronti e proclivi alla mormorazione e alla diffamazione, da cui nascono le agitazioni nell'Ordine e la perdizione delle anime. E poiché la radice e la causa di questi mali è la vita disordinata e perversa del cattivo priore, non si deve in alcun modo tollerare che egli resti nell'ufficio; vivendo così, infatti, non merita di essere chiamato pastore, ma lupo che divora il gregge affidatogli». La legge ebbe il suo effetto in questo punto, giacché durante il primo secolo e in tutto il medio evo non fu rara nell'Ordine la deposizione dei priori conventuali; ma l'impegno dei priori nel mantenere la vita comune non poteva renderla perfetta, perché, secondo l'uso generale di allora, [Pag. 173] i legislatori cominciavano ad ammettere differenze tra le persone di una stessa comunità. Si dice per esempio nel capitolo 36 delle Costituzioni che i lettori che non insegnavano in maniera continua e non compivano gli altri doveri del loro ufficio «dovevano essere privati di ogni provento che concede loro la legge e in ogni altra cosa dovevano essere trattati *come uno dei religiosi del convento*». I defensori del capitolo generale del 1318 ordinarono che «il maestro in teologia riceva dalla casa di studi in cui esplica le sue lezioni sei fiorini d'oro per provvedersi di vesti, il baccelliere cinque e il lettore quattro: e questo deve essere osservato egualmente in tutti gli studi generali» (*AAug* III, 225). Lo stesso capitolo del 1318 ordinò «che si provvedesse il necessario ai religiosi infermi con i beni del convento, del quale erano membri e che si trattassero tutti con la medesima cura - *sine ulla distinctione*»; ma ciò non era bene osservato perché nel 1326 il generale Guglielmo da Cremona ordinava a tutti i priori conventuali dell'Ordine quanto segue: che scegliessero per infermiere della propria comunità un buon religioso e che il designato «avesse cura principalmente dei religiosi *poveri e comuni*... cioè, di quelli che non potevano provvedere a se stessi senza privarsi delle vesti e dei libri necessari. Per questo vogliamo e ordiniamo che sempre e continuamente si metta da parte il dieci per cento degli introiti della procura e della sagrestia per depositarlo nelle mani di un religioso fedele ed eletto a questo scopo dalla comunità... e che l'infermiere riceva e compri con esso il necessario per tali infermi» (*Ib.* IV, 32). [Pag. 174] Non ci sembra necessario citare ancora altri testi

³ *Vfr* III,13, p.373-375. Verso il 1325 AGOSTINO D'ANCONA nella *Summa de potestate eccles.* Q. 106, 1 ad 3um scrisse: «Renuntiare igitur possessionibus propriis pertinet ad discipulatum Christi; sed communes possidere quae a Christi fidelibus offeruntur... simul stat cum Christi et Apostolorum perfectionis statu». La stessa cosa insegnarono in quel primo quarto di secolo Egidio Romano, Alessandro da Sant'Elpidio, Giovanni Pagnotta da Santa Vittoria e altri agostiniani. Testi dell'ultimo in *AAug* XIX, 160-168.

per constatare che, nell'osservanza della povertà religiosa, tra gli agostiniani si introdussero gli stessi abusi che negli altri Ordini mendicanti; ma giudichiamo esagerata l'affermazione di un insigne storico domenicano, quando dice - riferendosi ai suoi confratelli di quel tempo - che «la povertà individuale era un ricordo e quella delle comunità una finzione giuridica⁴». E' probabile che volendo porre in evidenza quegli abusi e compendiarli in una frase espressiva, l'autore abbia detto più di quanto intendesse dire, deformando la realtà con una iperbole. Per quanto si riferisce agli agostiniani di quel secolo, ci sono dati per potere affermare che osservarono bene il loro voto di povertà i beati Clemente da Osimo, Agostino da Tarano, Giovanni da Rieti e Simone da Todi con S. Nicola da Tolentino e vari discepoli di questi e di altri servi di Dio. Né può dirsi che fosse «un ricordo» la povertà praticata secondo la dottrina già nota di Giordano di Sassonia, che certamente seguirono molti religiosi del suo tempo. Neppure si può qualificare «finzione giuridica» la povertà osservata nei conventi [Pag. 175] agostiniani di questo primo secolo, durante il quale sembra, che non furono avvertiti come nelle case dei primi due Ordini mendicanti quei disordini, che ebbero origine dalla questione sulla assoluta povertà comunitaria. A preservarli da quei dubbi e da quelle controversie dovette contribuire la già citata concessione di Alessandro IV, che permetteva di avere piccoli possedimenti alle comunità, che non potevano vivere di elemosina. Si deve supporre che ebbero effetto nello stesso senso anche le determinazioni di alcuni capitoli generali, che ricordavano quella concessione pontificia, e l'intervento di vari teologi agostiniani nella controversia relativa alla povertà evangelica. Verso il 1311 Egidio Romano spiegò molto bene tale questione nel rapporto, che dovette dare sulla dottrina di Pietro Giovanni Olivi. Nel 1318, condannando «come abuso intollerabile i possedimenti tenuti da alcuni nostri religiosi, benché pochi, *licet pauci*» il generale Alessandro da S. Elpidio temeva che «i possedimenti delle comunità» avessero fatto perdere all'Ordine il suo titolo di mendicante (AAug III, 228). E dal 1326 al 1332 lo stesso Alessandro, il suo successore nel governo dell'Ordine Guglielmo da Cremona, e i sudditi Agostino da Ancona e Giovanni Pagnotta difesero l'attività del papa Giovanni XXII contro i fraticelli. Secondo la relazione di un cronista toscano, il beato Simone da Cascia in quel periodo predicava a Firenze che Cristo e gli Apostoli «erano stati poveri e non avevano avuto in questo mondo cosa alcuna come privata, ma solamente l'uso del necessario per la vita». Non è possibile determinare se il cronista ripeté fedelmente quanto disse l'agostiniano, che era certamente un ammiratore di Angelo da Clareno, [Pag. 176] capo degli spirituali francescani; ma non è meno certo che fra Simone subordinava la pratica della povertà all'ubbidienza all'Ordine e soprattutto alla Chiesa: «Niente mi terrorizza tanto - scrisse al suo discepolo Giovanni da Salerno - quanto allontanarmi dall'ubbidienza all'Ordine, sia pure sotto l'apparenza di bene⁵». Il francescano Oligier, eminente specialista nella storia dei suoi confratelli «spirituali», assicurava che Angelo Clareno «avait de grande amis dans l'Ordre des ermites de saint Augustin, tels que le bienheureux Simon de Cascia, Jean de Salerne et d'autres, qui nous ont conservé ses lettres; mais rien ne nous dit qu'ils aient constitué dans leur Ordre un parti», come è successo in altri Ordini, compreso l'Ordine domenicano (DTC 14,2547).

⁴ M. G. MEERSSEMAN, *EC* 5,1746. Nel 1260 S. Bonaventura lamentava gli stessi abusi tra i francescani, proibendo di dare incarichi ai religiosi che non vivessero la vita comune, «*quae tam a praelatis quam a subditis observetur, maxime in vestimentis, cibus et lectis*». *S. Bonaventurae Opera*, VIII, Quaracchi-Firenze 1898,460.

⁵ N. MATTIOLI, *Il beato Simone da Cascia e i suoi scritti*, Roma 1898, 334. La citata relazione del cronista toscano si può vedere nell'opera di MARY G. MCNEIL, *Simone Fidati and his «De gestis Domini Salvatoris»*, Washington 1950, 30s.

§ 3. *Esenzione e influsso di Egidio Romano*

Come gli antichi Ordini monastici e i nuovi Ordini mendicanti, anche l'Ordine agostiniano si vide a poco a poco esente dalla giurisdizione dei vescovi diocesani, condividendo con gli altri religiosi le vicende della controversia con il clero secolare. Abbiamo già visto nel capitolo primo i privilegi che avevano tre delle congregazioni entrate a far parte [Pag. 177] del nostro Ordine nel 1256. Anche gli atti di benevolenza con cui i vari Papi, già citati nel capitolo secondo, favorirono l'espansione dell'Ordine suppongono delle esenzioni. A questo punto basta ricordare - con il «Bullarium» dell'Empoli - le concessioni, che diedero inizio e perfezionarono tale esenzione. Non si può ancora riconoscere una vera e propria esenzione in una frase indeterminata della bolla «Licet Ecclesiae», nella quale Alessandro IV dichiarava gli agostiniani «in perpetuo liberi ed esenti», giacché non vi si dice in che cosa e in che misura lo fossero. Con altra bolla del 1257 li rese esenti dal pagare collette e tributi imposti da un vescovo diocesano, «anche se in nome della Sede apostolica, almeno che non fossero con speciale mandato della medesima e con menzione esplicita di questa indulgenza». Nel 1258 lo stesso Papa estese questa grazia in favore dei nostri religiosi a motivo dei tributi fatti esigere dai Legati pontifici, «dichiarando irrite e prive di forza le sentenze di scomunica, sospensione e interdetto pronunciate da chiunque contro tutti o qualcuno dei religiosi». Nel 1265 Clemente IV rese esenti gli agostiniani dal consegnare al rispettivo parroco la «parte canonica» dei donativi fatti per la fabbrica delle loro chiese, per le sacre suppellettili, per gli anniversari e per ogni cosa destinata al culto divino. Con la bolla «Religiosam vitam suscipientibus» del 23 agosto del 1289 Nicolò IV confermò le esenzioni precedenti e accolse i religiosi «sotto la protezione di S. Pietro» e propria; ma più che per questo, che non era cosa nuova, questa bolla merita di essere ricordata perché dimostra l'attività del Pontefice in favore dei religiosi mendicanti, contro gli attacchi dell'Episcopato [Pag. 178] di alcuni paesi europei e principalmente dell'Università di Parigi. Nel suo breve pontificato di cinque mesi san Celestino V accrebbe le esenzioni degli agostiniani con tre bolle: nella prima, del 25 novembre del 1294, dichiarava che non potevano essere citati per nessun motivo davanti a un giudice civile o ecclesiastico, giacché dipendevano «immediatamente dal solo Romano Pontefice e dalla Chiesa Romana, *tam in spiritualibus quam in temporalibus*». Con la seconda bolla, della stessa data della prima, autorizzò il priore generale e i provinciali con il proprio definitorio, a concedere la facoltà di predicare e di ascoltare le confessioni dei fedeli ai sudditi che avessero giudicato idonei, i quali avrebbero esercitato tali ministeri «auctoritate apostolica», cioè senza dover chiedere facoltà al vescovo diocesano. Era questo il privilegio che con un'altra bolla del medesimo titolo «Ad fructus uberes», Martino IV aveva concesso ai francescani e aveva suscitato l'opposizione del clero diocesano, soprattutto in Francia. Il 5 dicembre del 1294 Celestino V inviò la sua terza bolla al cardinale protettore, Pietro Colonna, autorizzandolo a procedere con censure in difesa delle esenzioni dei suoi protetti. Bonifacio VIII integrò tali esenzioni con la bolla «Sacer Ordo vester» del 21 gennaio del 1298, nella quale ricordava di aver posto in salvo l'esistenza dell'Ordine «quem in statu firmo, solido et stabili decrevimus permanere», confermava i privilegi concessi all'Ordine dai suoi predecessori e lo rendeva esente da ogni autorità diversa dalla Sede apostolica: «in perpetuum prorsus eximimus de gratia speciali» (EMPOLI 44). Con la bolla «Inter sollicitudines» del 16 gennaio del 1302, [Pag. 179] lo stesso Papa diede facoltà ai nostri religiosi di predicare, confessare e dare sepoltura nelle proprie chiese; ma queste concessioni diedero motivo a nuove controversie con il clero diocesano, che giudicava tali favori incompatibili con quanto il Pontefice aveva disposto in altra bolla più famosa e molto più importante: la «Super cathedram» del 18 febbraio del 1300. In questa bolla Bonifacio VIII aveva regolato con imparzialità e saggezza il conflitto tra i due cleri, in modo che la loro concordia, confermata dodici anni dopo da Clemente V, continuò ad essere essenzialmente valida

fino al nostro secolo. Secondo quanto in essa è detto, i religiosi esenti potevano predicare nelle loro chiese e nei luoghi pubblici, quando nello stesso luogo non predicava il prelado diocesano; ma non potevano farlo nelle parrocchie senza il permesso del proprio curato. Gli esenti dovevano ricevere la facoltà di ascoltare le confessioni dal vescovo diocesano, che la dava solamente per il suo territorio e, in quanto al numero dei confessori, secondo la necessità o la convenienza dei suoi fedeli; ma se si rifiutava di dare tale facoltà ai religiosi idonei e presentati dai loro superiori o si mostrava in altro modo contrario ad essi, gli esenti potevano ricorrere alla Santa sede. Dovevano essere inoltre uguali per l'uno e per l'altro clero le riserve e i diritti di stola, e per ultimo, i religiosi conservavano il favore tradizionale di dare sepoltura nelle loro chiese ai fedeli che lo avessero chiesto e non fossero morti con impedimento canonico, quantunque con l'obbligo di consegnare al parroco del defunto la così detta «quarta funeraria». Giordano di Sassonia dice che l'esenzione fu concessa [Pag. 180] all'Ordine agostiniano da Alessandro IV, e che «gli fu ampliata da Bonifacio VIII e che gli fu accresciuta ancor più da Clemente VI⁶». In realtà, con una bolla del 19 luglio del 1347, fatta redigere dietro richiesta della curia dell'Ordine, quest'ultimo Papa dispose che i nostri religiosi non potessero essere citati dai giudici dei vescovi diocesani o da altra autorità diversa dalla Santa Sede. Ma questa bolla, nella quale si dice che mirava a supplicare una omissione di una precedente già citata, di Bonifacio VIII, sembra indicare uno scrupolo e una dimenticanza in coloro che l'hanno chiesto: uno scrupolo, perché Bonifacio VIII aveva proibito ai vescovi diocesani di intromettersi nella vita degli agostiniani o di esercitare contro di essi «atto alcuno di potestà o di giurisdizione» (EMPOLI 45). Che mancava qui di ciò che fu concesso nel 1347? La nuova bolla sembra indicare anche una dimenticanza di coloro che l'hanno chiesta, perché di quanto concesso da Clemente VI i nostri religiosi già dovevano fin dal 1294, anno in cui Celestino V li aveva dichiarati esenti «da ogni vescovo diocesano e da qualunque altra giurisdizione» in modo che non potevano essere citati «davanti a nessun giudice, ecclesiastico o civile» (EMPOLI 100). [Pag. 181] E' molto probabile che tale esenzione fosse impugnata dal clero diocesano e a questo si debba la supplica del 1347. In effetti non è verosimile che il Generale e i suoi collaboratori ignorassero l'esistenza della citata bolla di Celestino V, giacché era stato ordinato che fossero conservate tutte, comprese quelle relative ad una sola provincia o a un solo convento (AAug II, 295, 370). I definitori del capitolo del 1354, celebrato sotto la presidenza di Tommaso da Strasburgo, che era già priore generale nel 1345, nello stesso senso disposero quanto segue: «Definiamo e ordiniamo che nessun provinciale o, in mancanza sua, nessun definitore si allontani dal luogo di questo capitolo senza prendere con se copia del registro dei nostri privilegi, fatto dal procuratore dell'Ordine: ordinando in virtù di santa obbedienza a tutti i provinciali che prima della prossima solennità di Pasqua inviino al detto procuratore copia degli altri privilegi che hanno nelle loro province, se ne hanno qualcuno, non contenuto nel citato registro, siano comuni a tutto l'Ordine, siano speciali di qualche provincia o convento. E scrivano tutto il testo nelle loro copie, senza omettere nulla dal principio fino alla data finale. E che tutti questi privilegi dicano chiaramente il Papa che la fece redigere; se fu Alessandro IV o Alessandro III e così i nomi e il numero degli altri Sommi Pontefici, come si trovano nella bolla di piombo di ciascun privilegio. E dichiarino ancora in quale convento delle loro province si conserva l'originale» (AAug IV, 310). A motivo dell'esenzione religiosa dobbiamo dire qualcosa di Egidio Romano, perché la sua attività fu molto importante in questo punto e perché alcuni autori [Pag. 182] moderni non la descrivono né la giudicano bene. Il nostro teologo prese già parte nella

⁶ Vfr. 1,16, p. 57s: «dominus Alexander papa IV Ordinem confirmavit et exemit... Praetacta autem Ordinis exemptio postmodum per dominum Bonifatium papam VIII ampliata est et inde per dominum Clementem papam VI uberius impinguata».

controversia che l'episcopato francese sostenne negli anni 1286-87 contro le esenzioni dei domenicani e dei francescani; ma egli, religioso mendicante non difese la causa di questi, bensì dei vescovi, affermando, secondo un testimonio diretto, che essi propugnavano una dottrina molto più sicura: «Quod episcopi essent in parte longius saniori» (DENIFLE II,10). Non ci sono prove per affermare, che Egidio abbia preso parte al conflitto successivo o nella preparazione della bolla «Super cathedram» del 1300; ma non mancano motivi per ammetterlo come probabile. Prima di tutto perché era molto stimato da Bonifacio VIII, che lo volle a Roma dalla primavera del 1296 all'agosto del 1299, quando mancavano appena sei mesi dalla data in cui il Papa promulgò la suddetta bolla. E poi perché la normativa dei rapporti tra vescovi ed esenti, proposta nella stessa bolla dal Pontefice, confermava quanto l'agostiniano aveva sostenuto a Parigi nel 1287. Nel suo trattato «Contra exemptos», composto nel 1311 - dato che la controversia si rinnovò nel Concilio di Vienna - Egidio sostenne «che le esenzioni possono essere ammesse solo in via eccezionale, cioè raramente e quando la loro utilità fosse indiscutibile per il bene della Chiesa. Concesse quindi che avessero alcune esenzioni e grazie gli Ordini poveri, nei quali si coltivano con impegno gli studi come rimedio contro l'ignoranza, non solo per quelli che studiano, ma anche per i semplici, che possono istruirsi con la dottrina dei primi. Merita quindi di essere lodato il Sommo Pontefice che concede esenzioni in questo caso, per l'evidente utilità che ne segue, sia per evitare [Pag. 183] l'ignoranza, sia per difendere la fede cattolica». Così si esprime nel primo capitolo del suo trattato; ma, ritornando infine sul medesimo argomento dei religiosi che studiano e insegnano, dice che per essi «toleratur exemptio», ossia che si sopporta come un male in grazia di un bene maggiore. Si oppone pertanto che godessero di esenzioni gli antichi Ordini monastici, che accusò di essere ricchi e decaduti nella disciplina, così come i capitoli e i cavalieri templari. Si mostrò duro e ingiusto con questi, giacché sembra che desse credito alle gravissime calunnie, che avevano sollevato contro di loro alcuni agenti del monarca francese Filippo il Bello; ma non chiese la loro abolizione, bensì che vivessero sotto la vigilanza dei vescovi diocesani. Per la sua attività a Vienna Egidio è ricordato varie volte dai due ultimi storici del Concilio ecumenico celebrato in quella città⁷; ma ambedue si mostrano [Pag. 184] poco favorevoli all'agostiniano e non bene informati del suo intervento nei lavori conciliari. I padri Müller e Lecler, quando dicono che il nostro teologo, contrario alle esenzioni, patrocinò quelle degli Ordini mendicanti «perché era membro di uno di essi». Ma abbiamo già visto - e chi leggerà il suo trattato lo vedrà meglio - che non difese, ma «tollerò» tali esenzioni in vista del maggiore impegno dei religiosi mendicanti nello studio e nell'apostolato. I due citati autori affermano che il trattato egidiano «Contra exemptos» rimane ancora inedito «in un solo manoscritto dell'Archivio Vaticano». E' certo al contrario che è stato pubblicato due volte e che non si conserva nell'Archivio Vaticano, bensì nei codici di Oxford, di Parigi e di Roma, citati da Glorieux, così come nel ms. 4923 della biblioteca nazionale di Vienna. Quantunque conoscano i «Ventisei argomenti» di Egidio contro le esenzioni solo dall'impugnazione che agli stessi oppone l'abate cistercense Giacomo da Thérines, il Müller e il Lecler assicurano che nel dibattito fu questi a riuscire vittorioso. Si deve invece dire che la tesi del teologo agostiniano, che mirava a difendere l'autorità dei vescovi nelle loro rispettive diocesi, cominciò a prevalere a Vienna, con

⁷ E MÜLLER, *Das Konzil von Vienne*, Münster 1934; J. LECLER, «Vienna», nella collezione *Histoire des conciles oecuméniques* 8 Parigi 1964. Per quel che segue nel testo, P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie...* II, 304; G. BRUNI in *AAug* XXIV, 331-355; J. KOCH, «Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Johannis Olivi: Eine neue Quelle zum Konzil von Vienne», in *Scientia sacra* (Festgabe Kard. Schulte), Colonia 1935, 142-168, ristampato nei suoi *Kleine Schriften*, II, Roma 1973, 225-258. Una «nuova fonte» indicata da un autore competentissimo, ma che continua ad essere dimenticata nelle opere di consultazione, quando compendiamo la storia del Concilio di Vienna.

l'approvazione della bolla «Super cathedram», e proseguì a guadagnare terreno in tutti i Concili ecumenici, fino al Vaticano II. Giacomo da Thérines non si limitò ad impugnare Egidio Romano con argomenti, ma anche rinfacciandogli delitti commessi dai suoi servi in un monastero cistercense della diocesi di Bourges. Non diremo che l'accusa dell'abate è calunniosa, poiché non erano rari allora disordini fatti dai servi di un prelado; ma non vediamo l'opportunità [Pag. 185] di citare per esteso e in tono di aneddoto quei crimini, come fanno i due menzionati autori, soprattutto se non risulta chiaro chi sono le due parti interessate, come succede in questo caso. Consta dalle fonti del Concilio di Vienna che Egidio Romano ebbe una parte decisiva nelle deliberazioni dottrinali dello stesso Concilio, con la sua relazione intorno agli errori dello «spirituale» francescano Pietro Giovanni Olivi. Müller diede per inedita o perduta anche tale relazione; ma nello stesso anno in cui apparve la sua opera, senza dubbio fondamentale, il suo confratello Leòn Amoròs la pubblicò nell'«Archivium franciscanum historicum» del 1934, p. 339-451. E prima che venisse alla luce questa prima edizione, già stava per essere stampata un'altra edizione preparata da Josef Koch. Secondo il Lecler l'opinione di Egidio è «un memoire agressif» contro gli errori dell'Olivi. Al contrario dice il Koch - specialista nella storia della teologia della prima parte del secolo XIV - che la lettura della relazione egidiana lascia una grata impressione - «berührt es angenehm» - per il tono obiettivo e misurato con il quale il suo autore critica gli articoli dell'Olivi. E il Koch aggiunge che il nostro teologo accorcì molto la lista, che molti avevano fatto, degli errori del capo degli spirituali e conclude: «La relazione di Egidio Romano diede al processo dell'Olivi *la sua svolta decisiva*: la comunità o l'Ordine francescano pretendeva che lo si condannasse come eretico. Ciò non era più possibile dopo il giudizio espresso dall'insigne teologo agostiniano. E' chiaro che come egli riferì le affermazioni dell'Olivi prese nel loro senso ovvio, così avvenne anche nella sede deliberativa della commissione incaricata di giudicarle. [Pag. 186] E questa è, a mio parere, la ragione per cui il nome dell'Olivi non appare nei decreti del Concilio».

CAPITOLO V

VITA RELIGIOSA

FONTI

[Pag. 187] EMPOLI, VAN LUIJK, *Const. Rat.*, AAug I-IV, *Vfr.*, HERRERA e TORELLI.

BIBLIOGRAFIA

§ 1: E. ESTEBAN, *De festis et ritibus Ordinis eremitarum sancti Augustini*, AAug VIII, 111-136, 186-203; XVI, 3-40; ID., *De Caeremoniali... ib.* XV, 181-203; P.C. LANGEVELD, *Historica relatio documentorum ad caeremonias pristinas intra Ordinem erem. s. Augustini vigentes*, dactilograf. in AGA, con testo completo e musica dell'«Ordinarium» del 1290; B. RANO in *DIP* 1,345; DE MEIJER-SCHRAMA, p. 339 «Liturgie». Cfr. i capitoli corrispondenti nei volumi I/2 e II di questa *Storia*.

§ 2: *DS* 4,1005-1008; *AVSM* II, passim; B. RANO, *DIP* 1,344-349; DE MEIJER-SCHRAMA, p.338 «dévotions»; infra cap. VII, confrati.

§ 3: *BiblSS.* R. ARBESMANN, *Friemar*; ID., *Legendary*; ID., *Vfr.* DE MEIJER-SCHRAMA, p. 339,

«saints» e «bienheureux», e il nostro volume II, capitolo 5°.

§ 1. Culto liturgico

[Pag. 188] Con la bolla «Pia desideria devotorum» del 31 marzo del 1244 il papa Innocenzo IV approvò la scelta, fatta dagli eremiti agostiniani di Toscana, di recitare l'ufficio divino «secondo il rito della Chiesa Romana», che era di fatto il nuovo ufficio, non delle altre basiliche e chiese di Roma, ma della cappella papale. Ratificando tale approvazione nel luglio del 1248 ed esortandoli «alla osservanza delle norme per l'Ufficio divino *moderno*, da voi emendato con accurata diligenza nei vostri breviari», quel Papa concesse agli stessi eremiti di usare nella recita liturgica il cosiddetto Salterio gallicano, già di uso generale, e dichiarò che avrebbero compiuto il loro dovere anche quando avessero recitato un Ufficio diverso con i religiosi di altri Ordini o con i sacerdoti diocesani. Questa concessione era - alla lettera - identica a quella che nel 1241 Gregorio IX aveva fatto ai francescani, come si deduce dal confronto delle due bolle. Dopo aver confermato nel 1255 quanto il suo predecessore aveva concesso ai suddetti eremiti, Alessandro IV nell'aprile del 1257 estese a tutto l'Ordine agostiniano i favori che «la Sede apostolica accordò prima della vostra unione ad alcune delle vostre case o Congregazioni» (EMPOLI 25). Per questo gli agostiniani - preceduti e superati in questo dai francescani - dal 1257 contribuirono a diffondere l'uso dell'Ufficio nuovo che nel primo quarto del secolo XIII si recitava solo nella cappella pontificia. Era stato appositamente abbreviato per gli ufficiali della corte pontificia, generalmente più occupati dei monaci e degli altri chierici, e obbligati a frequenti viaggi, e il favore [Pag. 189] si estese poi ai nuovi Ordini per il loro maggiore impegno nello studio e nell'apostolato; ma non si giunse mai al breviario troppo breve dell'età moderna. Al contrario, quando l'Ufficio tradizionale fu abbreviato in alcune parti, i religiosi che recitavano il nuovo Ufficio aggiunsero in pochi decenni altre parti: talvolta i salmi penitenziali, in altri casi le litanie, in tutte le domeniche il simbolo «Quicumque»; l'Ufficio della Vergine in tutti i giorni che non fossero di rito doppio o tra l'ottava, l'Ufficio dei defunti almeno una volta la settimana e i salmi graduali in certi giorni di quaresima¹. Nel 1284 era già tradizionale tra gli agostiniani la veglia mariana «Benedicta tu», formata da tre salmi e tre letture, che si recitavano in onore della Madonna della Grazia nella maggior parte dei giorni dell'anno dopo Compieta. Si comprende per questo come le varie parti dell'Ufficio non si trovassero in un solo volume, ma distribuiti in vari libri, i cui titoli si possono leggere nel capitolo 37 delle prime Costituzioni agostiniane e negli inventari medievali dei codici liturgici dei nostri conventi. Nel citato capitolo delle Costituzioni si ordinava ai priori conventuali che avessero - ad uso del coro - «due buoni antifonari, uno notturno e l'altro diurno, un innario con note musicali, almeno un buon salterio e un manuale o collettario di adatta grandezza, con le orazioni di tutte le Ore e i capitoli di tutto l'anno. E in questo libro [Pag. 190] l'ebdomadario in coro legga il suo capitolo e reciti l'orazione o le orazioni prescritte... Inoltre un lezionario nel quale di notte si leggano le letture assegnate, secondo le rubriche dell'Ufficio della Curia romana, che il nostro Ordine segue ed osserva». Non sappiamo - per mancanza di dati certi - quali norme abbia seguito l'Ordine nel culto liturgico dopo il 1256, ma dopo il 1290 siamo bene informati dalle «Ordinationes», con le quali il priore generale Clemente da Osimo regolò il culto liturgico tra gli agostiniani. Come autore di tale legislazione lo ricordavano i definitori del capitolo del 1308, quando comminarono pene ai priori conventuali dell'Ordine, che non avessero la Regola di S. Agostino e «l'Ordinario composto dalla santa memoria di fra Clemente, che fu nostro generale» (AAug. III,79). Ma, se non si può dubitare, che aveva composto

¹ P. SALMON, *L'office divin au moyen âge*, Parigi 1967, 154-166.

tale libro, non è possibile determinare con certezza quando lo fece, avendo governato l'Ordine dal 1271 al 1274 e dal 1284 al 1291. Le Costituzioni del 1290 citano già due volte la sua opera: con il titolo di «Ordinario» nel capitolo 21 e come «Ordinazioni» nel capitolo 23; ma in nessuno degli atti precedenti si menziona il suo libro, neppure negli atti del capitolo generale del 1287, nel quale fu ordinato ai superiori delle province di «fare cor reggere i messali, gli epistolari e i lezionari» dei loro conventi (AAug. II,277). Si deve pensare che i capitoli celebrati dopo il 1256 emanassero statuti relativi al culto divino e, per conseguenza, che la legislazione agostiniana su questo argomento seguisse lo stesso processo di formazione delle sue prime Costituzioni, cioè: che nel 1284 l'Ordine avesse già un insieme di norme liturgiche, utilizzate da Clemente e [Pag. 191] dai suoi collaboratori per redigere, con maggiore ordine e uniformità, i 39 capitoli delle sue «Ordinationes» e «l'Ordinarium» con note musicali, che forma la seconda parte dello stesso codice liturgico. Dalla prima metà del secolo XIV quelle due parti furono citate con il titolo di «Ordinario», e due secoli dopo cominciò a chiamarsi Cerimoniale. Crediamo per questo che i capitolari del 1308 si riferissero a queste due parti - o a tutta l'opera - quando assicuravano che il suo autore era «la santa memoria» di fra Clemente da Osimo, il quale naturalmente avrà avuto dei collaboratori da lui scelti. Di fatto, gli agostiniani, che adottando fin dall'inizio il rito della curia romana, dai francescani avevano preso il loro breviario e i messali, meglio di costoro disposero il modo di recitare l'Ufficio e di celebrare Messa: «L'Ordo di culto romano - dice il francescano e specialista van Dijk - si è conservato nella sua forma più perfetta nell'Ordinario degli agostiniani, preparato durante il generalato di Clemente da Osimo... Nonostante i cambiamenti e le interpolazioni, che gli agostiniani abbiano potuto introdurre nel testo base» della curia romana, il capitolo 34 del loro Ordinario «nel suo insieme deve essere molto vicino alla fonte, usata allora da Aymon da Faversham e da Humberto de Romnas per i loro rispettivi cerimoniali» francescano e domenicano... «Gli agostiniani - aggiunge il padre van Dijk - hanno seguito da vicino il modello della corte papale, mentre il compilatore francescano fece solo degli estratti: le sue annotazioni sono poco che niente in confronto con l'estensione del libro agostiniano». Dal 1256 «gli agostiniani ricevettero dai francescani quello che questi già avevano: regole, breviari, rituali, [Pag. 192] messali, ordinari di Aymon, copie dei libri riveduti e prodotti misti, che erano l'una e l'altra cosa; ma ricusarono a ragione il Cerimoniale francescano perché era molto insufficiente²». L'Ordinario agostiniano, del quale si conoscono otto codici medievali, ben descritto dal p. Langeveld (†1976) nel suo citato studio, fu stampato in unico volume, insieme con le Costituzioni di Ratisbona, prima a Venezia nel 1508 e poi a Roma nel 1551. Per la sua ampiezza e per il buon ordine è la migliore guida per ricostruire il modello sconosciuto dell'Ordinario della curia romana nel secolo XIII. In quanto al suo contenuto, basta dire che gran parte delle sue prescrizioni sono identiche o molto simili alle rubriche generali che sono state anteposte al breviario e al messale romano fino al nostro secolo. A titolo di curiosità traduciamo alcuni esempi:

CAPITOLO I: «Quando si devono recitare le Ore canoniche, meno che a Sesta, si suoni due volte la campana grande: la prima volta per il tempo che si richiede per recitare un Padre nostro; e, dopo un intervallo conveniente perché i religiosi si preparino e vadano con modestia in chiesa, si suoni per la seconda volta per il tempo necessario per recitare lentamente il *Miserere*... Dall'inizio della Messa del Giovedì santo [Pag. 193] fino a che si intona il Gloria nella Messa del Sabato non si suoni campana alcuna, ma una tavola, che si batterà due volte per ciascuna Ora».

² S. P. VAN DIJK - J. HAZELDEN WALKER, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, Londra 1959, 295s, 317, 400. P. VAN DIJK copia l'indice dei 37 capitoli delle «Ordinationes» agostiniane, *Sources of the Modern Roman Liturgy*, I, Leiden 1963, 101ss.

CAPITOLO 3: «Quando la salmodia o l'Ufficio si recitano in chiesa senza canto, i religiosi stiano in piedi; ma stiano seduti nella salmodia dell'Ufficio dei defunti, sia che si canti sia che si legga, fino al salmo *Laudate Dominum...* Seduti debbono recitare anche i Salmi gradualali... Ma nel tempo pasquale, quando con una sola antifona si recitano dodici salmi consecutivi, si seggano alternativamente l'uno e l'altro coro ogni due salmi... Non si prolunghi mai l'ultima sillaba prima dell'asterisco - *in puncto metri* - ma si faccia da tutti una pausa conveniente e uguali... si seggano i religiosi durante le letture, ma non quando si legge il Vangelo».

CAPITOLO 25: «Dalla festa della SS. Trinità fino a quella di S. Agostino inclusa (28 Agosto), dopo Compieta, si canti il Mattutino del giorno seguente in tutte le feste maggiori e nelle minori di rito doppio».

CAPITOLO 34: «Di ciò che devono fare nella Messa conventuale il sacerdote e i ministri, principalmente nelle feste maggiori e nelle minori doppie e semidoppie e nelle domeniche».

Questo capitolo - il più esteso dei 39 dell'Ordinario - ci permette di assistere in certo qual modo all'atto centrale del culto divino nelle nostre comunità del medioevo, descrivendoci in ogni dettaglio la sua celebrazione. Sappiamo dal capitolo 36 che nelle feste e domeniche citate «la Messa cantata deve terminare all'Ora di Terza, almeno che il concorso di popolo o altro motivo non esigano che sia in altra ora. E quando in Quaresima occorre una festa con nove letture, [Pag. 194] si canti la Messa di tale festa dopo Prima e verso l'Ora Nona si canti la Messa del giorno».

Ma questo libro ci informa solo dell'aspetto cerimoniale o esterno del culto divino, giacché si limita a indicare le sue parti nel corso del giorno, a ricordare le rubriche e ad esigere l'ordine, il decoro e la puntualità nella sua celebrazione. Per conoscere questa nel suo aspetto essenziale, come atto di culto e fonte e sostegno della vita religiosa, bisogna ricorrere ai teologi e agli autori spirituali da Egidio Romano fino a Giordano di Sassonia. Dice per esempio questi che «se ogni religioso deve prepararsi con somma cura prima di qualunque orazione, perché non sia infruttuosa, molto di più - *permaxime* - deve farlo prima di dir Messa e ricevere la santa Eucaristia, per potere celebrare degnamente così santi misteri». Tale preparazione - aggiunge il nostro autore - comprende la recita delle Ore canoniche prescritta prima della Messa, e di alcune orazioni private che aumentano il fervore e, quando fosse necessaria, la confessione sacramentale, di modo che chiunque celebra o si comunica non abbia coscienza di peccato alcuno (*Vfr. II,18*). C'è chi dice che nel medioevo, sia i religiosi che i fedeli si confessavano molto e si comunicavano poco; ma non bisogna generalizzare troppo. Le Costituzioni agostiniane del 1290 ordinavano nel capitolo 8 che ogni religioso si confessasse «almeno una volta la settimana». Questa disposizione, comune allora alle altre famiglie religiose, giunse ad essere legge della Chiesa - nell'età contemporanea - per tutti i regolari. Riguardo alla comunione, bisogna distinguere tra quanto era comandato e quanto osservato, che molte volte era superiore alla legge. Le citate Costituzioni [Pag. 195] agostiniane determinavano nel capitolo 10 che i suoi religiosi non sacerdoti devono comunicarsi nelle maggiori solennità e in varie domeniche: in totale 15 giorni all'anno, che dal 1348 giunsero ad essere 17. Ma questo era il minimo che non escludeva la comunione frequente da parte di molti religiosi, come consta nelle «vite» di alcuni servi di Dio e dai testi dei nostri autori di quell'epoca. Al testo di Tommaso di Strasburgo, già citato trattando dello stesso tema nel volume 1/2 di quest'opera, aggiungeremo un altro del suo contemporaneo Simone da Cascia, che ci informa del diverso modo di comportarsi in questo punto durante il suo secolo, delle difficoltà che opponevano alcuni alla comunione frequente e di quello che pensava lui sullo stesso argomento. Nel suo libro «Ordine della vita cristiana» scritto verso il 1333 e diretto *ad ogni ceto di persone*, questo severo maestro di vita spirituale scrisse: «La comunione si dovrebbe fare almeno tre volte l'anno, cioè nella Natività del Signore, nella Pasqua di Resurrezione e a Pentecoste; meglio una volta al mese e in tutte le principali feste, e meglio ancora

con tale maggiore frequenza quanto maggiore è il progresso che si sente nella virtù. Per questo io non lodo né disapprovo chi si comunica spesso. Ma affermo, contro alcune persone che portano come scusa per non comunicarsi la propria indegnità, che mai verrà giorno in cui avranno tanta virtù da esserne degni. E quando sembrerà loro di esserlo, è allora che ne saranno indegni. Dirò, quindi, parlando per similitudine: Chi ha fame, non rifiuti il pane; chi ha sete, non si allontani dalla fonte; chi è infermo, si avvicini al medico; chi è peccatore, si accosti a colui che può giustificarlo e farlo santo. [Pag. 196] In verità il Corpo di Cristo è medicina che sana, che ristora e che fortifica per i peccatori, ed è conforto e aumento di grazia per i giusti. E chi si comunica lo faccia con fede e con quella intenzione voluta da Cristo, tenendo bene in mente due cose: prima, il grande amore per colui che volle donarsi a noi in cibo e poi il grande dolore con cui si separò dagli Apostoli³. Se nelle sue prime esortazioni sembra che l'autore si mostri figlio del suo tempo, è chiaro che «parlando per similitudine» esortò i suoi lettori alla comunione frequente ed anche quotidiana. Ciò appare ancora più chiaro nella sua opera «De gestis Domini», dove insegna che Cristo «è il pane vivo, celestiale e quotidiano, che dobbiamo chiedere con brama tutti i giorni: quem cotidie monemur expetere». Alcuni anni dopo Giordano di Sassonia assicurava che «si ricava molto profitto dalla celebrazione della Messa e dalla Comunione quotidiana» (Vfr. II,18). Questi due testi, con altri che ancora si potrebbero citare, provano che c'era una grande differenza tra quanto era prescritto e quanto era praticato dai buoni religiosi in questo primo secolo della nostra storia. Negli altri due volumi di questa opera e nel «Dictionnaire de spiritualité», (4, 997), abbiamo già detto [Pag. 197] qualcosa sulle doti di dottrina e di vita esemplare che, secondo le leggi dell'Ordine, dovevano possedere i religiosi designati come confessori e come predicatori. Fin dall'inizio gli agostiniani per la celebrazione del culto promossero l'istruzione dei loro giovani nel canto ecclesiastico. Non si doveva ricevere come novizio di coro «chiunque non sapesse leggere e cantare correttamente – *competenter* - o chiunque non fosse docile e idoneo al suo apprendimento». I superiori provinciali dovevano interessarsi perché i priori dei conventi «durante l'estate facessero esercitare nel canto i giovani delle loro rispettive comunità» (Const. Rat. c. 16 e 36). Nel 1299, «data la grande penuria che abbiamo di cantori», i definitori della provincia romana stabilirono che in ciascuno dei loro conventi ci fosse un maestro di canto, che lo insegnasse a tutti i religiosi della comunità: «E se qualcuno dei nostri priori non fa quello che ordiniamo, vogliamo che il provinciale lo punisca con rigoroso digiuno per 15 giorni» (AAug. II,482). Sull'argomento continuarono ad impegnarsi i capitoli generali del 1308, 1315 e 1326 estendendo la disposizione della provincia romana su tutte le province dell'Ordine; ma ridussero la legge e mitigarono la pena, giacché i definitori dell'ultimo capitolo disposero che il maestro dovesse insegnare il canto solo «ai religiosi chierici minori di 25 anni, che non sanno cantare correttamente; e chi non assiste alla lezione quel giorno non mangi altro che pane ed acqua» (Ib. IV,8). «Il priore, cui il capitolo provinciale affida la cura e il governo di una casa, deve continuamente vigilare e guidare la comunità nel culto, nell'Ufficio divino, [Pag. 198] nel rispetto del ben vivere e del buon nome suo personale e dei suoi religiosi sia all'interno della casa che all'esterno, in modo da potere presentare la sua amministrazione quale offerta accetta e gradita a Dio, al quale si rende culto con il cuore e con le opere - *qui corde et opere colitur* - ...E come prova del suo zelo per l'onore e il buon nome dell'Ordine, procuri di conservare con sollecitudine e in buono stato l'oratorio e la chiesa in ciò che riguarda i suoi ornamenti e il suo decoro. Provveda alla continua e decorosa pulizia di tutte le parti della casa, dedicate alla dimora e ai vari servizi e soprattutto del dormitorio, del refettorio e della foresteria» (Const. Rat. 31). Le

³ N. MATTIOLI, *Il beato Simone da Cascia e i suoi scritti*, Roma 1898, 209; A. LEVASTI, *Mistici del Duecento e del Trecento*, Milano-Roma 1935, p. 669; SIMONE DA CASCIA, *De gestis Domini Salvatoris*, lib. 6, cap. 19.

stesse Costituzioni ordinavano nel capitolo 2 che «nella costruzione delle chiese, conventi e chiostrini del nostro Ordine prima di tutto si cerchino maestri, che abbiano esperienza nell'arte architettonica e si proceda secondo il loro parere dalle fondazioni al compimento dell'opera». Non abbiamo però dei dati - per quanto riguarda le nostre chiese - per poter parlare di una architettura agostiniana. Alcune chiese saranno servite da modello per la costruzione di altre, specialmente quando erano della stessa provincia religiosa; ma si può pensare che nella maggior parte di esse, soprattutto in quelle sontuose, influissero maggiormente due fattori: lo stile dominante in ciascuna nazione ed epoca, e le doti artistiche dell'architetto incaricato della costruzione. In questo senso si segnalò l'agostiniano converso fra Giovanni da Padova, la cui attività di architetto, urbanista e idraulico negli anni dal 1287 al 1318 è stata illustrata [Pag. 199] da alcuni eruditi moderni⁴.

§ 2. Orazione e penitenze

Oltre che all'orazione liturgica, le nostre Costituzioni esortavano i nostri religiosi all'orazione privata; ma senza determinare tempo e luogo e senza distinguere bene tra orazione vocale e orazione mentale. Dai libri dei nostri autori spirituali e dalle biografie degne di fede di alcuni servi di Dio, come si vedrà nell'ultima parte di questo capitolo, consta che si esercitassero nell'una e nell'altra orazione. All'una e all'altra orazione si riferiscono le seguenti disposizioni delle suddette leggi: «Nel dormitorio dove, durante la notte, deve ardere e splendere una lampada, i nostri religiosi possono anche leggere e pregare... In tutti gli altri luoghi liberi da ogni sospetto possono dedicarsi alla lettura o alla preghiera. E diciamo che non è libero da sospetto il pregare di notte o di giorno fuori dell'ambito del convento, e quando la comunità riposa o sta a refettorio o è dedicata alle cose di Dio: *cum conventus dormit aut reficitur vel divinis inservit...* Nelle loro celle, fuori del tempo destinato al riposo, leggano o preghino... Durante la notte, dopo aver recitata Compieta, i nostri religiosi non si riuniscano più, ma preghino o studino... Nel coro, nel dormitorio, nel chiostrino, [Pag. 200] nel refettorio e nelle celle si osservi sempre nel nostro Ordine *il più rigoroso silenzio*» (*Const. Rat. c. 11 e 23*). In quanto alle devozioni particolari, diremo qualcosa nel capitolo dedicato alla partecipazione degli agostiniani nel sacro ministero, trattando delle confraternite fondate nelle loro chiese. Si può anche vedere quel che già si disse nel volume corrispondente agli anni 1357-1517, giacché varie devozioni descritte in quel volume ebbero inizio in questo primo secolo. E' da supporre che i nostri antenati si siano attenuti alle sane pratiche religiose del loro tempo, giacché non abbiamo trovato nessuno di essi tra coloro che propagavano - in materia di devozioni - stravaganze o errori condannati allora dalla Chiesa. Le Costituzioni del 1290, in materia di digiuno e di astinenza, nel capitolo 22 prescissero per legge quanto gli agostiniani già osservavano. Facendo eccezione per gli ammalati, gli altri religiosi dovevano digiunare dalla festa di tutti i Santi fino a Natale e dalla Quinquagesima fino a Pasqua con un solo pasto al giorno e servendosi di cibi quaresimali, cioè astenendosi dalla carne: «non nisi semel et in cibis tantum quadragesimalibus». Nel capitolo 23 di tali leggi si menziona ancora «la bevanda» senza specificare se fosse acqua o vino, e che si serviva ai religiosi che la chiedessero, prima di recitare Compieta. Il priore poteva dispensare dal digiuno nell'ultima settimana di dicembre e nei mesi di gennaio e febbraio; ma non «nei digiuni solenni» né nei venerdì da Pasqua alla festa di tutti i Santi, né nelle vigilie dell'Ascensione e della Natività della Madonna. Ciò significa, che il digiuno rigoroso si doveva

⁴ S. BETTINI - L. PUPPI, *La chiesa degli Eremitani di Padova*, Vicenza 1970, 19-22, con bibliografia.

osservare per circa [Pag. 201] centocinquanta giorni all'anno, giacché allora la legge non cessava nelle domeniche. Quando non c'era l'obbligo del digiuno, i religiosi dovevano contentarsi di un solo piatto a pranzo e di un altro a cena: «uno ferculo in prandio et in cena alio contentus erit». Fuori di casa, almeno che non si trovassero in viaggio e lontani dai propri conventi, potevano mangiare carne solo gli infermi che, a giudizio del medico, non potevano privarsi di essa «senza pericolo per la persona» e quelli che trovandosi presso i «cardinali o legati della Sede Apostolica, venisse loro comandato di mangiare i cibi serviti a mensa». In convento il padre priore poteva concedere di mangiare carne ai deboli, a quelli che avevano subito l'intervento detto «minutio» o estrazione del sangue e a quelli occupati nei lavori quotidiani. «E se talvolta, secondo la sua discrezione, può sembrargli conveniente che alcuni degli altri religiosi mangino carne, il priore con prudenza e religiosità alterni or gli uni or gli altri in modo che le sue dispense non diano a nessuno motivo per mormorazioni». Non meno di questo rigore nel digiuno oggi sorprende un'altra disposizione dello stesso capitolo 22 che dice così: «All'ora di refezione deve essere presente a refettorio almeno la metà dei religiosi del convento». E' certo che la legge comandava al priore di non dispensare con frequenza in questa punto e di non permettere che i religiosi, che mangiavano a parte, mangiassero cibi diversi da quelli comuni «almeno che non fossero infermi, salassati, o che fossero arrivati stanchi da un viaggio»; ma è chiaro che gli abusi in questo punto non dovevano essere pochi, come abbiamo già visto nel capitolo precedente, trattando della povertà. [Pag. 202] Giordano di Sassonia deplorava questi abusi e ne indicava la causa, spiegando quello che aveva ordinato S. Agostino quando scrisse nella sua Regola che «si provveda ai fratelli il vitto e il vestito secondo la necessità di ciascuno». Dice, infatti, il cronista: «E' questo, a mio parere, *il punto più difficile* della Regola. Tutto quello che vi si dice, infatti, riguardo all'obbedienza, alla castità, alla rinuncia a tutto ciò che è proprio e ad altre cose simili, il buon religioso può osservarla con facilità perchè trae tali cose dal deposito del suo cuore: *de promptuario cordis*; ma quando si dice che bisogna dare a ciascuno secondo le proprie necessità, che i religiosi devono vivere di quanto si ha in comune ed altre cose come queste, sembra in verità duro, giacché tutto questo non si trae dal deposito del cuore, ma dalla dispensa materiale, che spesso nei conventi poveri è poco fornita. In ogni modo S. Agostino vuole che si osservi assolutamente la vita comune negli alimenti e che questi siano della stessa dispensa; non che ciascuno abbia la propria dispensa o il proprio deposito, né che ciascuno provveda a se stesso, né che mangino singolarmente, uno qui l'altro là⁵». Quantunque non lo dica espressamente, sembra che Giordano indichi che non erano molti quelli che spesso commettevano tali abusi, giacché aggiunge: «Ma se ci sono alcuni – *nonnulli* - che non osservano il precetto del digiuno e dell'astinenza, non mancano altri che fanno più del prescritto con opere supererogatorie, [Pag. 203] che sono sempre da lodare, se si fanno con discrezione, col permesso del superiore e senza scandalo per gli altri». E cita gli esempi di S. Nicola da Talentino e di Agostino da Tarano. Il primo - assicura il cronista - «mai mangiò carne, né uova, né pesce, né alcuna sostanza grassa negli ultimi trent'anni della sua vita, né latticini, né frutta, sia che fosse sano o ammalato... A questa stretta astinenza aggiunse ancora di più, giacché digiunava nei lunedì, mercoledì e venerdì, e nei sabati in onore della beata Vergine, sostenendosi una sola volta al giorno con pane ed acqua. Del beato Agostino da Tarano si dice anche che era molto austero nel cibo e nella bevanda, quantunque nel secolo fosse abituato a cibi squisiti. Ma da quando entrò nell'Ordine mai volle alimenti diversi da quelli grossolani e bassi che usavano gli altri religiosi, con questa aggiunta: che si sosteneva una sola volta al giorno. E questo, sia quando stava nella Curia come penitenziere del Papa, sia dopo mentre esercitava l'ufficio del generalato, sempre si mantenne con

⁵ Vfr. IV, 5, p. 401; *ib.* p. 420-425 i testi che citeremo subito.

alimenti comuni, eccetto in alcuni casi in cui per malattia o per ospitalità, dovette prenderne altri. Ma sempre si accontentò di una sola refezione quotidiana, pesando il pane che prendeva, quindici once, non acconsentendo in questa al piacere ma alla necessità del corpo. Udì, vide ed ebbe notizia di vari altri generi di mortificazione, con le quali molti religiosi – *plurimi* - si sforzavano di sottomettere la carne al dominio della spirito. Alcuni maceravano il loro corpo con ammirevole astinenza, giacché per vari giorni alla settimana non prendevano che pane ed acqua. Altri osservavano in determinati tempi digiuni di tre giorni, di modo che nel primo giorno prendevano [Pag. 204] solamente un boccone di pane e un po' d'acqua, nel secondo giorno due bocconi di pane e il terzo giorno tre. Alcuni per amore di Dio si astenevano dal vino, altri dalla carne e altri dal cibo cotto. Altri dimezzavano la loro razione, prendendo solo una metà e lasciando per amore di Dio l'altra metà per i poveri. Alcuni si flagellavano con terribili flagelli, con catenelle di ferro o con nodi pungenti o anche con verghe... Ci furono similmente alcuni che domavano le proprie membra portando sulla carne cilizi o corazze di ferro. Molti altri – *plerique* - usavano cinture di ferro attaccate alla carne, con le quali cingevano tutto il corpo. Altri si cingevano ugualmente con corde di duro e aspro pelo di animali. Alcuni, invece che sul letto, adagiavano il loro corpo su tronchi grossolani e duri, mentre altri collocavano sotto il loro giaciglio pietre o cocci. Con queste e molte altre mortificazioni simili moltissimi religiosi di questa santa Religione, che io conobbi in passato, vollero vivere una vita più rigorosa di quella, che esigeva l'Ordine e domarono la loro carne, per quanto la salute lo permetteva, con altri innumerevoli esercizi supererogatori, nascosti il più delle volte agli occhi degli uomini, ma manifesti al solo vero Dio, scrutatore dei cuori». L'estesa citazione può essere legittimata dall'autorità del cronista, che ci informa meglio di ogni altro delle penitenze che facevano molti suoi confratelli di questo primo secolo, e perché lo fa come testimone diretto in molti casi e bene informato in altri, per la sua conoscenza diretta delle province di Germania, per la sua lunga permanenza in alcune province d'Italia e di Francia, e per aver partecipato con diritto di voto nei capitoli generali del 1338 e del 1343. [Pag. 205] E' certo che prescinde quasi sempre dalla cronologia e dalla geografia; ma per la sua competenza o rettitudine, ricorreremo alla sua opera soprattutto nel paragrafo seguente⁶.

§ 3. *Santi, beati e altri servi di Dio*

I definitori del capitolo generale celebrato a Parigi nel 1329 presero la seguente determinazione: «Definiamo inoltre e ordiniamo che tutti i miracoli dei nostri religiosi, che risplendettero per grazia divina, vengano raccolti in ciascuna provincia con scritture ufficiali e con documenti autentici e siano inviati dentro il triennio al priore generale, perché li presenti al prossimo capitolo dell'Ordine» (*AAug.* IV,87). Ma questa saggia disposizione, che, a differenza di molte altre, non sembra sia stata rinnovata dai capitoli del medesimo secolo, non dovette avere un esito molto felice. Difatti, i cronisti agostiniani, che scrissero nei secoli XVI e XVII, quando gli archivi conventuali possedevano ancora molti documenti medievali, non conoscono «documenti autenticati con scritture ufficiali», ma si limitano - parlando dei nostri santi e servi di Dio - ai dati offerti da Enrico da Friemar e da Giordano di Sassonia. [Pag. 206] Il p. Arbesmann, che ha curato l'edizione delle opere storiche di questi due cronisti, ha anche pubblicato un altro scritto, che poteva essere un frutto della citata disposizione capitolare del 1329. E' un «Leggendario», composto da un agostiniano di

⁶ Il *Vitasfratrum* «est une mine pour quiconque veut étudier l'Ordre augustinien et ses représentants du XIII e du XIV siècle»: A. PELZER in *RHE* 42, 1947, 158s.

Firenze, che preferì rimanere anonimo e che comincia con queste parole: «Ho pensato, per dono di Dio, di scrivere su alcuni miracoli compiuti per intercessione di alcuni religiosi dell'Ordine degli eremiti, che in questi ultimi tempi risplendettero per virtù - *qui circa ista tempora claruerunt* - affinché i confratelli più giovani, che non li conobbero, si sentano spinti alla imitazione delle loro sante opere». E quindi descrive brevemente la figura spirituale di quattordici asceti e taumaturghi agostiniani, nove dei quali erano vissuti in Toscana. Di questo anonimo e dei due cronisti tedeschi conviene dire qualcosa, perché sono gli autori pii degni di fede e dei quali non si può fare a meno, per quanto si riferisce alla maggior parte dei beati e dei servi di Dio in questo primo secolo della nostra storia. Enrico da Friemar, che scrisse nel 1334, presenta come modelli di perfezione solo sette agostiniani, celebri per i loro miracoli, contando tra loro anche i generali Clemente da Osimo e Agostino da Tarano; ma i confratelli, che trascrissero il suo elenco nel secolo XV, fecero salire questo numero a quattordici. Altri quattordici furono proposti come modelli di santità dall'anonimo di Firenze, che scrisse prima del 1336; ma, dato che ambedue i cronisti hanno quattro nomi in comune, la somma dei loro elenchi è di ventiquattro nomi. Fr. Giordano di Sassonia, che nel 1357 aveva terminato il suo libro e che nel suo elenco non incluse nove dei nomi catalogati dall'anonimo di Firenze, [Pag. 207] fece arrivare il totale a trenta. Tutti e tre gli autori prescindono totalmente dalla cronologia, almeno che non ricordano qualche fatto avvenuto in un capitolo generale, come fanno i due tedeschi. Tutti e tre scrissero per promuovere l'edificazione dei loro confratelli, proponendo loro altri fratelli dello stesso Ordine come modelli di vita religiosa e di santità e raccontano preferibilmente le loro austerità, la loro vita di orazione e i miracoli con cui Dio aveva glorificato i loro nomi. Ma essi erano uomini dotti, compreso l'anonimo, benché meno noto, che dice di aver compiuto il suo corso scolastico nello «Studio» generale di Genova, e tutt'e tre si mostrano bene informati e dichiarano esplicitamente di attenersi alla verità. In quanto alla ricchezza di notizie Enrico da Friemar è molto breve, più esteso invece è l'anonimo, che è testimone unico per nove dei suoi confratelli toscani e per il beato Filippo da Piacenza, ambedue però sono con gran vantaggio superati dall'autore del «Vitasfratrum». A titolo di curiosità si può notare che nessuno dei tre propose come modelli di virtù, confermata da miracoli, i due beati più noti fuori dell'Ordine: Giacomo da Viterbo e Simone Fidati da Cascia. Non meno strano è il fatto che l'anonimo di Firenze ignori completamente S. Nicola da Tolentino, celebrato già come taumaturgo in gran parte d'Italia sin dal 1326. Oltre S. Nicola da Tolentino e S. Chiara da Montefalco, della quale parleremo nell'ultimo capitolo, nella moderna «Bibliotheca Sanctorum» figurano quindici agostiniani, che morirono prima del 1356 e il cui culto memorabile è stato approvato dalla Chiesa. Sono i due già noti priori generali, i già citati Giacomo da Viterbo [Pag. 208] e Simone Fidati con i seguenti undici: Angelo da Foligno (†1312), Angelo da Furci (†1327), Angelo da S. Sepolcro (†ca. 1310), Antonio da Monticiano (†1311), Federico da Ratisbona (†1329), Filippo da Piacenza (†ca. 1306), Gregorio da Verucchio (†ca. 1343), Girolamo da Recanati (†ca. 1335), Giovanni da Rieti (†ca. 1336), Pietro da Gubbio (†ca. 1306) e Simone da Todi (†1322). Sebbene il loro culto non sia stato approvato, hanno avuto un posto in tale «Bibliotheca» anche Albertino da Verona, Bandino da Siena, il senese Umberto Accarigi e Ertinodo da Gotha; ma è molto poco e incerto quanto si sa dei primi tre, morti rispettivamente verso gli anni 1265, 1270 e 1348. Riguardo al quarto ci sembra che il suo vero nome fosse Hartmuto o Hartmudo da Gotha, molto lodato da Enrico da Friemar e da Giordano, ambedue della sua stessa provincia e il primo anche contemporaneo, che già gli attribuisce un miracolo. Il secondo aggiunge che Hartmudo «risplendette tra tutti i religiosi del suo tempo e della sua patria per la sua misericordia verso i poveri, la mortificazione del suo corpo, l'esercizio delle buone opere, la devozione nelle sue orazioni, la dolcezza della contemplazione, l'osservanza della disciplina regolare e per il suo zelo nel promuovere la carità fraterna. I prodigi,

che Dio ha operato per suo mezzo dopo la sua morte, attestano la sua santità sulla terra e la sua meritata felicità in cielo⁷». [Pag. 209] «Il secondo religioso del nostro Ordine di famosa e notoria santità» - scrisse il Friemar - fu fra Vito d'Ungheria»; ma nessuna notizia aggiunse al suo nome; e neppure Giordano di Sassonia disse qualcosa di lui. L'anonimo di Firenze invece afferma che fra Vito da Estergom (Gran Varadino), chiamato anche di Pannonia e membro del convento di Gran, fu un religioso «di così vivo zelo spirituale e di tanto fervore e virtù, che attraeva molte anime a Dio. E il Signore gli concesse tanta grazia nell'esercizio della predicazione, da convertire alla fede di Cristo più di diecimila cumani, che egli stesso battezzò». L'anonimo riferisce pure tre miracoli: il ritrovamento del suo corpo «tanto fresco ed integro come se fosse morto in quei giorni, quando erano già passati tredici anni dal suo seppellimento»; la risurrezione di un giovane, il cui cadavere fu posto dal padre con grande devozione vicino al corpo del servo di Dio, e quello di un chierico della chiesa maggiore di Gran completamente cieco, che similmente venne a venerare con grande devozione il corpo del santo e ricuperò *integre ac perfecte* la vista, e compose poi in suo onore trecento versi degni di lode». Assicura infine il cronista «che fino ai nostri giorni, qualche febbricitante che tocca i suoi vestiti si sente subito libero dal suo malessere. E sono quasi innumerevoli i ciechi, gli zoppi e ogni tipo di infermi, che per i suoi meriti, hanno ricuperato la salute, come si può chiaramente constatare in quel luogo e in quella città, dove si conserva il venerabile corpo». La notizia relativa alla evangelizzazione dei cumani nella seconda parte del secolo XIII è confermata dalla storia della Chiesa in Ungheria. In quanto ai prodigi attribuiti [Pag. 210] alla intercessione di fr. Vito, ricordati anche da antichi storici ungheresi, è molto probabile che il nostro anonimo li avesse sentiti raccontare dai suoi confratelli di quella nazione, giacché consta che alcuni vennero a compiere i loro studi in Francia e in Italia nella prima metà del secolo XIV. Inoltre, già anziano nel 1336, l'autore poté ricordare fr. Vito tra i modelli di virtù «vicini a questo tempo», essendo questi morto verso il 1297. Citeremo qui anche gli agostiniani, che conosciamo solo attraverso il nostro anonimo, omissi, cioè, da Giordano e dal Friemar, ma prescindiamo in generale dalle loro penitenze e dai miracoli che, secondo l'autore, ottennero per i loro devoti. L'elenco comincia con il suo concittadino Giovanni da Firenze «fondatore della nostra casa di Larniano, nella diocesi di Volterra». Giacomo da Rosia «visse sin dalla sua giovinezza a servizio del Signore» nel suddetto convento di Rosia «della diocesi di Siena». In quel di Lucca si trovava un eremo, fondato da Gabriele da Fucecchio, «del quale so attraverso una relazione veritiera, che era molto devoto della gloriosa Vergine, in cui onore edificò un oratorio vicino all'Arno». Nell'eremo di S. Salvatore di Cascina, vicino Pisa, vissero insieme Enrico e Guido, ambedue «servi di Dio» e taumaturghi. Lo era pure Angelo della Garfagnana, che visse nell'eremo dei santi Giorgio e Galgano di Vallebuona, a nord di Lucca. «Seppi - dice l'autore - da un racconto degno di fede che Michele da Lucca, mentre era priore del nostro convento di Guardistallo, piangeva sempre amaramente quando celebrava la Messa, mosso dalla considerazione delle proprie colpe, della propria pochezza e dei benefici ricevuti da Dio». A Pietro da Camerata «il Signore [Pag. 211] aveva dato, tra gli altri doni, l'abilità di decorare con miniature, sicché quasi tutti i nostri conventi di Toscana furono da lui dotati di bellissimi antifonari, messali e altri libri di chiesa... Dormiva vestito su una trave, digiunava continuamente e cantava tutto l'ufficio divino». Se il nostro anonimo avesse scritto in lingua volgare e con maggiore ampiezza è molto verosimile che avrebbe potuto essere accostato all'anonimo autore dei Fioretti di S. Francesco d'Assisi. Dei cinque beati con culto approvato, che l'anonimo incluse nel suo scritto, conviene sunteggiare quel che dice di due, non

⁷ Vfr II, 5, p. 104. I passi che citeremo tra virgolette sono del trattato del FRIEMAR e del *Legendary* pubblicato dal p. ARBESMANN.

solo perchè il Friemar e Giordano non ne parlarono, ma anche perché nella «Bibliotheca Sanctorum» si dice, che le notizie della loro vita sono «tutte tardive». Dopo la pubblicazione del nostro «Leggendario» non lo sono affatto quelle relative al beato Filippo da Piacenza «il quale - dice l'anonimo - per insistere con maggiore rigore nella macerazione della sua carne, non usava, come sogliono fare gli altri amici di Dio, panni di lana o cilizi, bensì domava il suo corpo con una corazza di ferro... Quel che ora racconto, l'ho udito da p. Albertino da Como, del nostro Ordine, che me lo riferì molte volte quando io ero studente a Genova: trovandosi lui ammalato con febbre alta, si raccomandò a fra Filippo - del quale aveva sentito molto parlare - e a S. Agostino, nostro patrono, e si sentì libero dalla febbre. E guarì anche il maestro fr. Guglielmo da Cremona, *che adesso governa tutto l'Ordine*, da una malattia di cui soffriva ad una tibia. E ha ottenuto la grazia della salute a molti altri infermi, specialmente paralizzati, come consta da segni e prove chiare nel suddetto convento di Piacenza». Fra Filippo vi era morto nel 1306. [Pag. 212] Verso il 1311 lo seguì Antonio da Monticano, che aveva trascorso la sua vita religiosa a Lecceto, ma morì nel convento del luogo, che è unito al suo nome. L'anonimo descrive la sua morte prodigiosa, gli attribuisce «la guarigione di un uomo gravemente ferito, che fece dipingere la sua immagine in una grande tavola» e conclude: «il suo corpo venerabile si conserva fino ad oggi talmente fresco ed integro, ed emana una tale fragranza, che, anche se non ci fosse altro motivo, basterebbero questi, perché tutti debbano ritenerlo un santo. Il Signore, inoltre, si degna di operare attraverso di lui molti e quasi innumerevoli prodigi, come se si fosse manifestato nel suddetto convento di Monticiano». Il culto memorabile di questi fu approvato nel 1804; nel 1766 invece era stato provato il culto di Filippo da Piacenza, il cui corpo - dopo le soppressioni religiose del 1808 - si conserva e si venera nella cattedrale della stessa città. In vari luoghi abbiamo già ricordato il beato Clemente da Osimo, inserito tra i loro più insigni servi di Dio dall'anonimo di Firenze e da Giordano di Sassonia; ma alle lodi, che gli dedicarono questi, si devono preferire quelle che gli dedicò Enrico da Friemar, essendo stato testimone diretto, buon teologo e degno, per la sua prudenza, dei caldi elogi che gli dedicò Giordano. Nel suo elenco dei Generali dell'Ordine Enrico scrisse: «Il terzo fu fra Clemente della Marca di Ancona... uomo di ammirevole clemenza, pietà, prudenza e santità di vita... per mezzo del quale Dio operò molti miracoli nel Capitolo celebrato a Ratisbona, *nel quale io fui presente*... E sia in vita che in morte, avvenuta alla presenza della curia e di tutti i cardinali - al tempo del papa Nicolò IV - a Orvieto, dove rese la sua anima a Dio, fu famoso per i grandi miracoli; [Pag. 213] e per la moltitudine e la straordinarietà dei miracoli rimase insepolto *per molte settimane*, per ordine dello stesso Papa, il quale affermava, che non era giusto, che un corpo così santo dovesse essere ricoperto di terra. Ed era tanta la moltitudine che si accalcava per vedere con devozione quel corpo esanime, che a causa della eccessiva folla, si convenne che il municipio facesse demolire molte case, per allargare la strada e dare accesso più libero alla folla, che andava al convento dei religiosi. E nonostante che fosse una stagione molto calda, quel corpo non esalava alcun fetore, ma una fragranza di odore soavissimo, come assicurava il venerabile padre e signor cardinale Benedetto, che era stato suo figlio di confessione e che per devozione speciale più volte visitò quel venerabile corpo, e che poi fu eletto papa con il nome di Bonifacio VIII». Il culto al defunto cominciò con la data del suo transito, l'8 aprile del 1291, giacché nello stesso anno l'amanuense che copiò gli atti capitolari della provincia romana, affermava che con Benedetto Gaetani anche gli altri cardinali andavano a visitare per devozione il suo sepolcro: «Romana curia ibidem existente et *confluentibus* dominis cardinalibus ad sepulcrum eius» (AAug. II,322). In sette secoli di storia agostiniana non c'è alcun altro esempio di un superiore, la cui santità sia stata proclamata con tanta insistenza nei primi atti dell'Ordine: «santo» fu già chiamato il defunto generale dal citato amanuense della provincia romana, scrivendo che era morto, e con lo stesso

attributo - e «uomo di buona memoria» - lo ricordarono i definatori dei capitoli generali del 1295, 1300 e 1308, come legislatore del primo Ordine e benefattore delle [Pag. 214] monache agostiniane; ma fino al 1759 non fu richiesto il riconoscimento del suo culto, essendo stato concesso solo nel 1761. Né vi sono indizi per pensare che gli agostiniani del secolo XIV abbiano pensato alla canonizzazione di questo insigne superiore.

Lo fecero invece, e con grande insistenza, per un altro religioso della stessa provincia e poco più giovane: Nicola da Tolentino, nato circa l'anno 1245, novizio nel 1260, sacerdote verso il 1273 e morto il 10 settembre del 1305. Promossero la sua causa i suoi confratelli, i fedeli e le autorità delle Marche, dei cui desideri si fece portavoce il rettore pontificio della stessa regione, Amelio da Lautrec. In risposta alla petizione di questo, il papa Giovanni XXII il 23 maggio del 1325 emanò una bolla con la quale affidava l'istruzione del processo di fra Nicola ai vescovi di Senigallia e Cesena e all'abate benedettino di S. Pietro di Perugia⁸. Il processo cominciò il 7 luglio e terminò il 28 settembre dello stesso anno; i due vescovi ascoltarono a Macerata e a Tolentino ben 371 testimoni - alcuni dei quali erano vissuti con il servo di Dio per più di 25 anni - e a tre notai fecero scrivere minutamente le loro deposizioni. Non potendo collaborare con i suoi due colleghi a Macerata, perché «occupato in difficili affari della Sede Apostolica», come si legge al principio del processo, l'abate Ugolino Vibi ascoltò altri testimoni a Perugia e inviò per iscritto il risultato delle proprie investigazioni ai due summenzionati vescovi. [Pag. 215] «Mentre questi il 9 settembre del 1325 dalla terra di S. Severino cavalcavano verso Tolentino, incontrarono una gran moltitudine di gente, uomini e donne, *de universis partibus, locis et provinciis*, che dicevano con grande devozione di essere diretti verso Tolentino per visitare l'arca, in cui giace sepolto il corpo del beato Nicola... E venivano dalle province, dalle città e dalle diocesi della Marca, del Ducato di Spoleto, di Toscana, di Romagna, del Patrimonio e dalle altre province d'Italia... E molti dichiaravano di andare perché avevano fatto voto di visitarlo, e molti altri per la venerazione e per la grande fede che avevano nella intercessione di detto Nicola, che tutti pubblicamente chiamavano e consideravano santo» (*Bibl. Vat. ms. Vat. lat. 4028, f. 44r*). Il processo - un vero plebiscito delle suddette regioni - fu presentato al Papa in Avignone il 5 dicembre del 1326. E' molto probabile, come suppongono i Bollandisti, che Giovanni XXII avrà approvato, o permesso almeno, che se ne continuasse il culto, giacché il taumaturgo di Tolentino è già chiamato santo o beato nei documenti posteriori; ma a causa della controversia tra la Chiesa e l'Impero e per altri motivi, che non è il caso qui di ricordare, la sua canonizzazione si fece desiderare fino al 1446, malgrado l'impegno con cui la promossero i superiori dell'Ordine. I definatori del capitolo celebrato a Montpellier nel 1324 autorizzarono il priore generale ad imporre una colletta straordinaria alle province dell'Ordine, «se l'affare del beato Nicola da Tolentino avrà buon successo, come speriamo» (*AAug. III,471*). Nel 1326 cooperavano allo stesso scopo tutti i conventi, per lo meno quelli d'Italia, [Pag. 216] a giudicare dagli atti della provincia romana, e il capitolo celebrato a Tolosa nel 1341 ordinò che «una volta la settimana si dicesse o cantasse la Messa dello Spirito Santo in tutti i conventi del nostro Ordine, perché i carismi, che la Chiesa possiede, dispongano più felicemente gli animi dei nostri signori, il Sommo Pontefice e i Cardinali del Sacro Collegio, perché proseguano e portino a termine la canonizzazione di fra Nicola da Tolentino di pia e santa memoria» (*AAug. IV,35 e 205*). Non si arrivò alla canonizzazione, ma il culto continuò ad estendersi e il papa Bonifacio IX nel 1400 chiamò «santo» fra Nicola, concedendo l'indulgenza plenaria ai fedeli «vere poenitentibus et confessis», che visitassero la sua cappella di Tolentino la domenica seguente «alla festa dello stesso S. Nicola» nella forma che è già stata concessa a quelli che visitano la chiesa di S. Maria della Porziuncola di

⁸ GIOVANNI XXII, *Lettres communes*, ed. G. MOLLAT, V, Parigi 1909, p. 383.

Assisi (EMPOLI 54). Il 2 gennaio del 1420 il priore generale Agostino Favaroni fece scrivere nel suo registro: «Ordiniamo al provinciale della Provenza e ai religiosi del convento di Avignone, che inviino i libri dell'esame della vita e dei miracoli di S. Nicola da Tolentino. E che lo facciano per mezzo del mercante di quella città Pietro Bardella e soci, il quale li farà arrivare alla Curia romana» (Dd. 4,7v). Benché il grande scisma di Occidente fosse già terminato, non furono in alcun modo tranquilli i pontificati di Martino V e di Eugenio IV; ma infine il secondo poté canonizzare il nostro taumaturgo nella solennità di Pentecoste, il 5 giugno del 1446. Dopo aver approvato i miracoli, attribuiti alla sua intercessione, e l'eroicità delle sue virtù, come si era distinto in queste? [Pag. 217] Come «asceta e come apostolo», secondo il suo ultimo biografo. Come asceta, abbiamo già visto nel paragrafo precedente i digiuni e le astinenze, che fra Nicola osservò negli ultimi trent'anni della sua vita. Né meno intensa fu la sua vita di orazione in tutto quel periodo, come dichiararono vari testimoni nel suo processo, e come assicura fra Pietro da Monterubbiano nella biografia del servo di Dio, scritta prima del 1336. Dice infatti il biografo che «era talmente assiduo nell'orazione che se non era occupato nelle confessioni dei fedeli o nella ubbidienza a un ordine del superiore, pregava sempre da Compieta fino al canto del gallo, dal Mattutino fino all'alba e dalla Messa fino a Terza, e da Nona fino ai Vespri, oltre alle ore stabilite per tutti, nelle quali era sempre il primo⁹». Sostenendosi appena e riducendo al minimo le ore di riposo, poteva portare il peso dell'apostolato? Sembra umanamente impossibile; ma le dichiarazioni di molti testimoni oculari lo pongono fuori di ogni dubbio. Da loro sappiamo che celebrava Messa ogni giorno, che predicava frequentemente, che passava lunghe ore al confessionale, che continuava il suo apostolato - fuori casa - con opere di misericordia e che per la sua devozione in tutte queste attività era ritenuto pubblicamente un santo. Interrogato il testimone 271, «se fra Nicola fosse persona istruita, rispose che sì». [Pag. 218] Meglio di questi testimoni lo provano le dichiarazioni degli altri, che ci informano della edificazione ricevuta da coloro che ascoltavano i suoi sermoni e della sua prudenza nel confessionale. Dicono alcuni che, quando predicava, era numeroso il suo uditorio «per la grande venerazione in cui era tenuto dal popolo». Altri affermano che dedicava molto tempo ad ascoltare le confessioni, specialmente in quaresima «durante la quale molte volte non mangiava fino a notte». Da alcuni di costoro sappiamo, che non imponeva penitenze molto gravi o difficili da compiere, bensì «si contentava che i penitenti dessero segni di dolore, offrendosi lui a completare le loro soddisfazioni: *offerendo se velle poenitentiam portare pro eis*, e che le molte persone, che si confessavano da lui, si ritiravano molto consolati, contenti e devoti della sua presenza¹⁰». Nel 1305, già sessantenne e consumato dal suo zelo e dalla sua austerità, ma «paziente e benigno e dal volto angelico», come dichiarava il fratello che lo accudì nella sua ultima malattia, fra Nicola non uscì mai dalle Marche, né si mosse da alcuna delle sue città minori nella seconda metà della sua vita; ma entrò presto nella storia dell'arte del suo secolo, attirò e attira al suo sepolcro moltissimi devoti che ha in Italia e fuori ed è - con S. Rita da Cascia - il santo agostiniano più invocato nelle chiese dell'Ordine in tutti i continenti.

Del reatino Agostino da Tarano, già ricordato come [Pag. 219] priore generale dal 1298 al 1300, ci danno notizie sicure Enrico da Friemar, un contemporaneo che scrisse la «Vita», pubblicata dai Bollandisti in «Acta Sanctorum» del 19 maggio, il citato anonimo di Firenze e Giordano di Sassonia; ma tutti omettono i dati cronologici, ai quali allora non si dava grande importanza. E' certo, tuttavia, che il nostro beato si chiamasse Matteo; nacque a Tarano (Rieti) verso il 1240, studiò

⁹ ActaSS Sept. III, Venetiis 1761, 650; AAug VIII, 125. Cf. D. GENTILI, *Un asceta e un apostolo: san Nicola da Tolentino*, Tolentino 1978.

¹⁰ Siena, *Bibl. Comunale*, ms. K 1 14, ff. 33v, 38, 54 v e 108.

il diritto canonico e civile nell'università di Bologna e fu prefetto nella corte del re Manfredi in Sicilia. Morto questi nella battaglia di Benevento nel 1266, Matteo, che aveva partecipato alla battaglia, fuggì in Puglia o in Sicilia e ferito o infermo - i suddetti autori non convengono in questi dettagli - fece voto di abbracciare lo stato religioso se Dio gli avesse ridato la salute. Chiese di entrare nell'Ordine domenicano, da lui conosciutissimo a Bologna sin da quando era studente in quella università; ma i due servi che inviò a chiedere la sua ammissione tra i domenicani, ritornarono accompagnati da tre agostiniani. Secondo l'autore della prima «Vita» il fatto si ripeté altre due volte, quando Matteo insistette nella sua richiesta, con identico risultato. In ciò - dicono gli stessi autori - egli vide un segno della volontà di Dio e vestì l'abito agostiniano, assumendo il nome di Agostino; ma non volle manifestare né il suo passato, né il suo casato, né la posizione sociale che aveva avuto nel secolo, per essere un fratello laico. E lo fu in maniera esemplare, prima in Sicilia e poi nella provincia di Siena, dove si venne a scoprire chi era. Il fatto sembra persino leggendario, ma si deve ritenere come storico, giacché lo riferiscono due autori contemporanei e [Pag. 220] indipendenti fra loro, con l'assenso poco posteriore di Giordano di Sassonia in questo modo: gli agostiniani dell'eremo di Rosia avevano una lite con il vescovo di Siena a causa di un piccolo possedimento dei primi, i quali mostravano un certo malcontento, perché temevano di perdere quanto loro apparteneva. Fra Agostino volle sapere il motivo delle loro lamentele, che, dopo le burle dei confratelli, che lo ritenevano un analfabeta, gli fu chiarito dal priore. Il nostro fratello laico chiese carta, penna e inchiostro e scrisse una risposta, che fu consegnata all'avvocato della curia di Siena, Giacomo Pagliaresi, condiscipolo di Agostino a Bologna e suo collega alla corte del re Manfredi. Sorpreso dell'efficace dimostrazione della risposta, il Pagliaresi volle conoscere ad ogni costo il suo autore; quando glielo presentarono lo abbracciò e, senza far caso alle sue preghiere, rivelò ai religiosi chi fosse colui che ritenevano un povero ignorante, in modo che il suo nome giunse presto a conoscenza del priore generale Clemente da Osimo. Questi gli ordinò di fare il passaggio allo stato clericale e di farsi ordinare sacerdote, lo scelse come collaboratore nella revisione delle Costituzioni e lo presentò al papa Nicolò IV, che gli aveva chiesto un religioso idoneo per l'ufficio di penitenziere nella curia romana. Giordano di Sassonia dice che, al vederlo in pieno concistoro, vestito d'un abito rozzo, con l'aspetto rigido e austero, i cardinali chiesero al superiore dell'Ordine: «da quale bosco lo hai tratto fuori?». Ma il cronista aggiunge che ben presto si guadagnò la venerazione del Papa e dei cardinali, «non appena conobbero la sua umiltà, la santità di vita e la sua dottrina. E quando talvolta, animato da zelo per la giustizia, [Pag. 221] non si contentava di esortarli, ma giungeva a riprenderli, essi lo ascoltavano con pazienza, venerando Dio nel suo servo. E dopo essere rimasto per circa dodici anni nella corte pontificia come penitenziere del Papa¹¹», nel capitolo del 1298, celebrato a Milano - mentre lui si trovava a Roma - fu eletto priore generale: «elezione che ricusò fermamente di accettare, *donec per Summum Pontificem ad acceptandum compulsus fuit*». Parlando del suo governo, abbiamo già detto della sua definitiva rinuncia nel capitolo del 1300. Visse ancora altri dieci anni nel ritiro di S. Leonardo al Lago, «riposando - dice Giordano - all'ombra della divina contemplazione»; senza mai desistere dal fare del bene ai suoi confratelli e agli abitanti dei dintorni e della vicina Siena. Sembra, infatti, che a lui si debbano le Costituzioni della Confraternita, che accudiva agli infermi e ai pellegrini nell'ospedale senese di S. Maria della Scala; e quando morì, ai suoi funerali, si poté constatare quanto fosse conosciuto e venerato come un santo dalle persone estranee all'Ordine. «Poi - continua Giordano -

¹¹ Non sembra che fossero 22, come si legge ripetutamente in tutte le lettere negli *ActaSS* Maii, IV, Venetiis 1740, 618: «Et cum stetisset in curia confessor summi Pontificis viginti et duobus annis... Missam omni die infallibiliter, nisi infirmitate detentus, devotione fervida celebrabat».

ascoltando la voce di Dio, che lo chiamava, chiese a molti religiosi di assisterlo nella sua morte; e che dimostrava che [Pag. 222] in spirito conobbe in anticipo il momento della sua dipartita. Fino all'ultimo istante della sua vita rimase con la mente e i sensi integri, come se non avesse alcuna indisposizione nel suo corpo. Molti religiosi e alcuni nobili di Siena, che erano presenti, lo videro gesticolare come uno, che invitato, si prepara per andare al banchetto eterno. E in questo modo, circondato da religiosi in preghiera, affidò il suo spirito a Dio... Dopo la sua morte questo venerabile padre fu celebre per i molti miracoli: per cui il signor vescovo di Siena non permise che il suo corpo fosse seppellito, ma lo fece deporre in una cassa decente e collocare nella chiesa dei religiosi, dove ogni anno - nell'anniversario della sua morte - il municipio di Siena celebra una festa solenne, a lode di Dio e a continua memoria del sant'uomo» (Vfr. II, 7 e 13). La decisione del vescovo di Siena, di conservare il cadavere «in capsula decenti», si legge anche nel Friemar, che aveva conosciuto il servo di Dio nel capitolo generale del 1300. La festa solenne, che si celebrava ogni anno, è ricordata da una Cronaca senese dello stesso secolo. In quanto ai prodigi, è molto probabile che siano state le autorità promotrici della festa ad affidare la rappresentazione di alcuni miracoli al pennello di Simone Martini, il più grande maestro della scuola pittorica senese del secolo XIV, e del suo discepolo Pietro Lorenzetti, buon rappresentante della stessa scuola. In uno dei loro quadri tutt'e due gli artisti dipinsero un angelo, che sussurra all'orecchio destro del beato, probabilmente per indicare il legislatore dell'Ordine e di S. Maria della Scala. Il suo culto immemorabile fu riconosciuto - insieme con quello di Clemente da Osimo - nel 1761. [Pag. 223] Sembra che ci fossero motivi per ottenere la canonizzazione di entrambi; ma non ebbero chi la promuovesse subito, come invece li ebbe Nicola da Tolentino, né il loro culto si era esteso come il culto di questo in quasi tutta l'Italia. Il culto di Agostino rimase limitato alla provincia di Siena, alla diocesi suburbicaria di Sabina e Poggio Mirteto, nel cui territorio si trova Tarano e in Sicilia, dove adesso si conserva il suo corpo, a Termini Imerese.

Al suo nome va unito quello del beato Giacomo da Viterbo per la discordia e per il breve alterco, che ebbero i due nel capitolo generale del 1300, a motivo di un agostiniano tedesco, che senza dubbio, aveva svolto i suoi studi a Parigi. Perché Giacomo vi era rimasto ininterrottamente fin dal 1286, fungendo da maestro reggente in quello «studio» - il principale dell'Ordine - dal 1293. Enrico da Friemar, presente alla discussione e dal quale traduciamo, dice che si trattava di una persona della sua provincia di Sassonia «di nobile famiglia, di vita esemplare, molto dotto e di cui conoscevo molto bene la purezza dei costumi; ma, trovandosi nella provincia di Francia, quella persona fu diffamata *minus iuste et vere* da confratelli della sua stessa provincia presso il priore generale» Agostino da Tarano. Questi chiese informazioni dell'accusato a Giacomo, il quale glielne diede molto favorevoli; il generale però non solo non rimase molto soddisfatto, ma «con zelo per il bene dell'Ordine, quantunque stavolta meno giusto e un pò avventato disse ai capitolari: Fratelli carissimi, con dolore vi denuncio che alcuni religiosi, favoriti e posti in grande onore nell'Ordine, si mostrano talmente grati alla Religione, loro madre, da scusare e difendere ad ogni costo [Pag. 224] dei religiosi inosservanti e viziosi». Il detto venerabile maestro Giacomo, considerando che quel rimprovero, benché un po' avventato e poco moderato, non proveniva che da un cuore puro e dal vivo zelo di un tale Padre, si alzò in presenza di tutti e rispose umilmente in questi termini: «Padre, confesso davanti a Dio e davanti a voi, che se ho fatto qualcosa su questo argomento, l'ho fatto con animo sincero e con pura coscienza per il bene dell'Ordine. Ciò nonostante, se vi sembra che in ciò io abbia sbagliato, riconosco davanti a Dio e davanti a voi la mia colpa, e sono disposto ad emendarmi». All'udire una risposta così umile e riverente, tutti i religiosi restarono attoniti ed edificati nel proprio intimo - *medullitus* - e si quietò completamente l'animo di detto padre fra Agostino. Ho giudicato opportuno riferire queste cose perché i confratelli presenti e futuri ne

traggano esempio e ne rimangano edificati, al vedere con quanta autorità i nostri antichi padri, per lo zelo dell'Ordine, riprendevano anche le persone più importanti, e con quanta umiltà, pazienza e buon animo quelle persone, che poco dopo stavano per diventare colonne della Chiesa, sopportavano tali rimproveri. Per questo non mi dispiace di aver fatto questa digressione, con il proposito di ricordare un esempio così edificante» (FRIEMAR 115s). Di Giacomo da Viterbo parleremo di nuovo nei capitoli dedicati agli studi e al sacro ministero, come rappresentante della teologia scolastica e come vescovo di due importanti diocesi dell'Italia meridionale. Nessuno dei citati cronisti gli attribuisce miracoli e il suo culto, documentato sin dal medio evo e riconosciuto nel 1911, non si estese fuori dell'Ordine, [Pag. 225] della sua diocesi natale e delle due diocesi, che governò negli ultimi cinque anni della sua vita. Dal maggio del 1306 - in compagnia del vescovo di Valva e Sulmona - dovette ascoltare le deposizioni di molti testimoni, per istruire il processo di canonizzazione di Pietro del Morrone, che era stato Papa con il nome di Celestino V; ma essendo morto il citato vescovo all'inizio del 1307, Clemente V - dicono i Bollandisti - affidò con un altro breve tutta la causa all'agostiniano, che continuò a raccogliere dichiarazioni di testimoni diretti e a portare a termine il processo¹².

Del loro contemporaneo Angelo da Sansepolcro (Arezzo) non ci dicono nulla i tre citati cronisti del secolo XIV. I continuatori della loro opera nell'età moderna ci danno per certo, che apparteneva alla famiglia Scarpetti, si fece agostiniano verso il 1254, fu inviato a prestare il suo aiuto ai confratelli della provincia di Inghilterra e verso il 1306 morì nella cittadina, dove era nato. Il suo corpo fu venerato prima nella chiesa di S. Agostino e dal 1555 nella chiesa del nuovo convento di S. Chiara. Sembra che il suo culto - anch'esso approvato - cominciò con la sua morte, giacché si dice che verso il 1310-1312 nella chiesa agostiniana di Sansepolcro esisteva già una [Pag. 226] confraternita di Nostra Signora «e del glorioso santo frate Angelo». Alcuni vescovi diocesani, che esumarono il suo corpo nel secolo XVII, lo trovarono incorrotto. Ma avremmo desiderato che i nostri autori, a lui contemporanei, avessero riportato delle notizie più precise di quanto ci hanno raccontato della sua vita, della quale sappiamo molto poco. Lo stesso si deve dire del beato Angelo da Foligno nato in questa città verso il 1226 e morto nel 1312. Fu membro della Congregazione del beato Giovanni Bono e discepolo di questi nel suo ritiro vicino Cesena; propagò il suo istituto e dopo il 1256 l'Ordine Agostiniano con la fondazione del convento di Foligno, dove risiedette dal 1248 al 1258; con la fondazione di quello di Montefalco, dove stette dal 1275 al 1293, e con l'aiuto che diede al convento di Gubbio fino al 1297. Passò gli ultimi quindici anni della sua vita nel convento di Foligno, nella cui chiesa si conserva il suo corpo. Il culto, riconosciuto nel 1891, dovette cominciare subito, giacché, secondo vari nostri autori e alcuni agiografi dell'Umbria, la campana grande della nostra chiesa nel 1358 era già dedicata al «beato Angelo de Comitibus», poiché il servo di Dio apparteneva, al dire di tali autori, alla famiglia dei Conti. Nell'elenco degli agostiniani «di notoria e famosa santità», lasciatoci da Enrico da Friemar, una mano del secolo XV aggiunse: «L'undecimo fu fra Angelo da Furci, che morì a Napoli, dove Dio opera per suo amore molti e meravigliosi prodigi». Consta inoltre del suo culto immemorabile, riconosciuto nel 1888, ma non si conoscono dati sicuri della sua vita. Cronisti agostiniani e autori di storia napoletana e degli Abruzzi [Pag. 227] hanno scritto, sin dal secolo XVII già avanzato, che Angelo nacque a Furci (Chieti) verso il 1246, vestì l'abito agostiniano nel convento di Vasto intorno al 1266 e svolse i suoi studi - fino al sacerdozio - in quella e in altre case della stessa provincia religiosa di Terra di Lavoro. Aggiungono

¹² «Un tale processo, eseguito con diligenza e fatica, avendo fra Giacomo esaminato tra i testimoni molti di grande dignità..., è conservato nell'archivio della cattedrale chiesa di Sulmona». B. CANTÉRA, *Cenni storico-biografici riguardanti san Pier Celestino*, Napoli 1892, p. 85s; *ActaSS Maii*, IV, Venetiis 1740, 531.

che fu poi inviato allo «Studium» agostiniano di Parigi, nel quale ebbe come maestro Egidio Romano, trascorsi ivi cinque anni, ritornò nella sua provincia, dedicandosi all'insegnamento dei suoi confratelli e alla predicazione; fu eletto priore provinciale nel 1287; rinunciò - in data indeterminata - ai vescovati di Acerra e di Melfi, e morì il 6 febbraio del 1327, secondo l'iscrizione posta sulla lapide del suo sepolcro, nella chiesa napoletana di S. Agostino. Il suo culto continua nella stessa chiesa e più ancora a Furci, dove il suo corpo fu traslato nel 1808, nonostante che il suo nome figuri tra quelli dei santi compatroni di Napoli. Non rimane alcuna notizia del commentario al Vangelo di S. Matteo e di un volume di sermoni, che i bibliografi dell'Ordine continuano ad attribuirgli. Sono invece pienamente soddisfacenti le poche notizie che abbiamo di Simone da Todi, che in questa città si fece agostiniano verso il 1280. Assicura, infatti, il Friemar, suo contemporaneo, che «questo sant'uomo terminò divinamente - *deifice* - la sua vita temporale a Bologna, predisse pubblicamente la sua morte davanti all'uditorio dell'ultimo dei suoi sermoni ed è famoso per i grandi miracoli». La stessa cosa ripete Giordano di Sassonia, il quale aggiunge che fra Simone aveva ottenuto il grado di lettore, fu superiore della provincia di Valle di Spoleto e priore locale in molti conventi della stessa provincia; ma - prosegue il cronista - [Pag. 228] «quest'uomo di grande riverenza e santità fu gravemente accusato da alcuni rivali dinnanzi al priore generale in un capitolo (1318), nel quale *io mi trovavo presente*, mentre lui era assente; e a causa di quelle accuse, fatte in quella tale maniera - *taliter qualiter deductas* - subì molte gravi molestie e caluniose dicerie. Ma lui, sapendo che sta scritto (Lc. 21,19): *In patientia vestra possidebitis animas vestras*, sopportò con pazienza tutto ciò che gli attribuirono e gli procurarono i suoi calunniatori, per amore di Colui che patì disprezzi e sofferenze per noi. Inviato, infine, per predicare a Bologna, essendo molto piacevole nei suoi sermoni, istruì abbondantemente il popolo di Dio con la parola della dottrina e lo indirizzò alla salvezza con l'esempio della sua vita» (Vfr. II,8). Nella sua notizia sul nostro beato, Herrera pubblicò un documento, dal quale consta che il 27 maggio del 1311 il vescovo di Terni donò una chiesa della sua diocesi al convento agostiniano della sua sede «soprattutto per le suppliche in grazia di fra Simone Rinalducci da Todi, Lettore nel suo Ordine e amico nostro carissimo». Così conosciamo il nome della sua famiglia, come pure con certezza sappiamo da un altro testo, addotto dal Torelli, che fra Simone, pienamente riabilitato dai suoi superiori, morì il 20 aprile del 1322 nel convento di S. Giacomo maggiore di Bologna¹³. Il suo culto cominciò con la sua morte, ma non fu chiesto né fu ottenuto il riconoscimento fino al 1833. [Pag. 229]

Nel 1847 si ottenne l'approvazione del culto anche per fra Pietro da Gubbio, agostiniano in questa città da data incerta, come lo è anche quella della morte, che gli autori più degni di fede collocano tra il 1306 e il 1322. La prima notizia del suo culto, che cominciò ad essergli tributato nella chiesa agostiniana della sua patria, nella quale continua ad essere venerato dai fedeli, è del secolo XV, quando un anonimo aggiunse il suo nome all'elenco dei servi di Dio ordinato da Enrico da Friemar: «L'ottavo - secondo l'anonimo - fu fra Pietro da Gubbio, uomo di grandissima orazione e pazienza, che terminò la sua vita nella pace del Signore e fu reso illustre da molti miracoli». Non sappiamo se la «Legenda beati Petri Eugubini» che, sembra, si conservi ancora nell'archivio pubblico di Gubbio, offre altre notizie degne di fede e precise, giacché quelle che riportano i nostri cronisti - da Torelli a Crusenio-Lanteri - sono troppo vaghe.

E' spiacevole dire le stesse cose del beato Federico da Ratisbona, morto in questa città nel 1329 e venerato in essa e in tutto l'Ordine, soprattutto dai religiosi della sua condizione di fratello di obbedienza. Sorprende che non parlino espressamente di lui i suoi connazionali e contemporanei

¹³ HERRERA, II, 376; TORELLI, V, 388s; *ActaSS* Aprilis, II, 816ss.

Friemar e Giordano, quantunque sia probabile che a lui si riferisca il secondo, quando parla di un «fratello dispensiere, la cui obbedienza fu premiata da Dio con un miracolo (Vfr. p. 456). La prima prova del suo culto, approvato nel 1909, è una tavola del 1481, nella quale furono rappresentati alcuni miracoli attribuiti alla sua intercessione. La sua prima vita o leggenda fu scritta nel 1519 dal priore del convento di Ratisbona, Corrado Schleier; [Pag. 230] ma mancano documenti per confermare il suo racconto e quello dei nostri cronisti posteriori (*DHGE* 18, Parigi 1978, col.117). Secondo costoro, il beato Giovanni da Rieti nacque a Castel Porziano, diocesi di Amelia verso il 1322; apparteneva alla famiglia Bufalari ed era fratello della beata Lucia di Amelia, terziaria o «mantellata» agostiniana in questa città. Senza dir niente di questo e senza darci alcuna data, ci informano di fr. Giovanni due autori del suo tempo e per questo degni di fede. Sono l'anonimo fiorentino, già citato all'inizio di questo paragrafo e Giordano di Sassonia. Tutt'e due convergono nel fatto che il servo di Dio morì molto giovane, che si distinse nell'osservanza della vita comune e nella pratica della carità fraterna, che seppe in anticipo l'ora della sua morte e che il Signore, per sua intercessione, operò molti miracoli, che per l'anonimo erano «innumerevoli *et quasi infinita*». Giordano aggiunge che «fu ossequioso con tutti, specialmente con gli infermi e gli ospiti, ai quali lavava i piedi, puliva le vesti, metteva a disposizione le sue e faceva con gioia ogni atto di carità, che gli fosse possibile¹⁴». Serviva anche la Messa [Pag. 231] a tutti i sacerdoti con somma diligenza e molto volentieri – *libentissime*. Aveva l'abitudine di starsene solo nell'orto del convento e, quando ne usciva, spesso fu visto con le lagrime agli occhi. Interrogato una volta perché piangesse, rispose: «Perché vedo che le erbe, gli alberi, gli uccelli e la terra con i suoi frutti obbediscono a Dio, mentre gli uomini, ai quali per la loro obbedienza è stata promessa la vita eterna, infrangono i comandamenti del loro Creatore. Questo deploro e per questo piango!.... Un giorno mentre serviva la Messa, vide sull'altare una luce celestiale; in quello stesso giorno cominciò a star male e con grande devozione affidò lo spirito al suo Creatore. E durante lo stesso anno Dio, per intercessione di questo santo religioso, operò circa cinquanta strepitosi prodigi - *signa gloriosa* - come seppi dai religiosi di quel convento, quando *fui a Rieti* vicino al sepolcro di questo santo religioso» (*Vfr.* II,6). Giordano fu senza dubbio a Rieti nel 1338, quando venne come rappresentante della sua provincia al capitolo dell'Ordine celebrato a Siena. Si deve escludere, infatti, il capitolo del 1318, al quale pure partecipò a Rimini, perché allora l'anonimo fiorentino non aveva scritto il suo «leggendario». E poiché, secondo questi, fr. Giovanni morì a diciassette anni «in decimoseptimo anno, aetate iuvenis, sed moribus grandaevus», si deve pensare che nacque nel 1320 e che passò a miglior vita nel 1336. Il convento di Rieti era già casa di studio da venti anni (*AAug.* III,175). E' possibile che Giovanni non avesse cominciato la teologia, il cui studio durava ordinariamente cinque anni, giacché nessun agostiniano poteva essere promosso al sacerdozio [Pag. 232] prima dei ventiquattro anni di età (*ib.* II, 277). Sono invece molto poche le notizie che abbiamo di altri due agostiniani di questo secolo, il cui culto è stato approvato.

Sono i beati Gregorio Celli da Verucchio e Girolamo Ghirarducci da Recanati. Del primo il Torelli dice che nacque nella suddetta cittadina della provincia di Forlì verso il 1225, che vestì l'abito nel patrio convento verso il 1240 e che, molestato da alcuni religiosi, dieci anni dopo si rifugiò in un eremo del monte Carnerio, vicino Fonte Colombo (Rieti), dove visse come penitente e contemplativo fino al 1343, che fu l'anno della sua morte, alla veneranda età di 118 anni. Il citato cronista (*Secoli V*, 543-551) assicura che apprese queste notizie da un manoscritto della famiglia

¹⁴ Si comportava cioè meglio di quelle che erano, come afferma lo stesso Giordano, le buone consuetudini dell'Ordine, citando le parole del Signore (Mt. 25,35): «Fui pellegrino e mi avete ospitato», quindi aggiunge il cronista: «Et ex hoc sumpta est illa laudabilis observantia Ordinis, ut fratres hospites recipiantur cum genuflexione et manuum deosculatione». *Vfr.* II, 5, p. 100.

Celli a Verucchio; ma non si mostra abbastanza severo nell'esame dell'antichità e del valore storico del suo manoscritto. Il culto al beato cominciò alla fine del medioevo, fu riconosciuto nel 1769 e continua nella sua patria e in qualche località della diocesi di Rimini.

Son pure del secolo XVII le notizie relative alla vita e ai miracoli di Gerolamo da Recanati, la cui morte alcuni autori fanno risalire intorno al 1335, mentre altri la posticipano verso il 1368. Secondo un antico registro di amministrazione del convento nativo - oggi perduto - nel 1386 già si celebrava la sua festa con la partecipazione delle autorità di Recanati; da altro documento consta che nel 1405 i magistrati della città offrivano una donazione alla nostra comunità recanatese in ricordo del beato. Ed Herrera nel 1631 vide una tavola dipinta nel 1456 e conservata nella chiesa agostiniana di Sampierdarena, [Pag. 233] dove - con altri agostiniani - era raffigurato con aureola «il beato Girolamo della Marca», che detto autore identifica con il nostro beato. E il meno miracolaio di tutti i cronisti agostiniani racconta che nello stesso anno 1631, dopo aver visitato la santa Casa di Loreto, andò a vedere il sarcofago in cui si conservano i resti mortali di fr. Girolamo e constatò che emanava una soavissima fragranza: «suavissimumque odorem post tot annos exhalare possum attestari» (*Alph.* I,332). Già allora gli si attribuiva la pacificazione tra le città di Ascoli e di Fermo, che si trovavano in guerra, e come pacificatore continua ad essere venerato nella sua patria e nei dintorni. Con il riconoscimento del suo culto nel 1804 crebbe l'antica usanza di designare nel giorno della sua festa sei uomini e sei donne, che durante l'anno devono comporre le discordie dei loro vicini.

Di Simone Fidati da Cascia, nato in questa città verso il 1290 e morto a Firenze il 2 febbraio del 1348, si dirà qualcosa nel paragrafo dedicato agli autori spirituali e nell'ultimo capitolo, come promotore del secondo Ordine, cioè delle monache agostiniane. La «Vita», scritta dal suo discepolo fr. Giovanni da Salerno, ci fa conoscere le sue virtù, le sue austerità e lo zelo e i frutti con cui annunciò la Parola di Dio - per più di venticinque anni - a Roma e nelle maggiori città dell'Umbria e della Toscana; ma il discepolo non precisa gli anni del curriculum del maestro, né gli attribuisce miracoli, malgrado l'entusiasmo con cui esalta il suo ascetismo e la libertà evangelica con cui riprendeva i potenti di questo mondo. Già nel 1481 incluso dal Coriolano tra i beati dell'Ordine, il suo culto fu approvato [Pag. 234] solo nel 1833. Della «Reliquia» eucaristica - un'ostia consacrata profanata a Siena - che nel 1330 Simone portò in Umbria, lasciandone una parte nel convento di Perugia e un'altra in quello di Cascia, ne danno notizia i nostri autori fin dal 1393 e qualche autore moderno¹⁵.

Benché senza culto approvato, conviene ricordare qui i nomi di vari altri agostiniani di questo primo secolo, che Giordano di Sassonia propone ai suoi lettori come modelli di vita religiosa. In vari sensi lo fa con il suo maestro Enrico da Friemar «che celebrava tutti i giorni la Messa... e quando arrivava ai sacri misteri del Canone, si vedeva talmente rapito e acceso di devozione, che molte volte il suo volto era illuminato da un fuoco serafico e le sue gote erano bagnate di lagrime». Ricorda ancora fra Agostino da Vicenza «lettore a Padova e a Ratisbona, uomo veramente venerabile, come ho sentito dire dai miei padri più anziani»; Francesco o Franceschino da Ravenna «che fu ed è fino ad oggi illustre per i molti miracoli»; Ermanno da Halle, «uomo di santa conversazione e di vita incensurabile»; Giovanni da Lana «che fu mio priore a Bologna, uomo di provata religiosità e di fede sincera»; Lodolfo da Goslar «uomo di grande prudenza, rigoroso nel governo, devoto nella preghiera e sollecito nell'acquistare [Pag. 235] libri per l'Ordine»; Prospero da Reggio Emilia «del quale io fui discepolo a Bologna; costui, se qualche volta gli scappava qualche parola dura contro

¹⁵ HERRERA, I, 167; TORELLI, V, 585s; MATTIOLI, *Il beato Simone* cit. p.75-78; A. FABBI, *Storia e arte nel comune di Cascia*, Spoleto 1975; 272-278.

un religioso, anche se fosse stato l'ultimo, prima di andare a dormire lo chiamava e gli chiedeva umilmente perdono, come fece con me – indegno - molte volte»; Tommaso da Rimini «fratello laico dispensiere e molto misericordioso con i poveri.... illustre dopo morte per i molti miracoli, dei quali si conserva un elenco nel convento di Rimini». A questi si possono aggiungere altri due religiosi dello stesso secolo, tutt'e due da Cascia e chiamati fr. Ugolino e fr. Giovanni, morti rispettivamente nel 1330 e nel 1350; ma il loro culto non è stato confermato, nonostante che un moderno studioso di storia locale, in particolare di storia agostiniana¹⁶, avesse usato ogni diligenza per ottenere l'approvazione del culto.

I nostri cronisti ricordano ancora altri agostiniani del primo secolo «insigni per santità»; ma sono scarse le prove che adducono per dimostrarlo e molto posteriori al tempo in cui quelli vissero, come lo sono anche le prove, che abbiamo portato noi, in favore di alcuni beati citati nelle pagine precedenti. Soddisfacenti sono, invece, anche per la critica più esigente, i processi di canonizzazione di Giovanni Bono e di Nicola da Tolentino, malgrado la monotonia delle deposizioni, che in tali processi, [Pag. 236] un gran numero di testimoni ha fatto davanti ai giudici. Dice molto in favore di Clemente da Osimo e di Agostino da Tarano il fatto che li riteneva santi un papa come Bonifacio VIII, con vari personaggi della sua corte. Dalle notizie, che di quasi tutti ci diedero i tre citati cronisti, si deduce che, anche se non sono state delle personalità eminenti nella storia religiosa del loro tempo, quei servi di Dio si guadagnarono la venerazione delle cittadine in cui vissero, alcuni come predicatori, altri come consiglieri o maestri di spirito, e tutti con l'apostolato della preghiera e del buon esempio.

CAPITOLO VI

STUDI, AUTORI E SCUOLA AGOSTINIANA

FONTI

[Pag. 237] Sopra cap. II, *Const. Rat.* EMPOLI, DENIFLE-CHATELAIN I-II, *Vfr.*

BIBLIOGRAFIA

§ 1-2: N. MATTIOLI, *Studio critico sopra Egidio Romano*, Roma 1896; G. BRUNI, *Una inedita «Quaestio de natura universalis» di E. R. con un saggio di cronologia egidiana*, Napoli 1935; D. GUTIERREZ in *DS* 6, 385-390; P. GLORIEUX, *La faculté des arts et ses maîtres au 13er siècle*, Parigi 1971.

§ 3-4: F. EHRLE, *I più antichi statuti della facoltà teologica dell'Università di Bologna*, Bologna 1932; ST. D'IRSAY, *Histoire des universités*, I-II, Parigi 1934-35; E. OEDIGER, *Die Bildung der Geistlichen im Mittelalter*, Leiden-Colonia 1935; YPMA; P. GLORIEUX in *Archives d'histoire doctr. et littér. du moyen âge* 35 (1968) 65-186; *AAug* XXXIII, 75-96; DE MEIJER-SCHRAMA num. 144-148. [Pag. 238]

¹⁶ A MORINI, *BollSTA* 3 (1927) 150-151, 178-180; 4 (1928) 177-179; *Ib.* 3 (1927) 133-141, intorno al beato Angelo da Furci.

§ 5: OSSINGER, HURTER, PERINI, VELA, EC, LTK, NCE, MEIJER-SCHRAMA e GINDELE nel nome di ciascun autore.

In generale: A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jhats*, Münster 1930, 123-137; GRABMANN, 105-108, vers. spagn. 129-136; GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris*, II, 290-332; AAUG XVIII, 39-67; D. TRAPP, *Augustinian Theology of the 14th Century*, AugL 6 (1956) 146-182; ZUMKELLER, *AugSch* 167-216; ID., MSS n. 1-890; G. TUMMINELLO, *L'Immacolata Concezione di Maria e la scuola agostiniana*, Roma 1942; dello stesso tema A. EMMEN in *Studi francescani* 62 (1965) 226-277; A. TRAPÈ in: *De Scriptura et Traditione*, Roma 1963, 313-325; F. CASADO, *La «memoria Dei» en la escuela agustiniana*, CD 172 (1959) 581-595; 177 (1964) 5-43, 201-233; ID., «A proposito del innatismo... en la escuela agustiniana», *Archivio teologico agostiniano* 2 (1967) 85-107, 347-361.

Egidio Romano: A. TRAPÈ, *Il concorso divino nel pensiero di E. R.*, Tolentino 1942; J. BEUMER, «Augustinismus und Thomismus in der Theologischen Prinzipienlehre des Aeg. R.», *Scholastik* 32 (1957) 542-560; G. TRAPÈ, «Il platonismo di E. R.», *Aquinas* 7 (1964) 309-344; J. M. OZAETA, *La union hipostatica segun E. R.*, El escorial 1965; G. TRAPÈ, «Il mistero eucaristico in E. R.», *Divinitas* 10 (1966) 440-466; W. PLOTNIK in *Wahrheit und Verkündigung* (Festgabe M. Schmaus), Paderborn 1967, 1073-1086; K. NOLAN, *The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body according to G. of R.*, Roma 1967; G. TRAPÈ, *Causalità e partecipazione in E. R.*, AugR 9 (1969) 91-117; ID., *Esistenza di Dio dall'esistenza partecipata*, ib. 515-530; M. SCHMAUS, «Zur Geistlehre des Aeg. R.», *Scientia Aug.* 200-213.

Dottrina politico ecclesiastica alla fine di questo paragrafo. [Pag. 239]

Giacomo da Viterbo e altri: «Iacobi de Viterbio, Disputationes de quolibet», 4 v., ed. E. YPMA in *Corpus scriptorum agustinianorum*, Roma-Würzburg 1968-1975; D. GUTIÉRREZ, *De beati Iacobi Viterbiensis vita, operibus et doctrina theologica*, Roma 1939 e in AAUG XVI; F. CASADO, *El pensamiento filosofico del b. j. de V.*, El Escorial 1953 e in CD 1951-1953; F. RUELLO, *L'analogie de l'être selon J de V.*, AugL 20 (1970) 145-180; DE MEIJER E SCHRAMA nem. 1186-1204; B. MINISTERI, *De Augustini de Ancona vita et operibus*, AAUG XXII, 7-56, 148-262; ID., *DBI* 1, Roma 1960, 475-478. Riguardo allo stesso Agostino Trionfo, Gerardo da Siena, Giacomo da Pamiers, Prospero da Reggio Emilia, Giovanni Pagnotta, Giovanni da Lana e altri, v. ZUMKELLER, *AugSch* 202-215, GINDELE E DE MEIJER-SCHRAMA. L. HÖDL, «Studien zum nominalistischen Schöpfungsbegriff in der Theologie des Michael de Massa», *Scientia Aug.* 234-256; D. TRAPP, *Notes on Some Manuscripts of M. de M.*, AugR 5 (1965) 58-133; F. CANTERA, *El tratado «Contra caecitatem iudaeorum» de fray Bernardo Oliver*, Madrid 1965. GUILLEMI AMIDANI DE CREMONA, *De primatu Petri et de origine potestatis episcoporum*, ed. A. PIOLANTI, Città del Vaticano 1971; GUILLELMUS CREMONENSIS, «Tractatus cuius titulus "Reprobatio errorum"», ed. D. MAC FHIONNBHAIRR, in *Corpus scriptorum agustinianorum*, Roma 1977; A. ZUMKELLER, *Schriftum und Lehre des Hermann von Schildesche*, Würzburg 1959; HERMANNI DE SCILDIS, «Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae Ecclesiae» e «Tractatus de conceptione gloriosae Virginis Mariae», ed. ZUMKELLER in *Corpus scriptorum agustinianorum*, Roma-Würzburg 1970; B. LINDNER, *Die Erkenntnislehre des Thomas von Strasburg*, Münster 1930; J. SHANNON, *Good Works and predestination according to T. of S.*, Baltimore 1940; [Pag. 240] DE MEIJER-SCHRAMA num. 1382-1419.

Dottrina politico-ecclesiastica: J. RIVIERE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Lovanio-Parigi 1926; H. X. ARQUILLIERE, *Jacques de Vitrebe «De regimine christiano»*, Parigi 1926; A. D'ALES, «E. de V. théologien de l'Eglise», *Gregorianum* 7 (1926) 339-353; J. RIVIERE, «Une première "Somme" du pouvoir pontifical: le Pape chez Augustin d'Ancona»,

Recherches de science religieuse 28 (1938) 149-183; R. KUITERS, *De ecclesiastica sive de summi Pontificis potestate sec. Aegidium Romanum*, AAUG XX, 146-214; ID. «Was bedeuten die Ausdrücke directa und indirecta potestas Papae in temporalibus bei Aeg. R.», *Archiv für kathol. Kirchenrecht* 128 (1957) 99-105; U. MARIANI, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del sec. XIV*, Roma 1957; M. J. WILKS, *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages: The papal Monarchy with Aug. Triumphus and the Publicists*, Cambridge 1963; W. KÖLMEL, «Einheit und Zweiheit der Gewalt in Corpus mysticum», *Hist. Jahrbuch* 82 (1963) 103-147; ID., *Regimen christianum*, Berlino 1970: tratta di Egidio, Giacomo, Trionfo, G. da Cremona ed Hermann von Schildesche; Y. M. CONGAR, *L'Eglise de Saint-Augustin à l'époque moderne*, Parigi 1970, 272-280; P. T. STELLA, «Metamorfosi cristiana della città nel "De nova civitate" di Simone da Bologna», nel vol. dell'Ateneo Salesiano *In Ecclesia*, Roma 1977, 121-160: non è opera di controversia, bensì di allegoria «della nuova città, che si iscrive tra gli innumeri succedanei della classica contrapposizione agostiniana».

§ 6: I repertori citati all'inizio del § 5. A. TRAPÈ, *Scuola Teologica e spiritualità*, AVSM II, 5-75; [Pag. 241] D. GUTIÉRREZ, *DS* 4,983-1018; ID. *ib.* 6,385-390; S. SOTTOLANA, *Un trattato inedito di Agostino d'Ancona su lo Spirito Santo*, Roma 1943; W. BAIER, «Untersuchungen su den Passionsbetrachtungen in der "Vita Christi" des Ludolf von Sachsen», *Analecta Cartusiana* 44, Salzburg 1977; HENRICI DE FRIMARIA *Tractatus ascetico-mystici*, ed. ZUMKELLER in *Corpus scriptorum agustinianorum*, Roma-Würzburg 1975; R. G. WARNOCK E A. ZUMKELLER, *Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister. Lateinisch-mittelhochdeutsche Textausgabe*, Würzburg 1977; N. MATTIOLI, *Il beato Simone da Cascia e i suoi scritti editi e inediti*, Roma 1898; ID., *Gli evangelii del b. S. da C. esposti in volgare dal suo discepolo Giovanni da Salerno*, Roma 1902; G. CIOLINI, *Scrittori spirituali agostiniani ... in Italia*, AVSM II, 339-387; BERNARDI OLIVER, *Excitatorium mentis ad Deum*, ed. B. FERNANDEZ, Madrid 1911; ENSELMINO DA MONTEBELLUNA, *Il pianto della Verzene Maria*, ed. E. CALZAVARA, Milano 1950; M. PETROCCHI in *Archivio storico italiano* 125 (1967) 19-33; A. ZUMKELLER, «Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters», *Zeitschrift für kathol. Theologie* 81 (1959) 265-305; ID., *Joachim de Fiore und sein angeblicher Einfluss auf den Agustiner-Eremiten-orden*, AugR 3 (1963) 382-388; DE MEIJER-SCHRAMA, 1360-1368.

§ 7: J. DE GHELLINCK in *DS* 1,1600-1605; E. YPMA in *Studia catholica* 29 (1954) 178-192; D. GUTIÉRREZ, *De antiquis Ordinibus eremitarum Sancti Augustini bibliothecis*, Roma 1955 e in AAUG XXIII, 164-372; K. W. HUMPHREYS, *The Book Provisions of the Mediaeval Friars 1215-1400*, Amsterdam 1964; *RHE* 62 (1967) 690; *Bulletin de théologie ancienne et médiévale* 1970, numm. 289-291. [Pag. 242]

§ 1. Circostanze propizie

«Gli agostiniani - scrisse il cardinale Ehrle - coltivarono in seguito gli studi con tanto impegno, che già dagli ultimi decenni del secolo, che li vide nascere, ebbero a Parigi una posizione di tutto rispetto¹». Questo fatto, così come la «sorprendente rapidità», con cui i nostri religiosi, secondo lo stesso autore, si posero in prima fila con i domenicani e i francescani, si spiega per alcune circostanze favorevoli, che raggiunsero il massimo nel 1256, quando i nostri antichi padri furono chiamati dal papa Alessandro IV alla vita apostolica. Alcune di quelle circostanze erano di carattere generale, altre erano specifiche degli ordini mendicanti e alcune, anche propizie, furono peculiari

¹ F. EHRLE, *I più antichi statuti* p. XCIV. Per ciò che si dice nel testo, M. GRABMANN 47, vers. Spagn. 60.

dell'Ordine agostiniano. Le circostanze di indole generale si riducono ai tre fattori che determinarono lo sviluppo della scolastica nel secolo XIII: la fondazione dell'Università di Parigi, [Pag. 243] la conoscenza di quasi tutte le opere di Aristotele e l'istruzione dei primi due ordini mendicanti dei domenicani e dei francescani. Nel 1256, infatti, la principale delle Università medievali aveva già perfezionato - dopo mezzo secolo di esperienza - i suoi primi statuti; la enciclopedia aristotelica e gli scritti degli autori arabi e giudei, con altri di tendenza neoplatonica, non solo erano meglio conosciuti che all'inizio di quel secolo, ma erano anche oggetto di studio intenso e attento da parte di rappresentanti della scolastica cristiana. E i domenicani e i francescani riconoscevano ormai, dopo le lotte interne dei francescani, che lo studio era indispensabile per dedicarsi all'apostolato. Le circostanze favorevoli al culto della scienza, proprie degli Ordini mendicanti, furono le reiterate prove di benevolenza e di protezione, che nello stesso anno 1256, Alessandro IV diede ai discepoli di S. Domenico e di S. Francesco: prove che culminarono nella condanna del libello «De periculis novissimorum temporum», che contro di loro aveva lanciato Guglielmo di Saint-Amour e negli elogi, che nella stessa data - 5 ottobre - il Papa fece ai suddetti religiosi, come abbiamo visto all'inizio del primo capitolo. Ma tutte queste circostanze non spiegano da sole «la sorprendente rapidità», di cui parlava il cardinale Ehrle trattando degli agostiniani, dato che non si può dire la stessa cosa dei carmelitani, né dei servi di Maria, che contemporaneamente ai nostri, anche essi furono chiamati dal Papa all'attività apostolica e alla vita di studio. Le circostanze [Pag. 244] peculiari che favorirono gli studi tra gli agostiniani si possono ridurre a due: l'unanimità con cui i superiori generali promossero il nuovo orientamento della loro famiglia religiosa e il buon numero di sudditi - specialmente colui che sarà capo della scuola agostiniana - che mostrarono attitudini per coltivare con frutto gli studi e guadagnarsi un posto nella storia della scolastica. L'unanimità dei primi quattro priori generali, tutti membri delle congregazioni eremitiche riunite nel 1256, fu probabilmente dovuta alla spinta incoraggiante del cardinale protettore Riccardo Annibaldi, che per i suoi protetti molto si adoperò fino alla sua morte nel 1276. Si sa, infatti, che era legato con vincoli di parentela e con sentimenti di profonda amicizia con S. Tommaso d'Aquino e che provava molto piacere nell'intrattenersi con lui (*DHGE* 3,390). E' molto comprensibile, quindi, il suo desiderio che gli agostiniani imitassero l'esempio del suo grande amico nella sua vita di studio. Ciò nonostante, quantunque molto verosimile, l'influsso del cardinale Annibaldi su questo aspetto della storia agostiniana non è tanto certo come lo sono invece le altre due circostanze, sia pure accompagnate dal suo incoraggiamento. Nel 1259 il priore generale Lanfranco da Milano comprò una casa a Parigi, destinata ai giovani agostiniani, che dovevano compiere i loro studi in quella Università, e verso il 1260 entrò in tale casa fr. Egidio Romano, che negli anni 1269-1272 ebbe per maestro e guida del suo corso di studi S. Tommaso d'Aquino, «qui nos posuit - dice il discepolo - in semitas veritatis²». [Pag. 245] La stessa cosa fece poi Egidio con alcuni suoi confratelli, che tra il 1285 e il 1293 conseguirono i gradi accademici nella capitale di Francia; ottenne già allora, per coloro che lo avessero fatto in seguito, che l'Università riconoscesse validi i corsi seguiti dai lettori in altri centri di studio dell'ordine; nel 1293 ricevette in regalo dal re di Francia Filippo il Bello un altro locale più ampio e più vicino all'Università, trasformato da lui e dai suoi successori nel migliore «studium generale» che ebbero gli agostiniani fino all'età moderna; si guadagnò per essi la benevolenza di altri principi, che li favorirono in Francia, in Belgio e in Inghilterra; continuò ad aiutarli negli ultimi vent'anni della sua vita, durante i quali governò come arcivescovo la diocesi di Bourges, e pochi giorni prima di morire lasciò tutti i suoi libri «philosophicos, theologicos, iuridicos et omnes alios cuiuscumque facultatis» al convento di Parigi,

² *De gradibus formarum*, parte 2, cap.6, *ActaSS Martii*, I,672.

«de cuius uberibus a pueritia nutriti fuimus» (DS 6,386).

§ 2. Egidio Romano e la «ratio studiorum» del 1290

Nella storia dei nostri studi altri meriti vanno attribuiti ancora a Egidio. Le norme relative alla istruzione della gioventù agostiniana disposte [Pag. 246] dai capitoli generali cominciano ad essere più chiare e più numerose quando lui vi partecipa: ed egli partecipò a quelli di Padova nel 1281, di Orvieto nel 1284, di Ratisbona nel 1290, di Roma nel 1292 e di Siena nel 1295. Nel primo introdusse l'uso delle «disputationes» su argomenti di filosofia e di teologia, che continuarono a celebrarsi nei nostri capitoli generali fino alla soppressione napoleonica e spiegò ai suoi uditori - in vari giorni - non meno di venti questioni (AAug XVII, 125-157). Nel capitolo di Orvieto ebbero origine le Costituzioni agostiniane più antiche che si conoscono, dove un capitolo porta il titolo «De forma circa studentes et lectores ac praedicatores servanda», per la cui composizione Egidio dovette contribuire in maniera preponderante: primo, perchè tra i suoi confratelli era il più esperto in materia, avendo fatto più di quindici anni di studi a Parigi e avendo già pubblicato non meno di venticinque opere filosofiche e teologiche; secondo, perché, assente nel capitolo celebrato a Firenze nel 1287, i definitori del capitolo lo proclamarono maestro ufficiale dell'Ordine, ordinando a tutti i lettori e agli studenti di essere «zelanti difensori» della sua dottrina; e terzo, perché nel capitolo di Ratisbona del 1290, nel quale furono promulgate le Costituzioni, proposte sei anni prima ad Orvieto, Egidio è di nuovo ritenuto dai suoi confratelli, come la maggiore autorità in materia di studi. Dicono infatti i definitori di quel capitolo: «Al nostro maestro fra Egidio Romano diamo la facoltà di convocare a Parigi baccellieri per leggere le sentenze, nella maniera che a lui sembrerà più conveniente per il bene [Pag. 247] dell'Ordine: ciò facciamo a riguardo della sua persona, perché non si trasformi in tradizione» (DENIFLE II, 40). Per queste ragioni, per la sua dottrina, la sua rettitudine, la sua lunga esperienza e per l'alto concetto che delle stesse avevano i suoi confratelli, non è temerario supporre che fosse l'autore principale della nostra prima «ratio studiorum» formulata nel capitolo 36 delle Costituzioni di Ratisbona. La prima norma del Capitolo celebrato a Roma nel 1292 - nel quale Egidio fu eletto priore generale - ordinava di mettere una tale diligenza nel prendersi cura degli «studi generali», da non permettere che gli alunni «andassero vagando, né perdessero tempo per mancanza di quanto è necessario all'apprendimento». Poco dopo il Generale scrisse ai priori provinciali, esortandoli a promuovere tra i loro sudditi lo studio della teologia, «perché per mezzo di essa, insieme con l'osservanza regolare, il nostro Ordine deve *in humilitate crescere*³». Preconizzato arcivescovo di Bourges da Bonifacio VIII, Egidio volle congedarsi dai suoi confratelli nel capitolo [Pag. 248] di Siena, il 24 maggio: «E c'era - dicono gli atti - il venerabile padre Egidio, nostro ultimo generale e ora nuovo arcivescovo di Bourges, e tenne le pubbliche discussioni *de quodlibet* ... E dopo per la prima volta andò al suo arcivescovato». Ma non si dimenticò dei suoi antichi sudditi, né smise di favorirli fino alla sua morte, come già si è detto. Riassumendo, Egidio Romano occupa senza dubbio il primo posto in questo capitolo della nostra storia, essendo stato colui, che maggiormente promosse, diresse e consolidò l'orientamento dottrinale proprio degli agostiniani, che sempre lo hanno venerato come il loro primo maestro, non solo in ordine di tempo, ma anche d'importanza.

³ AAug IV,203. E per ottenere quanto ordinava, nella sua circolare aggiungeva: «Ad haec detis et dari faciatis pro viribus omnem operam cum effectum, ut boni novitii possint in vestra provincia recipi, recepti religiose tractari et informari morum modestia et studii disciplina».

In questo senso non gli rendono giustizia molti manuali di storia che, senza molte spiegazioni, accostano il suo nome a quello di Enrico da Gante e di Godofredo da Fontaines. Secondo questi il nostro «Doctor fundatissimus» nel 1286 era ritenuto il miglior filosofo e teologo di Parigi: «Qui modo melior de toda villa in omnibus reputatur» (DENIFLE II, 10); e tale fu ritenuto ancora durante i trenta anni di vita che gli rimasero. La sua carriera di scrittore -del miglior periodo della scolastica-comprende mezzo secolo, giacché cominciò nel 1266 e continuò a scrivere fino alla sua morte, nel dicembre del 1316. La sua produzione letteraria, per la sua estensione e per la varietà degli argomenti, si può paragonare a quella dei tre massimi dottori della scolastica del secolo d'oro: S. Alberto Magno, S. Tommaso e S. Bonaventura; e per i suoi commentari aristotelici e l'opuscolo «De erroribus philosophorum» - scritto verso il 1270 - il suo nome [Pag. 249] è l'unico, che può accostarsi a quello di Alberto Magno e del Dottore angelico nella storia dell'aristotelismo cristiano. Egidio, infine, contribuì alla diffusione del sapere con il più noto dei suoi libri, «De regimine principum», tradotto nel medioevo in quasi tutte le lingue dell'Europa occidentale, compreso l'ebraico, giacché in questo manuale di governo esortò i re, se volevano meritare tale nome e non quello di tiranni, a moltiplicare nei loro domini i centri di insegnamento e ad accogliere uomini di scienza, che la comunicassero ai loro sudditi: «Immo, si dominator regni non promoveat studium et non velit sibi subditos esse scientes, non est rex sed tyrannus» (Lib. 3, parte 2, cap. 8).

§ 3. Programmi e case di studio

Dopo il tempo di prova nel noviziato, nel quale, secondo le leggi del 1290, ogni novizio doveva rimanere «per un anno e un giorno», il candidato alla vita religiosa pronunciava i suoi voti e cominciava la sua preparazione scientifica, che, per regola generale, si estendeva dal compimento dei quindici anni fino ai ventiquattro anni di età. Se non era già una persona istruita, doveva assistere alle lezioni di grammatica fino a che sapesse leggere e si rendesse conto di quello che leggeva, cioè, fino a capire il latino. In varie province c'erano scuole grammaticali inferiori e superiori, secondo la diversa preparazione degli alunni; ma già nel 1290 [Pag. 250] era proibito ricevere al noviziato giovani di età inferiore ai 14 anni e che non sapessero leggere e cantare con una certa competenza, «competenter». I capitoli provinciali sceglievano i conventi nei quali si dovevano istituire tali scuole, determinavano il numero degli alunni da assegnare a ciascuna e nominavano i maestri di grammatica e di canto. Apprese le regole grammaticali di Donato o di Prisciano, per lo meno in compendio, il giovane passava alle scuole di logica, dove si spiegavano i «Praedicamenta» di Aristotile e il suo libro «De interpretazione» con la «Isagoge» di Porfirio e alcuni scritti logici di Boezio. Tutte queste opere formavano la cosiddetta «Logica antica» alla quale dopo il 1215 si aggiunse la «nuova», che comprendeva tutto l'*Organon* aristotelico⁴. Nelle scuole di logica, nelle quali l'alunno doveva rimanere almeno tre anni, cominciava già la sua preparazione filosofica con lo studio dei «libri naturali» dello Stagirita, che comprendevano fino alla Metafisica. Le menzionate discipline - grammatica, canto, logica e filosofia naturale - sostituirono l'antico programma del trivio e del quadrivio fin dall'inizio del nostro periodo, durante il quale i religiosi mendicanti cominciarono ad avere nella vita universitaria un'influenza decisiva; ma la formazione filosofica dei loro alunni non terminava in questa seconda tappa del loro curriculum di studi, ma continuava negli anni dedicati allo studio [Pag. 251] della teologia. I due testi principali sia dei maestri che dei discepoli in quest'ultima disciplina erano la Bibbia e i quattro libri delle Sentenze di

⁴ S. VANNI-ROVIGHI, *Enciclopedia filosofica*, III, Firenze 1957, 120.

Pietro Lombardo. Le lezioni e le tesi accademiche, che nelle scuole conventuali duravano dalla seconda settimana di settembre fino al 28 giugno, non solo si tenevano negli «studi generali» - che presto ricorderemo - ma anche nello «studium provinciae», che le Costituzioni del 1290 ordinavano di istituire nelle diverse parti dell'Ordine: «E in ciascuno di tali studi - diceva la legge - ci saranno due lettori, uno dei quali spiegherà la Sacra Scrittura, dirigerà le tesi o discussioni dottrinali *tempore opportuno*, impartirà qualche lezione di filosofia che giudicherà utile per gli studenti, e dirigerà con sollecitudine lo stesso studio. Il secondo lettore esporrà i libri delle Sentenze e impartirà qualche lezione di logica e di filosofia, secondo che lo richieda il bisogno degli alunni» (*Cost. Rat.* 36). Come le scuole di grammatica e di logica, anche questi «studi» dipendevano dal superiore della provincia e dal suo defensorio, che di ciascuno stabilivano il luogo e ne affidavano il governo al priore della casa e al primo lettore o reggente degli studi. La cura di questi centri doveva essere tanto più sollecita quanto più necessaria era la buona formazione dottrinale da dare ai futuri sacerdoti, che si dedicavano al sacro ministero. Il superiore doveva provvedere che tutti i religiosi di coro, anche quelli già sacerdoti, assistessero alle lezioni di teologia; doveva collaborare con il reggente per il buon [Pag. 252] andamento degli studi, mostrarsi favorevole alle richieste legittime degli alunni ed esortare gli altri a fare lo stesso: «Et ad hoc suos conventuales inducat et adstringat» (*Const. Rat.* 36). I principali centri di formazione erano gli «Studi generali dell'Ordine» perché dovevano - o almeno potevano - accogliere alunni di tutte le province e perché la maggior parte dei giovani vi pervenivano per conseguire i gradi accademici. Il primo di tali «studi» - in ordine di tempo e di importanza - fu quello di Parigi, il più favorito dai superiori dell'Ordine dal secolo XIII fino al XVIII, il più internazionale per professori ed alunni, e quello che servì da modello - con i suoi statuti - a quelli che ad esso si avvicinarono di più per fama e internazionalità. Furono primi in questo gli «studi» di Bologna e di Padova; a questi segue lo «studium curiae», che si trovava a Roma o nella residenza pontificia; allo stesso si possono quasi paragonare quelli di Firenze, di Cambridge e di Oxford; furono generalmente meno internazionali quelli di Napoli, Siena, Milano, Vienna, Praga, Erfurt, Magonza, Colonia, Bruges, Strasburgo, Lione, Montpellier e Tolosa; rimasero quasi limitati alle proprie province gli «studi» di Gran, Aix en Provence, Bordeaux, Lérida, Valenza, Toledo e Lisbona, e neppure furono «generali» - quantunque così si chiamassero - quelli che furono eretti nella prima parte del secolo XIV in molte città d'Italia: a Barletta, L'Aquila, Viterbo, Rieti, Ascoli Piceno, Arezzo, Lucca, Rimini, Venezia, Treviso, Genova, Pavia, Asti. Non è possibile stabilire con certezza l'anno [Pag. 253] di erezione di tali centri, giacché solo di quello di Parigi si sa che fu eretto nel 1260 e che perdurò fino al 1790. Degli altri si parla negli atti dei Capitoli dell'Ordine o per le nomine o per i trasferimenti dei professori e degli alunni in uno di essi, da cui si deduce, che erano già esistenti. Così quelli di Cambridge e di Oxford sono citati per la prima volta negli atti capitolari del 1318, anno in cui furono loro concessi gli stessi privilegi dello «studium» di Parigi; ciò fa supporre che fossero di prima categoria e che già contassero molti anni di storia. Quello ungherese di Gran nelle fonti agostiniane non si menziona prima del 1384, ma è quasi certo che esistesse fin dall'inizio di quel secolo, perché nel 1290 il re Andrea III d'Ungheria esortava gli agostiniani dei suoi domini - dei quali «per la loro vita religiosa e accetta a Dio» si considerava un benefattore - a fondare presto a Gran uno «studio di teologia e di altre discipline, attrezzato di quanto è necessario per apprenderle⁵». Non si può nemmeno proporre il 1287 come data certa della erezione dei primi cinque «studi» d'Italia, che furono quelli di Padova, Bologna, Firenze, Curia romana e Napoli, perché è molto verosimile che la loro menzione negli atti capitolari di tale anno indichi una conferma o una difesa di quei centri, la cui origine forse si deve collocare

⁵ F. KNAUZ, *Monumenta Ecclesiae Strigonensis*, II, Gran 1882, 274. Sui primi «studi» d'Italia, *AAug* XXXIII, 85-89.

[Pag. 254] nel primo decennio che seguì la grande unione del 1256. Si noti, infatti, che Enrico da Friemar conobbe il priore generale Lanfranco da Milano, morto nel 1264, «quando io andavo - dice il cronista - per la prima volta come studente a Bologna» (AAugL 1956, 113). Gli «studi generali», per quanto riguardava la loro istituzione e il governo, così come la designazione dei professori e degli alunni, dipendevano dai capitoli e dal superiore dell'Ordine; ma questi spesso delegava la propria autorità ai superiori delle province transalpine. Il priore del convento curava l'osservanza regolare e il maestro reggente o il primo lettore quella degli studi; erano aiutati da un «magister studentium» o decano, che era un giovane sacerdote di fiducia, il quale nel medesimo tempo compiva gli studi fino ad arrivare almeno al grado di lettore; ma a volte aveva già conseguito questo titolo ed anche quello di baccelliere. Gli alunni dovevano rimanere nello «studio» per cinque anni, che prima del 1306 furono già ridotti a tre per coloro che avevano trascorso un altro triennio in uno studio generale di categoria minore. Se il religioso studiava per conto della sua provincia perché era stato inviato dal suo definitorio, il provinciale doveva mandare - all'inizio del corso - la somma di denaro stabilita per il mantenimento dell'alunno al priore dello studio; lo stesso doveva fare il priore del convento, cui il religioso era incardinato, qualora fosse stato inviato a studiare «per conto del proprio convento»; non mancavano alunni che rimanessero nello studio per un tempo più lungo di quello stabilito, se potevano farlo «sumptibus suis», cioè, se a pagare il loro mantenimento [Pag. 255] erano i loro padri o un mecenate; nei registri agostiniani dei secoli XIV e XV si parla infine di molti studenti «de gratia», che erano quelli, che con tale titolo venivano inviati a uno «studio» dal priore generale. Il superiore della comunità e il reggente ammonivano, ciascuno nella propria sfera, gli alunni che non fossero troppo osservanti o che non progredissero negli studi, e gli incorreggibili, previo avviso, venivano inviati al superiore della rispettiva provincia.

§ 4. Corsi di studio e livello di cultura

I principali studi generali erano aggregati ad una università, che, con i dovuti intervalli, concedeva il titolo di baccelliere, la «licentia docendi» e infine il magistero agli alunni, che avessero terminato con buon esito il corso accademico e che avessero compiuto vari altri requisiti degli studenti universitari: esposizione o «lettura» della Bibbia e delle Sentenze, dispute pubbliche, sermoni, «principia» e solenne lezione di promozione nella sala episcopale. I religiosi, che riuscirono ad ottenere il magistero nel primo secolo della nostra storia, furono una minoranza; dovevano distinguersi per la loro dottrina e per l'esemplarità di vita e dovevano sostenere delle tesi nell'università dove avevano ottenuto la promozione e quindi dovevano fungere da reggenti in uno studio dell'Ordine, [Pag. 256] tenendo almeno una lezione al giorno. Negli studi provinciali questo ufficio era disimpegnato dai baccellieri e - con più frequenza - dai lettori, che furono sempre i titoli più numerosi, per la necessità dei professori che insegnassero nelle province e perché il lettorato, che bastava a questo scopo, si poteva conseguire dopo cinque anni di buon profitto in uno studio generale. I superiori dell'Ordine frequentemente esortavano i superiori provinciali a selezionare candidati per tale ufficio e inviarli a Parigi o in altro buon centro, dove potessero dar prova di essere presto utili alle loro province; ma non potevano insegnare se non dopo essere stati «esaminati e approvati da tre lettori, designati dal priore generale» (Const. Rat. 36). Tre erano quindi le tappe del corso di studi ecclesiastici e tre erano i tipi di corsi: uno per il sacerdozio, che ordinariamente durava nove o dieci anni e che terminava con l'esame dei religiosi che dovevano dedicarsi al sacro ministero come predicatori e confessori; l'altro per il lettorato, che tra i regolari veniva considerato un grado accademico e che durava poco più del primo corso, abilitava l'alunno, che era rimasto per

cinque anni nello studio generale e superava l'esame finale, all'insegnamento della filosofia e della teologia ai propri confratelli; il terzo, che non durava meno di quindici anni e che era frequentato solo dai religiosi che volessero ottenere tutti i gradi accademici, abilitava ad esercitare l'ufficio di professori reggenti in uno «studio generale» incorporato ad una università. Le tappe di quest'ultimo corso sono note abbastanza poiché le possiamo desumere dalla biografia [Pag. 257] dei primi due dottori agostiniani Egidio Romano e il beato Giacomo da Viterbo⁶. E' meno noto il corso dei lettori, che molto vagamente è descritto negli atti dei capitoli generali; ma dagli statuti universitari, ai quali si conformavano i corsi nei buoni studi dei religiosi mendicanti, si sa che l'alunno doveva assistere a tre lezioni giornaliere; la prima, tenuta dal maestro reggente tra le ore canoniche di Prima e Terza, era di esegesi biblica; nella seconda, che si teneva tra Terza e Sesta, il baccelliere esponeva i libri delle Sentenze, e nella terza, all'ora di Vespro, il baccelliere biblico «leggeva» uno o più libri della Scrittura «cursorie vel textualiter» cioè spiegando solamente il senso grammaticale del testo. Il meno noto dei tre corsi di studi ecclesiastici è il primo, quello ordinato al sacerdozio, che negli ordini mendicanti era quello seguito dalla grande maggioranza dei religiosi. Non è possibile fissare con esattezza la sua durata, né determinare il grado di cultura di coloro che lo concludevano con profitto, perché i programmi già menzionati di grammatica, logica, filosofia e teologia erano un ideale non sempre realizzato o una regola con non poche eccezioni. Data la scarsa documentazione sul livello intellettuale del clero [Pag. 258] di quell'epoca non sarà inopportuno ricordare qualche fatto e citare alcuni testi che possono in parte far luce su questo capitolo della nostra storia: quello della preparazione dottrinale degli agostiniani che studiavano per giungere al sacerdozio e dedicarsi al sacro ministero. L'esempio più documentato ce lo offre la vita di S. Nicola da Tolentino, contemporaneo del nostro principale rappresentante del corso universitario: Egidio Romano. Nicola studiò nelle scuole di grammatica e di logica e nello «studium provinciae» della Marca di Ancona dal 1262 al 1273: sacerdote già nel 1274, nei trenta anni di vita, che gli restavano, armonizzò il ritiro e l'orazione con l'attività apostolica, dando esempio straordinario negli atti principali dell'apostolato. Abbiamo già visto nel capitolo precedente l'edificazione dei fedeli, che partecipavano alla sua Messa, il numeroso uditorio che ascoltava i suoi sermoni e la prudenza che dimostrava nelle sue lunghe ore passate al confessionale⁷. Quantunque l'unanime lode di molti testimoni diretti del suo processo si debba alla sua santità, si deve tuttavia supporre che proprio per la stima in cui era tenuto come sacerdote, predicatore e confessore, fra Nicola non tralasciò lo studio necessario per compiere bene quei tre ministeri. [Pag. 259] Le leggi vigenti dell'Ordine durante gli ultimi quindici anni della sua vita, leggi che codificarono, senza dubbio, quello che già si faceva prima del 1290, ordinavano che potessero confessare solo i religiosi «di buona fama e di sufficiente dottrina»; e riguardo alla predicazione, stabilivano che non si permettesse questo ministero se non ad uomini «retti e dotti» (DS 4,997). E questo dopo un esame, nel quale i futuri predicatori e confessori dovevano dar prova di possedere quei requisiti.

Allo scopo di aiutare i propri confratelli ad essere buoni confessori, il beato Giacomo da Viterbo scrisse - mentre era vivo lo stesso S. Nicola - una «Summa de peccatorum distinctione», che è il primo contributo di un agostiniano all'abbondante letteratura didattico-pastorale della fine del medioevo. L'autore nella sua opera non si limita alla «distinzione dei peccati», ma indica anche i loro rimedi e la pratica delle virtù. Altri agostiniani della prima metà del secolo XIV scrissero con

⁶ P. MANDONNET, «La carrière scolaire de Gilles de Rome», *Revue des sciences philos. et théologiques* 4 (1910) 480-499; E. HOCEDEZ in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 4 (1932) 34-48; D. GUTIERREZ, *De beati Iacobi Viterbiensis vita...* 13-21.

⁷ D. GENTILI, *San Nicola da Tolentino*, Tolentino 1978; id., in *BibISS IX*, 953-968. Il nostro Istituto storico ha da poco pubblicato *il Processo del Santo di Tolentino*, Roma 1980.

lo stesso scopo di combattere l'ignoranza e di aiutare i propri confratelli nel sacro ministero, come Enrico da Friemar, Bernardo Oliver ed Hermann Schildesche, autori di libri di spiritualità e di teologia pratica. E' da supporre che nei suoi dodici anni di generalato Tommaso da Strasburgo esigesse dai suoi sudditi «la scienza dei costumi» e l'abito della prudenza cristiana, la cui necessità aveva difeso verso il 1336, spiegando i libri delle Sentenze. Perché allora insegnava che «peccano gravemente i vescovi, che ordinano coloro che non possiedono tale abito» e che peccava anche l'ordinando che, cosciente [Pag. 260] della propria ignoranza, osava presentarsi ai sacri ordini «per ricevere tale potere⁸». Con non minore rigore il beato Simone da Cascia ammoniva i sacerdoti a non abusare mai della doppia potestà «di perdonare e ritenere», che avevano ricevuto nella loro ordinazione e nel loro ufficio di cura delle anime. Si potrebbero aggiungere ancora altri testi dei nostri autori del primo secolo, per dimostrare che il loro livello intellettuale dovette essere abbastanza elevato tra il clero della loro epoca, non solo nei religiosi, che conseguivano i gradi accademici, ma anche in quelli, che seguivano solamente il corso ordinato al sacerdozio. Si può perciò supporre che gli agostiniani contribuirono a guadagnare quel maggior credito di virtù e di dottrina, di cui godette il clero regolare, perché è ovvio che Agostino da Ancona pensasse anche ai suoi confratelli, quando verso il 1325 scriveva che i religiosi mendicanti erano «comunemente» i meglio preparati per esercitare il sacro ministero, per la loro maggiore conoscenza della Scrittura e per la loro vita «ordinariamente» più esemplare: «Nam communiter Sacra Scriptura, per quam saluti animatum consulitur, sunt magis illustrati; in sanctitatis vero exemplo et vitae moribus communiter sunt magis modificati».

§ 5. *Contributo al progresso della scolastica*

[Pag. 261] Non faremo qui un elenco completo di nomi, che poco o nulla direbbero a molti lettori riguardo ai meriti di ciascuno. Nel repertorio di Federico Stegmüller sui commentatori delle Sentenze figurano 36 agostiniani, che spiegavano tale opera per iscritto; nel repertorio biblico dello stesso erudito tedesco sono citati altri 84 come scrittori, quantunque l'elenco non sia completo; infine, il padre Zumkeller presentando i nostri scolastici - escludendo di proposito quelli che scrissero solamente di spiritualità e gli autori di raccolte di «conversazioni» o di sermoni - ci fa conoscere 75 agostiniani anteriori al 1518. In quanto all'orientamento dottrinale di coloro che devono essere ricordati in questo capitolo, continua ad essere valido - con brevi spiegazioni - il seguente giudizio del Grabmann: «Lo studio delle fonti manoscritte indica sempre più la scuola agostiniana, che segue Egidio Romano, come un importante indirizzo del pensiero tradizionale, nel quale sopravvive, sia nella dottrina che nel metodo, gran parte del prezioso patrimonio dell'alta scolastica. In tale scuola perdurano e si fondano con nuove idee elementi dell'aristotelismo tomista nella dottrina della conoscenza e nella psicologia, la tesi di S. Alberto Magno e dell'antica scuola francescana riguardo alla teologia come scienza affettiva, e linee dell'agostinismo promosso da Enrico da Gante. La forma di esposizione - chiara ed obiettiva - usata [Pag. 262] dal celebre maestro Egidio da Roma, è comune alla maggior parte di questa scuola, formata esclusivamente da religiosi dell'Ordine degli eremiti di S. Agostino. Altra nota caratteristica di questa scuola è il sano e conciliativo eclettismo. In essa, infine, si discussero con particolare insistenza i problemi politico-ecclesiastici nel senso di una rigida difesa dei diritti della Chiesa, anche nelle cose temporali:

⁸ In 4um Sent. dist. 18, a.l. SIMONE DA CASCIA, *De gestis Domini* lib. 14, cap. 16. AGOSTINO D'ANCONA, *Summa de potestate ecclesiastica*, q. 105, art. 2 e 6. Cf. *AAug* XXXIII, 91-96.

*potestas directa*⁹». Il fatto che quest'ultima affermazione si trovi ripetuta in molti manuali di storia e di diritto pubblico può giustificare alcune osservazioni. Prima di tutto, che l'abbondante produzione letteraria relativa alla controversia tra lo Stato e la Chiesa dal 1301 al 1350, è di carattere polemico e non può essere giudicata senza tener conto di ciò che affermavano i partigiani della tesi laicista. In secondo luogo, che i nostri teologi spiegarono le relazioni tra i due supremi poteri nel loro aspetto morale, [Pag. 263] piuttosto che giuridico, e come si presentavano nell'Europa occidentale del loro tempo, nella quale tutti i re - come battezzati - dovevano sottomissione al Papa. In terzo luogo, che nei vari autori moderni, come Arquillière, Congar, Kölmel e altri, che hanno studiato il tema di proposito, sostengono che Egidio Romano, Giacomo da Viterbo (†1308) e Agostino da Ancona (†1328) non negano il diritto naturale Stato, né sacrificano la sua legittimità alla supremazia della Chiesa, e infine, in quarto luogo, che alcuni di questi agostiniani già allora contribuirono con i loro scritti al progresso della dottrina riguardo alla Chiesa. Arquillière, infatti, che nel 1926 pubblicò in edizione critica il «De regimine christiano» di Giacomo da Viterbo, diede al libro il titolo: «Le plus ancien traité de l'Eglise»; e Rivière scrisse nel 1938 che nella «Summa de ecclesiastica potestate» di Agostino da Ancona si trova delineato già il trattato teologico relativo al Romano Pontefice. Notiamo, infine, che gli scritti pubblicati in difesa dell'autorità pontificia a motivo della menzionata controversia, furono composti a richiesta dei Papi di quel mezzo secolo di lotta, i quali raccomandarono la loro propria causa ai teologi delle famiglie religiose, contro gli attacchi dei regalisti francesi, di Marsilio da Padova e di altri difensori di Ludovico il Bavaro. Contro qualcuno o alcuni di loro scrissero i tre agostiniani, che abbiamo citato, e altri tre, poco meno famosi di quelli: i già noti Alessandro da S. Elpidio, Guglielmo da Cremona ed Hermann von Schildesche. E non c'è dubbio che questi sei autori diedero allora su questo argomento il primato alla scuola agostiniana. [Pag. 264] L'opinione di Egidio e di Agostino da Ancona, che reputano i cardinali successori degli Apostoli, come consiglieri del successore di S. Pietro, si spiega con l'autorità che il diritto canonico del loro tempo dava al sacro collegio; ma i due agostiniani antepongono a tale «successione» apostolica quella dei vescovi, non già come semplici consiglieri del Papa, ma come successori degli Apostoli nella diffusione del Vangelo e nel governo delle proprie Chiese. Si confrontino il capitolo 11 del «Contra exemptos» di Egidio e la «Summa» di Agostino Trionfo, quaest. 102, art. 2-3. Riguardo all'unanimità dei nostri scolastici nel seguire la dottrina di Egidio Romano, si può dire che fu da essi accettata nelle sue tesi fondamentali; ma conservarono una sufficiente libertà di pensiero, abbandonando a ragion veduta alcune opinioni del capo-scuola, senza che fossero obbligati dai superiori dell'Ordine all'osservanza del decreto promulgato nel 1287. Quel decreto, fatto ad imitazione di quello che avevano fatto i domenicani nel 1286 nei riguardi di S. Tommaso d'Aquino, fu interpretato secondo quello che aveva insegnato lo stesso Egidio nel suo libro «De gradibus formarum» parte 2, cap. 6, in questi termini: «A nessuno si deve chiudere il cammino per avere opinioni diverse, quando questo può avvenire senza pericolo di errore nella fede, né si devono obbligare i discepoli ad approvare in tutto le opinioni dei loro maestri, *quia non est captivatus intellectus noster in obsequium hominis, sed in obsequium Christi*». Ma quando i nostri teologi spiegano a loro modo qualche tesi egidiana o difendono altre tesi diverse, [Pag. 265] si giustificano con il principio, che prima di tutto bisogna cercare la verità:

⁹ GRABMANN 105; ZUMKELLER, *AugSch* 186-196. Secondo CONGAR, che è d'accordo con Gerven, Kölmel e altri autori, «Gilles de Rome admet une consistance naturelle du pouvoir royal indépendamment de et antérieurement à la dépendance à l'égard du Pape ... Sa pensée s'inscrit dans une grande synthèse cosmoéthique, où l'univers sensible apparaît ordonné au monde de la vie corporelle, celui-ci à l'ordre de l'action libre ou de la vie sociale, celui-ci enfin au salut, dont le sacerdoce détient le ministère». *Archives d'histoire doctr. et littér. du moyen-âge* 28 (1961) 138-142. Cfr. *AAug* XX, 146-214.

«Quia sanctum est praehonorare venitatem», come ripetono più volte. Né per questo cessano di sentirsi fedeli al maestro ufficiale della scuola e uniti ai loro confratelli, come lo provano le espressioni: «Doctor noster», «doctores nostri» e anche «schola nostra» frequenti in alcuni agostiniani del secolo XIV, soprattutto in Alfonso Vargas da Toledo (†1366) e in Giovanni Hiltalingen da Basilea (†1392). In quanto alla sopravvivenza dell'aristotelismo tomista nei nostri teologi di questo primo secolo, è provato che la loro conformità all'insegnamento dell'Aquinate si manifesta nella dottrina del principio di individuazione, nella psicologia della conoscenza, nelle tesi relative all'unità della forma sostanziale, nel concetto analogico dell'essere e nella distinzione reale tra essenza ed esistenza nelle creature. Tutte queste tesi, spiegate con straordinario acume - conviene ripeterlo - da Egidio Romano, furono sostenute subito dalla maggior parte dei suoi seguaci: dai cinque già citati, da Gerardo da Siena (†1336), Prospero da Reggio Emilia (†1332), Michele da Massa (†1337), Enrico da Friemar (†1340), Giacomo da Pamiers (†1342), Giovanni Lana da Bologna (†1347) e Tommaso da Strasburgo (†1357). Si possono certamente notare le differenze tra gli uni e gli altri nel modo di intendere alcune di tali questioni; ma nell'insieme, si deve accettare il giudizio che Alberto Lang nel 1330 formulò in questi termini: «La scuola agostiniana conservò fedelmente la dottrina del Dottore Angelico e continuò la sua esposizione e la difesa contro le impugnazioni degli avversari, [Pag. 266] in particolare contro gli scotisti, precisamente durante gli anni della decadenza, che attraversò la scuola domenicana¹⁰». L'agostinismo dei nostri primi scolastici ha naturalmente molto in comune con quanto veniva insegnato dai dottori di altre scuole, perché S. Agostino fu per tutti il Dottore *maxime authenticus*, come lo era stato già dalla fine dell'età patristica; ma Egidio Romano e i suoi migliori discepoli cercarono di dare alla dottrina agostiniana una peculiare interpretazione, che non si può identificare con quella di altre scuole, senza escludere la scuola tomista, né quella francescana. Con quest'ultima gli agostiniani difesero un moderato volontarismo, che comprende la preminenza della volontà sull'intelletto, del bene sulla verità e, in conseguenza, della carità come fine della teologia, e degli atti della volontà - «amor et gaudium» - come essenza della beatitudine. Ma tale volontarismo si basa sulla percezione della verità, non sconosce l'importanza dell'intelletto, né chiede ragioni al cuore quando mancano alla mente. E' significativa in questo senso la polemica di Egidio Romano contro il volontarismo di Enrico da Gante e contro l'intellettualismo di Godofredo da Fontaines, polemica che continuarono altri agostiniani per mantenere l'equilibrio tra la facoltà conoscitiva e quella volitiva, [Pag. 267] contro le esagerazioni degli altri scolastici: «L'influsso di questo sano volontarismo si manifesta nella interpretazione della dottrina agostiniana dell' "uti et frui", ossia dei beni d'uso e del Bene sommo, che dà quiete all'animo, nella nozione della teologia come scienza affettiva, nella essenza della grazia attuale come ispirazione dell'amore, *ut cognita sancto amore faciamus*, nella estensione della carità e nelle disposizioni necessarie del peccatore per la propria giustificazione. Nei grandi binomi che indicano l'alveo del pensiero cattolico: intelletto e volontà, ragione e fede, ordine naturale e ordine soprannaturale, libertà e grazia, Stato e Chiesa, i nostri teologi, senza negare il primo termine preferiscono insistere sul secondo, che pongono come fondamento della loro sintesi dottrinale¹¹». In questo modo conservarono -almeno i principali- il patrimonio scientifico dei maestri del secolo XIII, difesero quasi unanimemente l'antropologia teologica di S. Agostino, diedero notevole impulso alla dottrina della costituzione della Chiesa e nel problema dell'analisi dell'atto di fede indicarono - già al principio del secolo XIV

¹⁰ A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung*, 123; G. SUAREZ, *La metafisica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*, CD 161 (1949) 93-130, 269-309. Giudizio conforme e autorizzato di HOCEDEZ, DS 6,387.

¹¹ A. TRAPÉ, *Scuola teologica e spiritualità*, AVSM II, 9 e 18; A. LANG, *Die Wege* cit. 136; ID. *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scolastik des Mittelalters*, Friburgo di Br. 1962, 168ss.

- quella soluzione che si impose come generale nella seconda parte dello stesso secolo. Il ricorso all'autorità del Vescovo d'Ippona e [Pag. 268] il vedere nella teologia una sapienza ordinata alla carità portano in sé il germe di quel carattere biblico e patristico, che pur si nota nella medesima scuola. Abbiamo già citato nel capitolo secondo quanto era comandato al giovane agostiniano nelle Costituzioni del 1290: «che legga la Sacra Scrittura con avidità, l'ascolti con devozione e la apprenda con amore»; ma l'effetto di questa raccomandazione non fu straordinario in questo primo secolo, sebbene non si possa negare che i commentari biblici di Egidio Romano, di Agostino da Ancona e di Enrico da Friemar - per limitarci ai meno dimenticati - appartengono alla buona esegesi dell'alta scolastica. Non mancano, infine, studiosi moderni, che vedono un'altra nota caratteristica della scuola agostiniana nell'uso che vari suoi rappresentanti fanno delle opere dei santi Padri e dei teologi del secolo XII, il senso critico con cui riportano i loro testi e la frequenza e l'esattezza degli stessi: due cose che non si spiegano con il ricorso ad «antologie» o florilegi, ma con lo studio delle opere originali.

§ 6. Autori spirituali

Non si tengono in conto qui le opere propriamente teologiche, cioè, le dissertazioni scolastiche e i commentari ai libri delle Sentenze, benché alcuni dei nostri espositori - come Tommaso da Strasburgo - abbiano illustrato ampiamente le virtù teologali e morali e i doni dello Spirito Santo. Non si farà neppure menzione, salvo poche eccezioni, delle numerose [Pag. 269] raccolte di sermoni festivi, domenicali, feriali e dei defunti o «pro mortuis», sebbene in questa letteratura omiletica, che in gran parte è arrivata fino a noi, non manchino esempi di esposizione dottrinale e buone esortazioni alla pratica della vita cristiana nei suoi vari stati. Tra gli scrittori spirituali c'è da citare di nuovo Egidio Romano per tre ragioni. Prima di tutto perché la sua copiosa produzione letteraria comprende anche libri di spiritualità, come il «De laudibus divinae Sapientiae» e la «Explicatio in Canticum canticorum»; e poi perché partecipò alla condanna di alcuni errori in materia dogmatica - fondamento della teologia della perfezione - e delle opinioni dell'Olivi riguardo alla povertà volontaria nella vita religiosa, dottrina che Egidio spiegò con uno scritto, che influì, come abbiamo già visto, sulle definizioni del Concilio di Vienna; infine, perché chiarendo i concetti di grazia e di libertà, di atto virtuoso e di merito delle opere buone, il nostro teologo si mostra discepolo di S. Agostino e favorevole alle tesi specifiche della scuola agostiniana nelle deliberazioni del Concilio di Trento e nelle controversie suscitate dai giansenisti. Vari testi di Egidio a questo proposito si possono vedere nel DS 4, 1003-1005 e 1006, 387-390. Nel citato libro «De laudibus divinae Sapientiae» insegna «come si deve credere, sperare, confessare i peccati e fare penitenza di essi; come dobbiamo amare Dio, come temerlo e osservare i suoi comandamenti, come ringraziarlo per i suoi benefici e ordinare tutta la nostra vita al suo servizio». Agostino da Ancona ci lasciò un trattato teorico di vita spirituale nell'ultima parte della «Summa de potestate ecclesiastica», [Pag. 270] nella quale espone la dottrina della perfezione con il seguente programma: 1° come si manifestò «exemplariter» in Cristo, supremo modello per tutti e in ogni tempo; 2°, come fu comunicata ai suoi apostoli; 3°, come fu osservata nella Chiesa primitiva, e 4° come si rivelava nei buoni cristiani del tempo del nostro autore. Il quale insiste soprattutto nello spiegare il principio e le cause della crescita della carità non solo nelle persone, che vivono in stato di perfezione, ma in tutti i fedeli. Nei cinquanta teoremi del suo libro «De amore Spiritus Sancti» l'Anconitano non si limita ad illustrare in generale l'attività di Dio Santificatore ma giunge alla

dottrina mistica, quando nella seconda parte tratta dei doni dello Spirito Santo e della sua attività nei giusti. Tale attività, da essi fedelmente corrisposta, li libera sempre più dalle attrattive del mondo e dell'egoismo, in una ascensione che il nostro autore distingue - nei suoi gradi più alti - con i termini di «liquefazione, divisione, vulnerazione, transverberazione ed estasi». Alberto da Padova (†1323 o 1328), professore di teologia nello «studium» di Bologna e dal 1319 in quello di Parigi, espose questioni di dottrina spirituale nelle sue tre serie di «Sermoni» domenicali, quaresimali e festivi, conservati in molti codici e diffusi anche dalla stampa. Afferma in essi il merito delle buone opere e insegna che la felicità eterna è la mercede con cui Dio le premia; ma insiste che nessuno deve aver fiducia nei propri meriti perché «la nostra giustizia in questa vita è incerta, difettosa, instabile e non provata ancora dal severo esame del giudizio divino, da cui molte opere che sembrano [Pag. 271] buone saranno disapprovate¹²». E' la stessa dottrina che prima aveva insegnato Egidio Romano e che sostennero poi i nostri migliori maestri di spiritualità, che la confermarono con i testi della Scrittura e dei santi Padri, insistendo con essi nell'esortare alla pratica della virtù, ma a confidare solamente nella misericordia di Dio per i meriti di Cristo. Del già citato Michele da Massa, che spiegò i libri delle Sentenze a Parigi negli anni 1325-1327, abbiamo varie opere di contenuto spirituale; ma rimangono tutte inedite e sono state poco studiate. Si rivela moralista e in parte ascetico nei suoi trattati «De quatuor virtutibus cardinalibus» e «De quadraginta duabus mansionibus», nei quali spiega per esteso la dottrina comune dei vizi capitali e delle sette virtù cristiane ordinate ad estirparli. I testi biblici e agostiniani, che non scarseggiano nei suddetti trattati, sono ancora più frequenti nel «De passione Domini» - del quale si conoscono quaranta codici medievali - e nelle esposizioni dei Vangeli di S. Matteo e di S. Luca. In queste esposizioni l'autore esorta alla pratica della vita contemplativa, dà avvertimenti [Pag. 272] perché risulti più facile e più proficua e, riguardo alla debolezza umana, che si oppone all'esercizio della virtù, ricorda con S. Agostino che «dal cielo venne un grande Medico, perché in terra giaceva un grande infermo» (Roma, *Bibl. Angelica*, ms 369, 28rv, 51v, 54r). Esaminando le fonti della «Vita Christi» di Ludolfo di Sassonia, uno dei libri più letti alla fine del medioevo e che influì sugli autori dell'età moderna, come S. Ignazio di Loyola, Walter Baier scrive: «Mais la source la plus importante et la plus immediate de Ludolphe est la *Vita Christi* de Michel de Massa..., ouvrages presque oublié et souvent confondu avec celui de notre chartreux, ou considéré come un de ses extraits»: *DS* 9, 1134-1135. Si veda l'opera dello stesso autore citata nella bibliografia di questo capitolo. Il più noto dei nostri spirituali italiani è il beato Simone Fidati da Cascia, che confessa di avere abbandonato molto presto - «in meis teneris annis» - lo studio della filosofia aristotelica, per dedicarsi esclusivamente alla teologia: «Et, Deo disponente, ad theologiam me converti¹³». Ma la teologia che coltivò non fu la scolastica, che nemmeno ignorava, bensì quella della perfezione cristiana, [Pag. 273] che non cessò di propagare con la penna e con i suoi sermoni durante gli ultimi ventisette anni della sua vita. Si è detto che il Fidati fu discepolo entusiasta di Angelo Clareno e maestro dei così detti «spirituali», dopo la morte dello stesso celebre francescano nel 1337; ma se non si può dubitare che lo ebbe in grande stima e che lo amò come suo ideale ascetico, non è meno certo che nella controversia intorno al primato della povertà o dell'ubbidienza, l'agostiniano sostenne la

¹² ZUMKELLER in *Zeitschrift für Kathol. Theologie* 81 (1959) 265-305, 282: «Non est confidendum - insegnava Alberto - de sua iustitia, quia nostrae iustitiae nondum sunt approbatae, sed adhuc oportet eas deduci ad examen districti iudicii Dei... ubi multa quae iusta videntur, reprobabuntur». La stessa cosa insegnava EGIDIO ROMANO: *DS* 6,390. Si veda il vol. 20 di quest'opera 186-188, e *CD* 178 (1965) 81-86.

¹³ *De gestis Domini Salvatoris*, lib. 8, cap. 40; G. CIOLINI, *AVSM* 345-367, dove si trovano i testi che citeremo di seguito. Per quanto riguarda Gentile da Foligno cfr. L. BERARDINI, *Frate Angelo da Chiarino alla luce della storia*, Osimo 1964, 226-229 e passim.

supremazia della seconda, dichiarando che non voleva saperne di divisioni né di scismi: «Scissuram facere non novi; nihil tantum horresco sicut, etiam sub specie boni, ab oboedientia Ordinis separari»; obbedienza ai propri superiori e soprattutto alla Chiesa: «Peccat in coelum qui contenuit Ecclesiam!» Dal suo epistolario si deduce chiaramente, che i suoi spirituali erano suoi confratelli, che gli chiedevano di dirigerli nella loro vita interiore; lo erano anche i camaldolesi di Lucca e di Siena, che lo consultavano con lettere e desideravano ascoltare i suoi sermoni; lo erano similmente i carmelitani di Firenze, l'abate degli Olivetani di S. Miniato, e molte altre persone, tanto religiose che secolari. Si è detto anche che il Fidati è un precursore di Lutero; ma l'accusa è stata respinta con buone prove, in special modo da Nikolaus Paulus e dal p. Zumkeller, i quali dopo aver esaminato i suoi scritti non hanno visto in fra Simone se non «un rappresentante di vera religiosità cristiana». Tale si mostra nelle sue lettere di direzione spirituale, nel suo libro «L'ordine della vita cristiana» e soprattutto nella sua voluminosa opera latina, «De gestis Domini Salvatoris». In essa tratta dello stato attuale dell'uomo, [Pag. 274] ignorante e debole per compiere il bene, quando addirittura non è schiavo della colpa; della sua liberazione ad opera del Redentore, che rende il cristiano capace di vincere la triplice concupiscenza e meritare la vita eterna «per merito del proprio sforzo, ma molto più per la grazia del Creatore»; delle virtù teologali e morali e delle disposizioni per ricevere bene i Sacramenti: «Perché per mezzo di essi ci riformiamo, ci purifichiamo, ci rendiamo graditi a Dio, perseverando nella sua grazia e conseguiamo la vita eterna; quindi, cancellata la colpa per mezzo della penitenza, si condona la pena per mezzo della misericordia». Simone da Cascia – dice il P. Ciolini - «non cita altro che la Bibbia; ma non può nascondere che ha molto letto anche le opere di S. Agostino, come lo evidenziano chiarissimi riflessi e spesso la sua stessa fraseologia». Del suo amico fra Gentile da Foligno (†ca. 1348) si sa soltanto, che tradusse dal latino in italiano la «Scala del paradiso» di S. Giovanni Climaco e che anche lui aveva una grande stima di Angelo Clareno. Consta da una delle cinque lettere, che questi gli diresse - pubblicate prima dal gesuita Ehrle e ristampate da Mattioli nel suo libro «Il beato Simone Fidati da Cascia» - che Gentile fu scelto come socio dal priore generale Guglielmo da Cremona: la qual cosa sembra indicare che anche l'agostiniano di Foligno anteponeva il voto di obbedienza alla pratica della povertà. Sebbene a buon diritto sia ritenuto un teologo scolastico, Enrico da Friemar fu soprattutto un autore ascetico e mistico; provinciale degli agostiniani [Pag. 275] tedeschi dal 1290, fu maestro a Parigi dal 1305 al 1312 e poi esaminatore diocesano e reggente degli studi a Erfurt fino alla sua morte nel 1340. Si distinse come predicatore e ancor più come maestro di spiritualità con i suoi trattati «De quatuor instinctibus», «De decem praeceptis», «De occulatione vitiorum sub specie virtutum», «De celebratione Missae», «De adventu Verbi in mentem» - di chiaro contenuto mistico - «De perfectione spirituali interioris hominis», «Explanatio passionis dominicae» e con altri opuscoli e discorsi. Alcuni di questi scritti ebbero varie edizioni dopo l'invenzione della stampa e, oggi in tutto esistono non meno di seicento codici medievali sia nel testo latino, che nelle versioni tedesche e olandesi, che sono la prova della loro larga diffusione. Il nostro autore - che già nel secolo XIV meritò il titolo di «doctor seraphicus» - nella sua dottrina spirituale riuscì a trovare un giusto equilibrio tra speculazione teologica e senso pratico. Il suo insegnamento è frutto di una intensa vita di preghiera e di studio, ben documentata dal suo discepolo e ammiratore Giordano di Sassonia. Le sue fonti sono la Bibbia, le opere di S. Agostino, di S. Gregorio Magno, di S. Bernardo e la Somma teologica di S. Tommaso d'Aquino. E' evidente il suo agostinismo nella disistima che ha verso tutto ciò che chiama «istinto naturale» nella pratica della virtù¹⁴. Seguono da vicino le orme di fra Enrico,

¹⁴ ZUMKELLER riporta molti testi di Enrico e degli altri due, AVSM II, 242-268; id., DS 7, 191-197, 302-308 e DS 8, 1423-1430.

come uomo di governo [Pag. 276] e scrittore spirituale, i già citati Hermann von Schildesche e Giordano da Quedlimburg o di Sassonia. Del primo si son perduti vari libri, che il secondo, dopo la sua morte - nel 1357 - catalogò con amore; ma non sono pochi quelli che ancora si conservano. Il suo «Speculum manuale sacerdotum» è un vademecum per la buona amministrazione del Battesimo, dell'Eucaristia e della Penitenza; ma merita di essere ricordato qui, perché i 150 codici medievali e le 10 edizioni, che ebbero nella seconda metà del secolo XV, dimostrano, che fu uno dei compendi di teologia pastorale più utilizzati nel basso medio evo. Sono invece di contenuto ascetico-mistico il commento al Cantico dei cantici e l'esteso «Clastrum animae», che non è una semplice imitazione dell'omonimo libro di Ugo da Folieto, ma un trattato, in gran parte originale, di ascetica e mistica destinato alle persone che vivevano nel chiostro. Hermann, che è già citato come «lettore principale» dello studio agostiniano di Magdeburgo in un documento del 1320, aveva idee chiare in dottrina spirituale ed era un buon scrittore, come si vede dai citati opuscoli e dal trattato «De conceptione gloriosae Virginis Mariae», che è il primo apparso in Germania in difesa dell'Immacolata. Gli scritti spirituali di Giordano di Sassonia furono rifatti e riuniti dal suo stesso autore in una triplice collezione di discorsi, che gareggiavano nella riuscita con i libri di Enrico da Friemar in edizioni, manoscritti e versioni tedesche e olandesi: le sue «Meditationes de passione Christi» raggiunsero 12 edizioni e si conservano in più di 110 codici. E' degno di nota l'interesse storico di questi due autori, [Pag. 277] il primo dei quali compose verso il 1334 la prima cronaca agostiniana, nel suo citato «De origine et progressu Ordinis», mentre il secondo ci lasciò nel libro «Vitasfratrum» la visione più ampia ed animata della vita dell'Ordine dal 1256 al 1356, con un eccellente commento della Regola del Vescovo d'Ipbona e della sua dottrina intorno alla vita religiosa. In questo libro Giordano non solo disapprova la «troppa preziosità, superfluità e ricercatezza» nelle vesti dei religiosi, ma anche la loro «eccessiva spregevolezza, scarsezza ed asprezza»; raccomanda perciò il giusto mezzo, che non richiama l'attenzione di nessuno. Vuole egualmente che le pratiche particolari di pietà, come preghiere, digiuni e penitenze, si facciano «con il permesso del superiore, con discrezione e senza pericolo di scandalo» (Vfr. IV, 11 e 14). Nei suoi discorsi fra Giordano espone spesso questioni proprie della mistica con lo stesso equilibrio del suo maestro Enrico da Friemar, al quale assomiglia anche nei temi che preferisce spiegare e nelle fonti alle quali si ispira. Senza giungere alla fama dei loro connazionali e contemporanei domenicani Eckhart, Tauler e Suso, anche i nostri tre agostiniani ebbero un grande influsso sulla vita religiosa della loro patria e per la loro sana dottrina meritavano un posto nella storia della spiritualità tedesca dei secoli XIV e XV. Bernardo Oliver da Valenza si laureò a Parigi nel 1313; nel 1320 insegnava teologia nella sua città natale; nel 1329 era superiore della provincia catalano-aragonesa; negli anni 1333-1334 fu inviato dal re d'Aragona Alfonso IV alla corte pontificia di Avignone e, come si dirà nel prossimo capitolo, [Pag. 278] fu poi vescovo di Huesca, Barcellona e Tortosa, morendo in questa città nel 1348. Si può ricordare tra i nostri autori spirituali per il suo libretto «Excitatorium mentis ad Deum», scritto in forma di preghiera e di soliloquio, e pubblicato nel nostro secolo nel suo testo latino e nelle due versioni medievali in castigliano e in catalano. Come esempio della prima, si veda l'accusa che l'autore fa di se stesso davanti a Dio per essersi gloriato delle sue opere buone, «E tu, Signore, allontanavi da me il desiderio di un così vano elogio; ed io, tanto cattivo e irricognoscente, mi gloriavo ancor più vanamente, perché non mi inorgoglivo del bene che facevo. E quando in questa vanagloria cercavo di piacere non agli altri, ma solo a me stesso, anche in questo, o Signore, dispiacevo a te: perché non mi gloriavo del bene che operavo come tuo, ma come mio; e anche se come tuo, ritenevo che questo era per i miei meriti e non per la tua grazia¹⁵». Pentito della

¹⁵ B. FERNANDEZ in CD 69 (1906) 563, 567. *Excitatorium*, Madrid 1911, 50: «Et tu, Domine, appetitum huiuscemodi

sua colpa, [Pag. 279] continuava: «E pertanto Signore pietoso, rallegrandomi della tua grazia che per la tua bontà mi desti e mi mandasti, perché conoscessi e confessassi la mia malizia e piangessi i miei peccati... spero in te, perché per la tua misericordia tu perdoni le mie mancanze e riempia la mia anima di virtù in questa vita, fino a quando mi chiamerai e mi porterai nel tuo santo regno: dove è la pienezza della grazia e della vera pace, che il mio corpo e la mia anima avrà con te, quando sarà venuta la morte corporale e avrò ottenuto la vita eterna». Come i suoi confratelli tedeschi e italiani, anche Oliver insiste sulla necessità assoluta della grazia - e perciò della preghiera - per operare il bene, nella sfiducia dei propri meriti e nell'esortazione all'abbandono filiale nella misericordia divina per i meriti infiniti di Cristo. Ciò vuol dire che il nostro autore propone la dottrina caratteristica della spiritualità agostiniana, i cui migliori rappresentanti furono quasi tutti teologi. Non si sa se furono agostiniani i due traduttori del libro di Oliver; restano tuttavia nell'anonimato coloro che divulgarono in tedesco e in olandese vari scritti spirituali di Enrico da Friemar, di Hermann von Schildesche e di Giordano di Sassonia; sono invece noti alcuni loro confratelli, che in Italia si espressero in lingua volgare; ma non si può con certezza computare tra loro Egidio Romano, giacché non è stata dimostrata l'autenticità di un suo supposto commento a una canzone - «Donna mi prega» - di Guido Cavalcanti. Tra i buoni rimatori italiani della fine del secolo XIII troviamo il nostro Angelo da Camerino, che vedremo di nuovo tra i nostri vescovi. Nella prima delle sue due canzoni dedicata alla festa [Pag. 280] del Natale, scritta prima dell'incomparabile inno mariano di Dante, ma non senza precursori nella letteratura religiosa del medioevo, fra Angelo dice alla Vergine: «Perché se' madre di cui tu se' figlia». Di fra Alberto da Padova si conserva una «Lauda de la gloriosa Vergine Maria» nel codice 140 della Biblioteca Bertoliana di Vicenza. Coltivò la poesia in lingua volgare anche il generale Guglielmo da Cremona (PERINI I, 31s). Tra i buoni «trecentisti», quantunque solo in prosa, si deve annoverare Simone da Cascia, le cui opere in toscano sono ancora in attesa di una edizione critica e soprattutto completa. Enselmino o Anselmino da Montebelluna di Treviso (†ca. 1350) è autore del poema intitolato «El pianto de la Verzene Maria», scritto in dialetto veneto e diviso in nove capitoli - con 1515 terzine - con il quale un testimone ideale espresse i sentimenti che avrebbero potuto commuovere uno spettatore devoto della passione e morte di Cristo. Nel 1950 fu pubblicato a Milano questo famoso «pianto», conservato - per le sue molte rappresentazioni di teatro religioso - in antiche edizioni e in numerosi codici della fine del medioevo. Nel 1950 a Roma uscì, in eccellente edizione critica, un altro libro che qui conviene ricordare, benché non sia in poesia né scritto in toscano, ma in trascurata prosa latina: è il «Liber peregrinationis» di fra Giacomo da Verona, che in esso racconta, con grande abbondanza di notizie, il viaggio che fece in Terra Santa nel 1335.

§ 7. Origine delle biblioteche conventuali

[Pag. 281] I secoli XIII e XIV costituiscono nella storia delle biblioteche una nuova epoca, dovuta alla maggiore diffusione del sapere, al moltiplicarsi dei centri universitari, all'impulso che gli ordini mendicanti diedero agli studi - anche profani - e al minor prezzo del libro, in quanto cominciò ad essere usata la carta invece della tradizionale pergamena. E' naturale che nell'incremento delle loro biblioteche conventuali gli agostiniani imitassero l'esempio degli Ordini più antichi ed è probabile

laudis proiciebas a me; et ecce ego, iniquus, de ipso vanae gloriae contemptu vanius gloriabar... Et quando non aliis, sed tantummodo mihi placere cupiebam, inde adhuc displicebam tibi, quia de non bonis quasi bonis, vel si de bonis tuis, quasi meis, aut si de tuis, tamquam ex meritis meis et non ex tua gratia concessi. Insanias istas, Domine, longe fac a me; nam ego egenus et pauper sum, quarens misericordiam tuam donec reficiatur defectus meus».

che conoscessero quanto, in favore delle librerie comuni, aveva scritto il generale domenicano Humberto de Romans; ma si può anche supporre che seguissero l'esempio e le prescrizioni di S. Agostino, il quale aveva comandato nella sua Regola, che avessero e utilizzassero con disciplina la biblioteca: «Coloro cui sono affidati i libri - scrisse il Santo - servano di buon grado i loro fratelli. I libri si chiedano all'ora stabilita e non si diano a chi li chiederà fuori orario» (PL 32,1383). E' certo in ogni caso che gli agostiniani del medioevo diedero una grande importanza alla cura delle librerie dei loro conventi, facendo in modo così che il loro Ordine fosse stimato dotto e con la loro stima del libro contribuirono al progresso della cultura. «Sin dal secolo XIV - dice uno specialista - gli eremiti di S. Agostino superarono i canonici regolari dello stesso nome e con le loro fondazioni contribuirono all'aumento delle biblioteche» d'Europa¹⁶. [Pag. 282] Ma la cura che i superiori dell'Ordine ebbero per le loro biblioteche non cominciò, come scrisse Hermann Meyer, con Alessandro da S. Elpidio e Guglielmo da Cremona, benemeriti senza dubbio per questo aspetto del loro governo, ma insieme con i loro predecessori della generazione precedente, cioè con Clemente da Osimo, Egidio Romano e i loro collaboratori dal 1284 al 1290. Negli atti capitolari, infatti, e nelle Costituzioni preparate in quel sessennio abbiamo le seguenti disposizioni a proposito: 1°, che tutti i religiosi favorissero la biblioteca che l'Ordine aveva a Parigi, «al cui incremento sia con lasciati dei fedeli sia altrimenti esortiamo tutti e ciascun religioso del nostro Ordine» come dichiaravano a Ratisbona i definatori del capitolo del 1290. 2°, che, ad esempio di quella biblioteca nel più breve tempo possibile se ne istituissero altre nei conventi con «studio generale». 3°, che si istituisse la libreria comune nelle altre case «secondo le necessità e le possibilità di ciascuna». 4°, che il priore della comunità designasse un religioso idoneo che, con il titolo di bibliotecario, conservasse bene i codici, e 5° che si provvedesse all'aumento dei codici con l'acquisto di altri, [Pag. 283] con il pagamento di uno o più amanuensi che copiassero i nuovi codici, con le donazioni dei benefattori e con l'annessione dei libri dei religiosi defunti alla biblioteca della comunità. Quest'ultimo introito, in molti casi, non era indifferente perché le stesse Costituzioni ordinavano ad ogni superiore provinciale che si inviassero una notevole somma di denaro - «quadraginta libras turonenses» - a ciascuno dei sudditi che avessero terminato i loro studi a Parigi, affinché, ritornati alla loro provincia, non si trovassero sprovvisti del necessario per bene esercitare il loro ufficio di lettori. Tali provviste erano naturalmente ancora più notevoli quando erano destinate ai maestri in teologia, che insegnavano nella capitale di Francia. Il capitolo generale del 1295 dispose che Giacomo da Viterbo, maestro reggente dello «studium» di Parigi, doveva ricevere ogni anno un fiorino d'oro da ciascuna delle diciassette provincie dell'Ordine «per pagare i suoi scrivani, comprare carte e altre cose necessarie, giacché vogliamo assolutamente che scriva e componga opere *in sacra pagina*». Preconizzato arcivescovo di Benevento nel settembre del 1302 e promosso nel dicembre dello stesso anno alla sede di Napoli, il nostro agostiniano ottenne il permesso dal priore generale di portare con sé i libri che aveva in uso: il capitolo del 1306 approvò il permesso dato dal superiore dell'Ordine, ma a queste due condizioni: 1°, che l'Arcivescovo pagasse la somma di 90 fiorini d'oro per l'uso di tali libri e 2° che, morto il prelado - «cui Dominus, dicono gli atti, longam et felicem vitam concedat» - tutti i suoi libri fossero ritornati [Pag. 284] al suo nativo convento di Viterbo. Ci sono vari altri esempi di accordo come questo nelle fonti agostiniane di quello stesso secolo e del successivo. Nel 1316, il 19 settembre, firmando ad Avignone il suo testamento, Egidio Romano destinò la sua ricca biblioteca al convento di Parigi; ma ponendola in

¹⁶ F. MILKAU, *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, III, Wiesbaden 1955, 257. Ma in particolare H. MEYER in *Archiv für Kulturgeschichte* 11 (1914) 152-165. Oltre gli studi citati in *AAug* XXIII, 165-323, M. MARTIN, «Der Bibliothekskatalog des Landauer Augustinerklosters», *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 29 (1977) 97-130.

mano del superiore dell'Ordine Alessandro da S. Elpidio. Questi è molto lodato da alcuni storici delle biblioteche, per il decreto promulgato nel 1324 dal capitolo generale di Montpellier durante il suo governo: «Parimenti, - vi dichiararono i definatori - poiché è certo che per il suo incremento, la sua stabilità e il suo onore, il nostro Ordine non ha tesoro più stimabile dei libri utili per lo studio, definiamo e ordiniamo che i libri della biblioteca comune si conservino senza alcuna sottrazione» (AAug III, 468). E perché il loro decreto fosse osservato con maggiore certezza quei capitolari fecero sapere ai priori e agli ufficiali dei conventi, che ciò si comandava loro in virtù di santa obbedienza e sotto pena di scomunica. La ripetizione della stessa pena fatta dai capitoli posteriori di quello stesso secolo fa intendere che non tutti la evitavano e che non mancarono allora le infrazioni alla legge, come avviene in tutti i tempi. I libri necessari o utili allo studio, cui si allude in tale decreto e il cui acquisto si raccomandava nel capitolo 37 delle Costituzioni del 1290, erano la Bibbia e i repertori o sussidi biblici, come glosse, vocabolari e concordanze; le opere dei santi Padri, tra le quali occupavano il primo posto con gran vantaggio - nelle biblioteche agostiniane non meno che nelle altre - le opere di S. Agostino. [Pag. 285] Erano necessari anche gli scritti dei teologi, degli esegeti, dei canonisti, degli autori spirituali e storici del medioevo; le opere di Aristotile e dei suoi espositori, alle quali dalla seconda parte del secolo XIII furono uniti gli scritti platonici e neoplatonici, e altri dell'abbondante produzione letteraria araba e giudea. Non dovevano mancare nemmeno nelle biblioteche dei nostri «studi generali» le opere dei grandi teologi dell'alta scolastica - «doctores moderni» - specialmente quelli dei principali maestri domenicani e francescani; completavano, infine, il patrimonio di tali biblioteche alcuni codici della scienza greco-latina e arabo-giudaica, cioè, libri di astronomia, di geografia, di matematica, e medicina e alla fine di questo periodo cominciarono ad entrare nella maggior parte delle stesse biblioteche le opere dei classici latini. Vari scolastici agostiniani di questo primo periodo riportano testi di quasi tutta la produzione letteraria che abbiamo ricordato; ma l'esistenza di tale patrimonio culturale nelle migliori biblioteche agostiniane appare con maggiore evidenza in quasi trenta loro inventari medievali, che ancora si conservano. Non è possibile determinare l'incremento che ricevevano le biblioteche dalla sala di lavoro conventuale chiamata «scriptorium», perché si sa molto poco del numero e dell'importanza degli stessi. Decretando l'istituzione di una biblioteca comune in ogni convento dove c'era uno «studio generale», il capitolo di Ratisbona del 1290 ordinò che un amanuense lavorasse senza sosta - «assidue» - a beneficio della stessa. Le Costituzioni dello stesso anno convalidarono come legge quella determinazione nel capitolo 37, [Pag. 286] dichiarando che gli scrittori a servizio della biblioteca fossero, secondo le condizioni economiche della comunità, «unus vel plures». C'erano anche amanuensi privati per i maestri in teologia, come si deduce dagli atti capitolari e dai proventi destinati ad Egidio Romano e a Giacomo da Viterbo; ma sin del 1354, con il moltiplicarsi dei maestri e con la penuria degli amanuensi, cessò tale privilegio, che il capitolo del 1357 cercò di compensare assegnando all'inserviente dei professori l'ufficio di amanuense. Lo «scriptorium» si trovava fuori della clausura e vicino alla portineria, perché sembra naturale che la proibizione indicata per gli scrittori dei maestri valeva anche per quelli della biblioteca comune: «Nec ipse scriptor infra septa loci dormiat nec ad aliqua secreta loci intromittatur vel officinas» (Const. Rat. c. 37). Non mancavano religiosi che trascrivevano codici o ad uso proprio o per la biblioteca conventuale. Tra i primi c'erano non pochi studenti che miravano al loro avvenire, portandosi una copia dei libri che avevano nello «studio», in cui svolgevano il loro corso, ma che non speravano di trovare nelle biblioteche della loro provincia. I secondi invece erano dei calligrafi per vocazione, nemici dell'ozio, amici del libro e promotori del bene comune. Al tempo di Giordano di Sassonia, cioè prima del 1357, l'Ordine contava parecchi di questi religiosi, che meritarono il plauso dello stesso cronista, perché erano bravi «scrittori e rilegatori» (Vfr. II, 18 e

26). Altri nomi ci fanno conoscere gli antichi inventari e l' «explicit» o il colofone di più di 200 codici che ancora si conservano in diverse biblioteche d'Europa. [Pag. 287] Dal 1332 si conoscono altri agostiniani tra i custodi della biblioteca pontificia di Avignone, sia per procurarne l'incremento, sia per compilare uno dei suoi primi cataloghi¹⁷. Rimangono invece nell'anonimato quasi tutti i miniaturisti e gli indoratori dei nostri libri di coro e dei codici preziosi delle biblioteche, perché non si sa se sono opera di agostiniani o di artisti di professione gli esemplari che ancora si ammirano in varie biblioteche pubbliche d'Europa¹⁸.

CAPITOLO VII

NEL SACRO MINISTERO

[Pag. 289]

BIBLIOGRAFIA

§ 1: C. UYTENBROECK, «Le droit pénitentiel des religieux de Boniface VIII à Sixte IV», *Etudes fanciscaines* 47 (1935) 171-189, 306-332; L. HÖDL, «Zum Streit um die Bussprivilegien der Mendikantenorden in Wien im 14. und beginnenden 15. Jht», *Zeitschrift für kathol. Theologie* 79 (1957) 170-189, per quanto riguarda gli agostiniani 173-179.

§ 2.: C. EUBEL, *Hierarchia catholica*, I, Münster 1913; HERRERA, *Alph.*; CRUSENIUS-LANTERI; KELLER; DE MEIJER-SCHRAMA p. 338 «évêques». Per quanto riguarda gli italiani, F. UGHELLI, *Italia sacra*, 10 vol., Venezia 1717-1722, e G. CAPPELLETTI, *Le Chiese d'Italia*, 21 v., Venezia 1840-1870; per quanto riguarda i tedeschi e quelli dell'Europa centrale, KUNZELMANN, I-V; indice di tutti di B. WILD, *Cor Unum* 1949-1951 passim. G. TAGLIALATELA, *Il beato Giacomo da Viterbo arcivescovo di Napoli*, Napoli 1887; B. CANTÉRA, *Documenti riguardanti il b. Giacomo da Viterbo*, Napoli 1888; *AAug* XIV, 216-224; DE MEIJER E SCHRAMA n. 1191; *Gilles de Rome*, *DS* 6,385-390; I. ARAMBURU, *De fratre Ioanne Pagnotta episcopo Anagnino et vicario apostolico in Urbe*, *AAug* XIX, 141-168; B. FERNANDEZ, *Bernardo Oliver*, CD, 69 (1906) 112-120; A. LAMBERT, *DHGE* 8,756-759; F. CANTÉRA BURGOS, *El Tratado «Contra caecitatem Iudaeorum» de fray B. Oliver*, Madrid 1965, 5-15; *Consignationes beneficiorum dioecesis Novariensis factae... Tempore rev.mi domini Guillelmi episcopi*, ed. L. CASSANI, G. MELLERIO E M.TOSI, 3 v., [Pag. 290] Regia deputatorie subalpina di storia patria, Torino 1937/1939; C. BESCAPÈ, *La Novara sacra*, ed. G. RAVIZZA, Novara 1878; P. G. LONGO, «Decreti generali del Vescovo Guglielmo Amidano», *Novarien.* 6 (1974) 139-152; G. E. BAZZANO, *La sede vescovile di Savona*, Savona 1928; R. ABBONDANZA, *DBI*, 6,283-285; G. MANTESE, *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, III, Vicenza 1958; *Boni Egidio*, *DBI* 12,73-75; D. GUTIÉRREZ, «Agustin Tinacci obispo de Narni (†1367) y su

¹⁷ F. EHRLE, *Historia bibliothecae Romanorum Pontificum*, I, Roma 1890, 151-153, 294, 452, 722-742. *AAug* XXIII, 179s.

¹⁸ Si possono vedere alcuni esempi in DE MEIJER-SCHRAMA, indice dei seguenti nomi: DOKOUPIL, GREGORI, LANGEVELD n° 627, MAZAL, STAHLER e ZANONI. Il «Graduale» agostiniano conservato nella biblioteca svizzera di AArau, Kant. Bibl. Wett. 1-3, è un codice del secolo XIV, di 660 fogli e quattordici preziose miniature, che sono state studiate da autori moderni citati da ZUMKELLER, MSS num. 1399.

libreria», *Xenia medii aevi... Tomae Kaeppli*, I, Roma 1978, 445-456.

§ 3: J. B. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, Friburgo di Br. 1969; ID. *Repertorium de lateinischen Sermones des Mittelalters*, 7 v. Münster 1969-1976; DE MEIJER-SCHRAMA n. 1086; HURTER, II; *LTK* 8,713; *EC* 9,188s; *NCE* 11,L94.

§ 4: v. volume 1/2, 213,5; C. GUASTI, «I capitoli di una compagnia di disciplina compilati nell'anno 1319», *Miscellanea pratese di cose inedite o rare, antiche o moderne*, fasc. 10, Prato 1864, 9-26; G. M. MONTI, *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia*, Venezia 1927; G. G. MEERSSEMAN, E. ARDU, R. GUEZE Z I. BALDELLI, «Il movimento dei disciplinati», appendice del *Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria*, Spoleto 1962, 90-94, 597-623 e 628; G. G. MEERSSEMAN in *Archivum fratrum Praedicatorum* 20 (1950) 23,41,43; G. CHIARETTI, «Una indulgenza alla fraternità dei disciplinati di Cascia (1329)», *Bollettino* cit. 67 (1970) 239-247; F. AGOSTINI, «Il "Libro di memorie" della confraternita di sant'Agostino di Perugia», *Studi linguistici italiani* 7 (1967-1970) 99-155; P. L. MELONI, «Per la storia delle confraternite disciplinate in Umbria nel secolo XIV», in *Storia e arte in Umbria nell'età comunale*, Perugia 1971, 533-607; G. DE SANDRE, *Statuti di confraternite religiose di Padova nel medioevo*, Padova 1974, 231-268; G. G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis*, II, Roma 1977,604s.

[Pag. 291] La vita incensurabile e la buona preparazione dottrinale dovevano essere ordinate al sacro ministero, giacché come ricordava - con altri teologi - Egidio Romano ai suoi confratelli, la perfezione cristiana «non comprende solamente la vita contemplativa, ma anche quella attiva per il bene del prossimo¹», cioè, con l'esercizio dell'apostolato. Per farlo con frutto erano necessari - con la dottrina e la santità di vita - altri due requisiti: la sottomissione all'autorità della Chiesa e la convivenza pacifica con gli altri sacerdoti e religiosi soprattutto nella cura delle anime.

§ 1. Relazioni con il clero diocesano e con gli altri Ordini

A quello che abbiamo detto su questo argomento, trattando dell'esenzione, basterà aggiungere qui quanto ordinarono poi alcuni capitoli e priori generali. Le Costituzioni ordinavano ai superiori conventuali di esortare i propri sudditi «a vivere ovunque religiosamente e devotamente e a conversare con umiltà e devozione con ogni cetto di persone, specialmente con i chierici secolari e con i religiosi degli altri Ordini, mostrando loro in ogni occasione onore e riverenza. [Pag. 292] Anche verso i prelati, sia il padre priore che i suoi religiosi ovunque si comportino e vivano mostrando loro onore e riverenza» (cap. 31). Sulle stesse cose insistevano tali leggi nel capitolo 36, ordinando ai religiosi dedicati alla predicazione «di ricordare ai fedeli, quando sembrasse loro opportuno, l'obbligo di rispettare i diritti dei loro prelati. Vogliamo inoltre che i nostri religiosi mostrino onore e riverenza agli arcivescovi e ai vescovi, quando per devozione si rivolgono alle nostre case, ed evitino coloro che da essi sono scomunicati. Disponiamo ancora e ordiniamo ai priori provinciali e conventuali di far visita personalmente ai prelati che dimorano nel loro territorio, affinché, essendo già devoti all'Ordine lo siano ancor più. Ma nel dare loro segni di umiltà, devozione e riverenza, non facciano cosa alcuna che sia di pregiudizio per la libertà dell'Ordine», cioè, per le proprie esenzioni. Gli agostiniani per quanto riguarda le esenzioni non presero gran parte alle controversie sostenute in questo primo secolo dai religiosi mendicanti con il

¹ «Ad perfectionem vitae oportet non solum habere vitam contemplativam, sed etiam activam ad curam aliorum». *In caticum cant.* lectio 19.

clero diocesano. Non intervennero nella prima, promossa da Guglielmo da Saint-Amour tra il 1255 e il 1258, perché proprio allora cominciavano la loro storia e avevano pochi privilegi da difendere. Non presero parte neppure alla seconda, suscitata da Gerardo da Abbeville e da Nicola da Lisieux nel quinquennio tra il 1268 e il 1272, perché l'Ordine non aveva ancora un gran peso con superiori influenti nella corte pontificia, né con teologi di fama. Si distinse invece nella terza, come si è già detto, Egidio Romano, che negli anni 1286-1287 non sostenne la causa degli esenti, ma quella dei vescovi e del loro clero. [Pag. 293] Nella circolare che, come priore generale, inviò nel 1292 ai superiori delle sedici o diciassette province dell'Ordine, Egidio ordinava «che tutti i religiosi, chierici o laici, dessero segni di onore e di deferenza ai prelati, ai sacerdoti e agli altri religiosi, principalmente ai domenicani e ai francescani - *et maxime Praedicatores et Minores*» - e procurassero di vivere in pace con tutti loro» (AAug. IV, 203). Allo stesso modo si espressero i definatori dei capitoli generali quando dovettero correggere abusi o determinare qualcosa su questo argomento. Così nel capitolo celebrato a Venezia nel 1332 minacciarono con gravi pene i predicatori dell'Ordine, che nella loro predicazione, sia in generale che in particolare, criticassero i vescovi, «ai quali siamo tenuti a prestare riverenza come a padri: *cum praelatos Ecclesiae tamquam patres teneamur prae caeteris revereri*» (Ib. 109). E' certo tuttavia che gli agostiniani fecero causa comune con gli altri religiosi mendicanti nella difesa delle loro esenzioni; ma eccettuato qualche litigio locale, non compaiono come portavoce della loro causa in tali contese, se non in seconda posizione e ordinariamente in tono moderato. Ciò deve attribuirsi al fatto che gli Ordini domenicano e francescano erano i più forti, i più privilegiati e quelli che avevano combattuto per le loro esenzioni durante tutta la seconda parte del secolo XIII; ma non è improbabile che influisse sulla moderatezza degli agostiniani anche la dottrina dei loro teologi dei primi trent'anni del secolo XIV. Perché, difendendo l'autorità del Papa, che fu allora la più impugnata, Egidio Romano, Giacomo da Viterbo, Agostino d'Ancona e altri loro discepoli e seguaci insegnarono anche che i vescovi sono [Pag. 294] i successori degli Apostoli nell'ufficio di istruzione e governo del popolo cristiano in unione e in dipendenza del Papa, successore di S. Pietro². In quanto alle relazioni dei nostri religiosi con gli altri regolari, i definatori del capitolo del 1287 ordinarono che in tutto l'Ordine si osservasse la legge dell'ospitalità: «In modo che, quando vengono nelle nostre case i frati Predicatori, Minori, monaci e altri religiosi, i nostri li ricevano benignamente in foresteria e li trattino con carità» (AAug. II, 277). La preferenza accordata in questo ed altri testi di quel tempo ai domenicani e ai francescani si deve senza dubbio al fatto che, essendo i due Ordini più numerosi, erano anche quelli che con maggiore frequenza usavano tale trattamento agli agostiniani. Secondo gli atti della provincia romana - che si estendeva per tutto il Lazio e parte dell'Umbria e degli Abruzzi - erano i domenicani a mostrarsi particolarmente benevoli con i nostri religiosi, giacché i capitolari della suddetta provincia determinarono nel 1326 quanto segue: «Poiché i frati Predicatori amano con grande affetto il nostro Ordine, come assicurano molti nostri religiosi di diversi parti, e, desiderando di corrispondere loro con gratitudine, ordiniamo [Pag. 295] per questo che si accolgano in tutte le nostre case della provincia come fossero nostri propri religiosi. E il superiore provinciale, quando fa la visita, se ne renda informato» (Ib. IV, 34). E' possibile che in altre regioni o in altro tempo siano stati i francescani ad occupare nello stesso senso il primo posto e qualche volta anche i carmelitani, poiché i religiosi mendicanti si sentivano più uniti tra loro che con gli antichi Ordini; ma non mancarono neppure tra loro discordie, a causa di nuove fondazioni e per motivi di scuola teologica.

² EGIDIO, *Contra exemptos*, cap. 11; GIACOMO, *De regimine christiano*, lib. 2, cap. 5; AG. DA ANCONA, *Summa de eccles. potestate*, q. 102, a. 1-3; GUGLIELMO DA CREMONA, *Reprobatio errorum*, Roma 1977, 82-88 e 95-101; HERMANN VON SCHILDESCHKE, *Tractatus contra haereticos negantes immunitatem... sanctae Ecclesiae*, Roma 1970, parte 2; cap. 10. Scritti composti tra il 1301 e il 1333.

Riguardo alle fondazioni, le controversie non erano molto rare e ce lo dimostrano i fatti seguenti:

1. il privilegio concesso nel 1266 da Clemente IV ai francescani e ai domenicani, in virtù del quale nessun altro Ordine «fondato nella povertà» poteva costruire chiese o conventi vicino alle loro case, cioè a meno di trecento canne, lunghe ciascuna otto palmi;
2. la riduzione di quella distanza fatta poco dopo dallo stesso Papa, che la abbassò a centoquaranta canne indicate a volte con il termine di «duecento passi»;
3. la concessione di questo privilegio a favore degli agostiniani fatta da Bonifacio VIII nel 1295. E
4. il fatto che questi ottennero nel 1343 la conferma dello stesso privilegio da parte di Clemente VI, senza dubbio perché non erano mancati coloro che non l'avevano rispettato (AAug. IV, 249). La storia di alcuni conventi ricorda in particolare l'origine e le vicissitudini di tali litigi, dovuti naturalmente a interessi di questua e di concorrenza dei fedeli nelle proprie chiese; ma non c'è motivo per dire che fossero frequenti o gravi, mentre non mancano indizi per supporre che ordinariamente terminassero con un pacifico accordo. [Pag. 296] Sebbene sotto questo aspetto sia scarsa una documentazione sicura, sembra che gli agostiniani mantenessero buone relazioni con gli altri regolari in questo primo secolo. Lo stesso si deve dire per le controversie dottrinali e per le rivalità di scuola. Nonostante lo svantaggio di avere iniziato la propria scuola, quando la prima scuola francescana e quella tomista avevano già mezzo secolo di vita, Egidio Romano e i suoi continuatori accettarono alcuni elementi della prima e difesero, come già si è detto nel capitolo dedicato agli studi, le tesi fondamentali della seconda. A ragione poi i migliori storici della scolastica includono gli agostiniani di questo periodo tra i difensori del tomismo. Polemizzarono con i dottori del clero secolare e scrissero poi contro Scoto, Ockaam e altri seguaci della «via moderna»; ma non fecero lo stesso con i primi maestri francescani Alessandro da Hales e san Bonaventura. In quanto alle correzioni che Egidio Romano e Giacomo da Viterbo proposero nei loro primi scritti, nei riguardi di varie tesi del Dottore angelico, correzioni che offesero la suscettibilità di alcuni tomisti, si trattava solo del valore delle sue prove o di opinioni discutibili, non della dottrina presa nel suo insieme. Infatti, si debbono proprio ai due agostiniani i migliori elogi tributati alla dottrina dell'Aquinate nel processo della sua canonizzazione istruito nel 1319. Essendo straordinari e a volte autentici, conviene qui compendiare tali elogi. In quel processo il testimone Bartolomeo da Capua, gran personaggio della Corte di Napoli «e amico principale - sono sue parole - di fr. Giacomo da Viterbo, di buona memoria» dichiarò che questo [Pag. 297] gli aveva molte volte detto in conversazioni familiari «*frequenter et familiariter*, che credeva *in fide et Spiritu Sancto*, che come il nostro Salvatore, maestro di verità, aveva mandato prima S. Paolo e poi S. Agostino per illuminare tutta la sua Chiesa, così in questi ultimi tempi inviò il detto fra Tommaso, che non avrà un successore così grande come lui fino alla fine dei secoli. Disse pure lo stesso fra Giacomo a questo testimonio, che fra Egidio da Roma molte volte gli aveva assicurato in conversazioni familiari fatte a Parigi, che se i frati Predicatori volessero, essi soli sarebbero intelligenti e saggi e noi ignoranti, se non ci facessero conoscere gli scritti di fra Tommaso. Similmente disse lo stesso fra Giacomo a questo testimonio, che in tali scritti si trovano *communis veritas, communis claritas, communis illuminatio, communis ordo et doctrina* per giungere subito alla perfetta intelligenza³ E lo stesso fra Giacomo affermava e credeva, come molte e molte volte disse familiarmente a questo testimonio, che ciò che scrisse fra Tommaso, più che opera di ingegno umano era frutto di conoscenza spirituale, per illuminazione dello Spirito Santo». Non mancherà chi definisca esagerati questi elogi, soprattutto se si tiene conto che sono anteriori al 1308, quando

³ *Revue thomiste* 39 (1934) 383, 404. Questa insistenza nell'attributo «communis» offre il testo più antico in favore del titolo «Doctor communis», che è il primo titolo dato all'Angelico. *DTC* 15,629.

mancavano ancora quindici anni alla canonizzazione dell'Angelico e quando la sua dottrina aveva molti avversari; [Pag. 298] ma le affermazioni di Giacomo da Viterbo hanno avuto la loro conferma in quanto hanno detto di quella dottrina molti Papi, in particolare da Leone XIII a Paolo IV. Nel 1348 il priore generale Tommaso da Strasburgo ordinò che in tutti i conventi dell'Ordine si celebrasse la festa di S. Tommaso d'Aquino «che cade il 7 marzo» (AAug. V, 77s); confermata dal capitolo dello stesso anno quella disposizione passò ad essere legge e il nome del Dottore angelico fu il primo tra tutti i santi del medioevo estranei all'Ordine che fu scritto nel calendario liturgico agostiniano.

§ 2. Religiosi nella gerarchia cattolica

Secondo i nostri cronisti, gli agostiniani promossi alla dignità episcopale dal 1256 al 1356 furono più di cento; ma senza scendere da questo numero, si devono da esso escludere almeno quattro nomi. Non consta infatti che fossero agostiniani Gualtiero Poggi, vescovo di Faenza dal 1251 al 1257, né Teobaldo, che governò la sede di Verona dal 1298 al 1331, giacché l'uno e l'altro sono citati nella «Hierarchia» di Eubel come canonici regolari di S. Agostino. Deve inoltre essere corretto quanto si dice del secondo nella moderna «Bibliotheca Sanctorum» 12, 201: «Che Teobaldo è venerato come beato dagli agostiniani, i quali celebrano la sua festa il 27 settembre». Non si celebra tale festa, né alcun cronista dell'Ordine ha mai detto una tal cosa. Ci sono stati invece alcuni cronisti [Pag. 299] che hanno ritenuto per due prelati distinti una sola e identica persona: Bonifacio, vescovo titolare Bosoniense, in Slavonia, «che dal 1289 al 1299 esercitava il suo pontificato nella diocesi di Costanza, Basilea e Trento» (EUBEL I, 141). Deve escludersi anche un tale Stefano Forest, ignoto arcivescovo di Gran nel 1312, perché in questa sede non c'è stato neppure uno col nome di Stefano nella prima parte di quel secolo. Non è improbabile che anche in questo caso i nostri autori abbiano ritenuto per due la stessa persona, perché l'agostiniano Stefano da Isola fu vescovo di Nyitria dal 1350, e arcivescovo di Kalotcha dal 1367 al 1382. Degli oltre cento e più certi, più della metà erano italiani, che furono quasi tutti vescovi residenziali; ma generalmente in diocesi di minore importanza. Occupano il secondo posto - per numero e per attività nota - quelli delle quattro province tedesche, che si stendevano per tutta l'Europa centrale dal Baltico ai Balcani; ma i loro vescovi furono tutti ausiliari, con la sola eccezione di due che citeremo in seguito e quella di un certo Bartolomeo o Tolomeo vescovo titolare di Sardonic in Epiro e vicario del Vescovo di Costanza dal 1277 al 1285, che nei sei anni successivi governò come residenziale la diocesi italiana di Ravello. Seguono per numero i sette che ebbero le province di Francia. Pietro da Bruniquel (diocesi di Montauban) o di Rochemaure (Cahors), fu vescovo di Cittanova, in Istria, dal 1311 al 1328, avendo avuto lì come predecessore dal 1281 al 1310 un confratello italiano di nome fra Agostino Bernardo Gasc, titolare di Kanos, funse da ausiliare a Tolosa dal 1315, sembra per più di venticinque anni. [Pag. 300] Non compì i due anni invece il pontificato di fra Bernardo a Nizza. David de Genes, che era stato superiore della provincia di Francia o parigina, fu da Giovanni XXII preconizzato vescovo titolare di Rose in Dalmazia, ed esercitò da ausiliare a Tournai dal 1327 al 1349⁴. Fu vescovo residenziale di Carinola dal 1347 al 1358 un certo Bernardo Aggeri. Ebbero infine la diocesi di Tolone Ugo le Baule dal 1345 al 1355 e Pierre Geoffroi nel quinquennio successivo. Dello spagnolo Alfonso Vargas, che morì nel 1366,

⁴ U. BERLIERE, *Les évêques auxiliaires de Cambrai et de Tournai*, Brujas 1905; ID., in *Revue benedictine* 28 (1911) 100-102.

mentre era arcivescovo di Siviglia, si fece già menzione nel volume 1/2 di quest'opera; del suo compatriota Bernardo Oliver si dirà qualcosa in seguito in questo capitolo. La provincia d'Inghilterra e d'Irlanda ebbe in questo periodo cinque vescovi: Roberto Wirsop, promosso alla sede di Ardagh nell'aprile del 1323, morì ad Avignone nel maggio del 1324; Benedetto Caister o Icenus fu titolare di Gardici, in Grecia e ausiliare del vescovo di Norwich dal 1330 al 1340; Goffredo Grandfield esercitò lo stesso ufficio dal 1347 al 1349 nella diocesi di Lincoln; dal 1344 al 1351 fra Ugo, arcivescovo titolare di Damasco, fu similmente ausiliare nella sede di York e nel 1350 Roberto Worsop iniziò la sua carriera episcopale come ausiliare a York, per terminarla con lo stesso titolo a Worcester verso il 1374. Cf. ROTH, I, 479-484. [Pag. 301] Non è possibile ricordare qui tutti i nostri vescovi italiani del primo secolo, non solo perché furono molti, ma anche perché della maggior parte di essi si conoscono appena la data della loro promozione e l'anno della loro morte. Inoltre, poiché il pontificato di alcuni di essi fu molto breve: quello di Alessandro da Sant'Elpidio ad Amalfi non giunse ad otto mesi; ben noti scrittori Bartolomeo da Urbino e Dionisio da Borgo S. Sepolcro non vissero tre anni nelle loro rispettive diocesi di Urbino e di Monopoli; e quasi lo stesso si deve dire di Guglielmo Arcambaldi nelle diocesi di Aleria e Segni, di Francesco Crispi in quella di Siponto, di Ambrogio e Bernardo Martellini in quella di Cesena, di Giacomo da Perugia in quella di Terracina, di Andrea da Pisa in quella di Rimini, di un altro fra Andrea in quella di Andria e di alcuni altri ancora. Il nostro episcopologio purtroppo non comincia bene con un certo fra Orlando, promosso nel 1261 alla diocesi di Narni, perché nel settembre del 1278 il papa Nicolò III ordinava ad una persona di sua confidenza, che andasse a Narni «e si informasse dei fatti e dei crimini di cui è diffamato il suo vescovo» (EUBEL 1,357). Non si sa nulla del risultato dell'inchiesta; ma senza escludere che avesse dato qualche motivo alle accuse, si può sospettare che esse fossero calunniose. Prima di tutto perché nel 1304, un anno dopo la morte di Orlando, il papa Benedetto XI - che era stato maestro generale dei domenicani dal 1296 - preconizzò vescovo di Narni un altro agostiniano chiamato fra Pietro; e in secondo luogo perché anche questo ebbe accusatori che lo obbligarono a ricorrere alla corte pontificia di Avignone [Pag. 302] per difendersi; nel gennaio del 1310 Clemente V ordinò all'amministratore della diocesi di Narni di inviare cinque fiorini d'oro dei beni della stessa diocesi al suo vescovo, che patrocinava la sua causa in quella corte. Alla diocesi concesse indulgenze nel 1318 e nel 1319; ma non si sa se ritornò nella sua diocesi, il cui possesso conservò - come l'aveva conservato l'Orlando - fino alla morte nel 1323. Dal 1343 al 1367 fu vescovo di Narni Agostino Tinacci, che invece di avversari ebbe ammiratori: lo lodò per le sue doti di predicatore lo stesso contemporaneo Matteo Villani e si servì di lui, per missioni importanti, il cardinale spagnolo Egidio de Alborno, chiamato a ragione «il secondo fondatore degli Stati pontifici». Poco si sa degli altri italiani del secolo XIII: di Imeria Guardalupo, vescovo di Accia in Corsica dal 1267; di Filippo, che ebbe la sede di Senigallia dal 1279 al 1284; di Tommaso, che governò la diocesi di Terni dal 1286 al 1296, e di Guido da Staggia, patriarca di Grado dal 1279 al 1288, definito dall'Ughelli dotto e abile nel governo: «doctrina et in rebus agendis illustris», era infatti, in questo secondo aspetto molto bene esercitato, essendo stato provinciale degli agostiniani tedeschi e superiore dell'Ordine dal 1265 al 1271. Fu pure dotto, ma non si può dire con certezza che fosse versato nel governare, Angelo da Camerino, che era già maestro in teologia quando fu inviato come professore nello «studio» agostiniano della Curia romana nel 1295 (AAug. II, 372). Nel dicembre del 1296 fu da Bonifacio VIII preconizzato vescovo di Cagli (Umbria), e nell'aprile del 1298 lo trasferì alla sede di Fiesole; ma rinunciò a tale sede nel 1301, a causa di una controversia [Pag. 303] tra una comunità di monaci e un suo parroco, probabilmente disgustato per non essere riuscito a riappacificarli. Ma il papa Bonifacio, che stimava senza dubbio fra Angelo, lo fece nello stesso anno amministratore della diocesi di Larino e nel 1303

gli diede il titolo di vescovo di Modon in Grecia. Non terminò qui la sua carriera, giacché nel 1311 Angelo fu patriarca di Grado, dove morì nel 1314. In una sola e importante diocesi, invece, rimase per più di venti anni Egidio Romano, preconizzato da Bonifacio VIII arcivescovo di Bourges il 25 aprile del 1295 e morto ad Avignone il 22 dicembre del 1316. Abbiamo già accennato alla fine del quarto capitolo alla accuse che gli rivolse l'abate cistercense Giacomo da Thérines; dobbiamo adesso citare un altro pettegolezzo contro Egidio, conservatoci da un altro abate cistercense di Boemia, Pietro da Zittau. Questi fa molti elogi dell'agostiniano esaltandolo come teologo e come uomo dotato di virtù e di capacità di governo⁵; ma più innanzi con una certa maliziosità aggiunge: «Questi, secondo quanto si dice, dopo aver sostenuto dalla cattedra di Parigi che Bonifacio VIII non poteva essere vero papa mentre era vivo il suo predecessore Celestino, accettò un arcivescovado come dal vero e legittimo Pontefice, quando Bonifacio glielo ebbe offerto. [Pag. 304] E in questo modo si trae la conclusione, non con il sillogismo, ma con l'episcopato, che Bonifacio è papa: *Igitur sic sequitur conclusio, non syllogismo, sed cum episcopio: Bonifacium esse papam*». Non si può negare che l'autore seppe concludere la sua storiella con un tocco di gentilezza; ma la graziosità della sua battuta non basta per renderla vera. Eletto papa il 24 dicembre del 1294, Bonifacio preconizzò Egidio come arcivescovo solo quattro mesi dopo, dentro i quali l'agostiniano avrebbe potuto trarre l'accennata conclusione. Ma, nominato superiore dell'Ordine nel 1292, Egidio ebbe come successore nella cattedra agostiniana di Parigi Giacomo da Viterbo, il cui ufficio è ben documentato dal 1293. Si può – gratuitamente - supporre che Egidio, in via eccezionale, ritornasse ad insegnare in quella cattedra nei primi tre mesi del 1295; ma è inspiegabile che lo facesse nel senso indicato dal cronista e che il fatto, divulgato fino a Praga, non fosse noto né a Parigi, né a Roma: non a Roma, perché non c'è dubbio che Bonifacio VIII non avrebbe dato una mitra a chi negava la validità della sua elezione; e neppure a Parigi, perché se Egidio avesse sostenuto quel che gli si attribuisce, il re di Francia e i suoi legalisti non avrebbero tralasciato di ricordarlo al Papa, quando gli rimproveravano di affidare a vescovi stranieri diocesi francesi. Il nome di Egidio risuonò di certo in quei rimproveri, dato che è l'unico ad essere citato dal cardinale Matteo di Acquasparta, quando nel 1302 questi contestò le lamentele che giungevano da Parigi (DENIFLE II, 11). Riassumendo, se all'inizio del 1295 il teologo agostiniano avesse fatto quel che racconta l'abate di Zittau, lo scandalo [Pag. 305] sarebbe stato tanto celebre, che i cronisti parigini di quel tempo non avrebbero potuto farlo passare sotto silenzio. Da loro, infatti, sappiamo abbastanza sulla lotta che Egidio sostenne contro l'arcivescovo di Bordeaux, Bertrand de Got, che non voleva riconoscere il titolo primaziale, che per tradizione, in Aquitania corrispondeva alla sede di Bourges. All'inizio del 1305 Egidio scomunicò il renitente; ma nel giugno dello stesso anno Bertrand de Got fu eletto papa col nome di Clemente V e il 27 novembre pubblicò la bolla con la quale esentava la sua antica diocesi dal primato di Bourges. C'è di più: durante il viaggio che nel febbraio del 1306 il nuovo papa fece da Lione a Bordeaux, «passato per Macon, Digione, Bourges e Limoges - dice un cronista francese di quel tempo - tanto lui che i suoi satelliti depredarono le chiese dei religiosi e dei secolari e i monasteri causando loro molti e gravi danni; per cui fra Egidio, arcivescovo di Bourges, giunse a tale povertà a causa di quei saccheggi, che si vide costretto ad assistere alla recita delle ore liturgiche come uno dei suoi semplici canonici, per percepire le distribuzioni quotidiane ed avere il necessario per vivere⁶». E' probabile che quando gli rubarono i beni Egidio non si trovasse a

⁵ «Chronicon Aulae regiae», ed. J. EMLER in *Fontes rerum Bohemicarum* IV, Praga 1884, 244: «Egidius... magister theologiae maximus... inter alias virtutes quas idem Egidius habuit, maxime in ipso iconomia nituit, quia multum legaliter et decenter domum et familiam suam rexit».

⁶ STEPH. BALUZE, *Vitae paparum Avenionensium*, ed. G. MOLLAT, II, Parigi 1928, 36; *DS* 6, 386. Le notizie successive si trovano facilmente negli indici dei registri di Bonifacio VIII e di Clemente V.

Bourges, perché il 27 gennaio del 1306 il papa lo aveva incaricato, insieme con un altro vescovo [Pag. 306] e un abate, di organizzare gli studi ad Orléans. Il 5 agosto dello stesso anno il Pontefice gli concesse di poter nominare uno o più visitatori della sua città e diocesi, facoltà che gli rinnovò nel 1310. Egidio partecipò al Concistoro che Clemente V celebrò nel maggio del 1308 a Poitiers e, come si è detto, prestò valido aiuto al papa nel Concilio di Vienna. Cioè, che nella sua umiliazione del 1305 e nell'offesa del 1306 il nostro arcivescovo si comportò secondo quanto aveva insegnato nella sua opera «De ecclesiastica potestate», 1,3: «che il Papa è quella sublime autorità, alla quale ogni anima deve sottomettersi». Nella stessa opera (2,2) aveva affermato l'obbligo di predicare imposto a tutti i sacerdoti in cura d'anime, specialmente ai vescovi «in modo che con l'esempio della sua vita non meno che con la sua predicazione *proficiat Evangelium*». Sentiva egualmente il dovere di informarsi dello stato della sua diocesi, giacché nel 1296, quando Bonifacio VIII lo chiamò a Roma, ottenne da lui stesso la facoltà «di scegliere uno o più vicari idonei a visitare la sua diocesi, mentre lui rimane in questa sede apostolica». E si sa che nel luglio dello stesso anno nominò tre vicari. Il fatto che ottenesse due volte lo stesso permesso da Clemente V fa supporre che non abbia trascurato di visitare personalmente i suoi fedeli, come si deduce anche dai suoi frequenti viaggi. Consta nello stesso tempo che il 5 marzo del 1306 riunì un sinodo provinciale a Clermont, per ristabilire la disciplina e ravvivare la vita cristiana nel clero e nei fedeli; celebrò altri due sinodi, pure provinciali o con i suoi suffraganei, a Bourges: uno nel 1311, prima di intraprendere il viaggio verso Vienna, per partecipare [Pag. 307] al Concilio ecumenico, e l'altro nel 1315. Di Egidio Romano come vescovo - detto «prelato eminente» da uno storico moderno della sede di Bourges (*DHGE X*, 199) - conviene aggiungere quello che insegnò nel suo giudizio sugli articoli di Pietro Giovanni Olivi intorno alla povertà: «Se un religioso - dice il nostro teologo - è preconizzato vescovo, non è per questo padrone, ma semplice amministratore e dispensatore dei beni e dei proventi del vescovado che arrivano nelle sue mani. Stia attento pertanto a come li amministra e li distribuisce, senza dimenticare il decoro dovuto al suo stato, *affinché non sia vituperato il suo ministero* (2 Cor. 6,3), se non si comporta come prelato... Di conseguenza il religioso fatto vescovo non è meno obbligato ma più obbligato di prima a quanto è richiesto dalla perfezione; perciò l'uso povero e moderato delle cose deve essere più radicato nell'animo del religioso promosso all'episcopato di quanto non lo fosse prima. E in questo senso è vero l'articolo riprovato, se l'espressione *usus pauper* significa non possedere cosa propria⁷». E' da supporre che l'autore mettesse in pratica questa dottrina e in conformità con essa ripartisse quanto amministrò nei suoi ultimi venticinque anni, che non fu poco, come si può vedere nei suoi due testamenti: in quello che fece a Bourges il 29 marzo del 1315 e in quello che dettò nel convento agostiniano di Avignone il 19 dicembre del 1316, tre giorni prima della sua morte⁸. [Pag. 308] Il 3 settembre del 1302 Bonifacio VIII preconizzò fra Giacomo da Viterbo come arcivescovo di Benevento, in premio - si dice - della difesa che l'agostiniano fece pochi mesi prima dell'autorità e del primato del Papa nel suo libro «De regimine christiano». Sembra che il neoletto prendesse subito possesso della sua sede, perché il 2 ottobre dello stesso anno il re Carlo II d'Angiò incaricò un fedele servitore di prendersi cura dei beni che la diocesi di Benevento aveva «a Montesarchio e in altre terre, in attesa del suo nuovo arcivescovo». Il 22 dello stesso mese il re dichiarava esenti «da ogni gabella e pedaggio» il prelato, i suoi familiari e le cose necessarie per il suo mantenimento. Le espressioni, che in questo e in vari rescritti il re usò per manifestare la stima in cui teneva l'arcivescovo, sono

⁷ *Archivum franciscanum historicum* 27 (1934) 441-442; *Scientia sacra* (Festgabe Kard. Schulte), Colonia 1935, 163.

⁸ L. DELISLE, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, II, Parigi 1874, 247; DENIFLE-CHATELAIN, II, 172; *AAug.* XXIII, 232-234.

molto più significative delle formule di cancelleria. Una volta per esempio bastò la testimonianza di Giacomo perché si riconoscesse valido un testamento, nonostante che si fosse istruito un processo di nullità, perché non era stato compilato con i requisiti legali. Consta egualmente che in altra occasione intercedette in favore di un omicida, al quale fu computata con un'altra la pena capitale che gli era stata inflitta. Le prove di venerazione verso il nostro arcivescovo da parte del re Carlo e del suo figlio e successore Roberto aumentarono dopo il 12 dicembre del 1302, quando Bonifacio VIII lo promosse alla sede metropolitana di Napoli. [Pag. 309] Anche in questa sede la sua attività è ben documentata e sia nei registri pontifici che in quelli angioini. Il 16 dicembre - quattro giorni dopo il suo trasferimento - il Papa accolse una supplica dell'arcivescovo, per chiedere in prestito a certi banchieri la somma straordinaria di seimilacinquecento fiorini d'oro per continuare con impegno la costruzione già iniziata della nuova cattedrale. Il suo nome è menzionato anche nei registri del brevissimo pontificato di Benedetto XI, sia nei favori che il Papa concesse al re Carlo e al suo erede, sia quando incaricò l'agostiniano di portare il pallio all'arcivescovo di Arlés, che si trovava a Napoli. La missione, che Clemente V gli affidò nel 1306, di istruire il processo di canonizzazione dell'eremita Pietro del Morrone - il Pontefice che aveva rinunciato alla tiara nel 1294 - obbligò il nostro arcivescovo a lunghi e faticosi viaggi, ad ascoltare le deposizioni di circa trecento testimoni e ad altre molestie inerenti alla missione che gli era stata affidata; ma il suo lavoro gli ha meritato le lodi dei bollandisti e degli altri biografi di S. Celestino V. Quantunque in numero minore, non mancano tuttavia dati per farci pensare che la sua attività pastorale dovette essere esemplare, sia nei tre mesi di governo della Chiesa di Benevento, sia nei cinque anni di attività in quella di Napoli. A parte le lodi che gli vengono tributate dagli storici dell'una e dell'altra sede, basti ricordare le dichiarazioni di due testimoni che lo conobbero e di due sue opere. Nel 1319 Bartolomeo da Capua assicurava che gli elogi più belli di S. Tommaso d'Aquino li aveva uditi dalla «buona memoria» [Pag. 310] dell'arcivescovo Giacomo da Viterbo, uomo «di santa memoria» è detto da un altro testimone del processo dell'Angelico, chiamato Pietro Grasso: sono due personaggi della corte di Napoli, che conservavano ancora un grato ricordo del loro arcivescovo, morto dodici anni prima. In vari passi del suo libro «De regimine christiano», specialmente nella parte seconda, capitolo 4, Giacomo aveva spiegato la dottrina relativa all'ufficio e ai doveri del vescovo, insistendo sull'obbligo di pascere come pastore «Christi oves, verbo, exemplo et temporali subsidio», con la predicazione, con l'esempio e con l'elemosina. Con gli stessi termini ricordava questo dovere in alcuni dei 225 sermoni, che tuttora si conservano, del suo breve pontificato. Spiegando, per esempio, in uno di essi le parole del giovane Tobia a suo padre (Tob. 12, 3 della Volgata), che «erano stati colmati di ogni bene» dall'angelo Raffaele, il nostro arcivescovo continuava: «Tale deve essere il prelado, in modo che il suo popolo possa dire: *Vere omnibus bonis per eum repleti sumus*. Deve infatti arricchire il suo popolo con la parola, con l'esempio, con i Sacramenti, il patrocinio e, in quanto è possibile, con l'aiuto temporale e con ogni genere di benefici⁹». Non è temerario quindi pensare che così si comportava lui, teologo insigne, uomo di profonda religiosità e amministratore dei beni di una importante archidiocesi. [Pag. 311] Dal 1312 al 1328 fu vescovo de L'Aquila fra Filippo da Lucca, dotto prelado, secondo l'Ughelli I, 388: «*Scientia clarus* e che costruì dalle fondamenta la cattedrale della sua sede con grande sontuosità, a gloria di Dio e perpetuando il suo nome». Nello stesso 1328, che fu l'anno della sua morte nel convento di Lucca, fra Giovanni Pagnotta di Santa Vittoria rinunciò alla mitra di Senigallia (AAug.

⁹ Bibl. Vaticana, ms D 213 del Cap. sancti Petri, 29-30v. *De regimine christiano*, II, 4: «Et ideo ad sacerdotem pertinet docere scientiam salutis, per quam et Dei mysteria et suae voluntatis beneplacita nobis innotescunt». Ed. ARQUILLIÈRE p. 188.

XIX, 144); ma nel novembre del 1330 accettò quella di Anagni. Aveva fatto i suoi studi a Parigi conseguendo il magistero verso il 1317; rimase per diversi anni ad Avignone, dove intervenne nelle controversie sulla povertà e nella critica agli errori di Ockham, che dovettero guadagnargli la stima del papa Giovanni XXII e la promozione all'episcopato. E' probabile che si sia interessato per ottenere una bolla del 18 aprile del 1331, con la quale lo stesso Pontefice concedeva agli agostiniani il permesso di costruire un convento ad Anagni «se la città può dare un congruo sostentamento a 12 religiosi». Il 6 marzo del 1335 Benedetto XII designò il nostro vescovo, come suo vicario - «in spiritualibus» - a Roma, nei suoi sobborghi e nel distretto. E' da pensare che il Papa, antico abate cistercense, rigido riformatore, conoscesse l'agostiniano, giacché anche lui aveva conseguito il magistero a Parigi, aveva preso parte all'esame degli articoli dell'Olivi e degli errori di Ockham. Non potendo qui compendiare le molte bolle che il Pontefice - chiamato «il monaco bianco» - indirizzò al suo vicario nei sei anni successivi, conviene indicare il contenuto di alcune. Dalla prima consta che il Pagnotta presiedette la commissione incaricata a restaurare la basilica di S. Pietro dal 1335 al 1341; con l'altra bolla del 1336 il Papa [Pag. 312] gli chiese un elenco dei benefici vacanti a Roma e ad Anagni, e i nomi degli ecclesiastici, ai quali potevano essere affidati; nel 1337 gli ordinò che facesse la visita canonica delle chiese e dei monasteri di Roma, reprimendo con decisione e con severità gli abusi che avrebbe trovato; nel 1339 gli inviò due volte una notevole somma di denaro, perché il vicario comprasse grano e lo distribuisse gratis ai poveri della Città eterna; lo esortò infine a fare il possibile per riappacificare le due celebri famiglie rivali dei Colonna e degli Orsini, che avevano reso più difficile la missione del nostro vescovo a Roma negli anni precedenti. Il 26 febbraio del 1341 fece testamento, trovandosi - come si dice all'inizio dello stesso - «sano di mente e debilitato nel corpo». Scelse la sua sepoltura nella chiesa romana di S. Agostino; lasciò legati al nativo convento di Santa Vittoria e a quelli di Tolentino e di Pavia; non fu parsimonioso con la sua diocesi di Anagni, giacché lasciò alla cattedrale il suo «pastorale d'argento», cento fiorini d'oro che dovevano essere distribuiti tra le altre chiese della diocesi, un'altra somma uguale per la costruzione del tempio dei santi Filippo e Giacomo ad Aspiro e cinque fiorini d'oro per i poveri di Anagni. Si mostrò infine generoso con i suoi collaboratori a Roma, con altre persone verso le quali si sentì obbligato e con i poveri della città, senza escludere i giudei. Il suo immediato successore nel vicariato fu nominato il 15 aprile del 1341 «per la morte della buona memoria di Giovanni vescovo di Anagni», come si legge nella bolla diretta al successore, e quindi l'agostiniano dovette morire verso la metà di marzo dello stesso anno. Si può supporre che compisse [Pag. 313] responsabilmente i propri doveri, giacché non ci sono indizi che avesse frustrato le speranze di un Papa esigente, di cui fu vicario durante sei difficili anni nella Città eterna¹⁰. Poiché non sono stati fatti degli studi particolari, niente di certo possiamo dire sull'attività degli altri prelati italiani di questo tempo: di Vitale Gracchi, vescovo di Ajaccio in Corsica dal 1322 al 1342; di Natimbene o Benenato, che governò la diocesi di Avellino dal 1326 al 1334 e per altri 10 anni quella di Trivento; di Francesco Onii da Gubbio, che ebbe la cura della diocesi di Civita Castellana dal 1331 al 1348 e di Bartolomeo Bardi, vescovo di Spoleto dal 1320 al 1346. Di costui dice il Cappelletti IV, 363, che fu anche, durante il suo pontificato, «governatore di Terni e che si rese celebre per le molte opere di utilità pubblica che fece costruire in questa città. Sotto il suo pontificato a Spoleto e con la sua approvazione, le agostiniane di S. Maria del Paradiso, vicino a Spello, si trasferirono nel monastero delle benedettine di S. Chiara della stessa città». Alla fine di questo capitolo incontreremo di nuovo il vescovo Bardi, perché nel 1329 concesse indulgenze alla confraternita dei disciplinati di Cascia,

¹⁰ I. ARAMBURU, *AAug XIX*, 141-168; A. MERCANTI, *Nell'Urbe dalla fine di settembre 1337 al 21 gennaio 1333*, Roma 1945, passim.

che hanno dato motivo a uno studioso moderno di illustrarne la storia. Il 17 luglio del 1342 Clemente VI promosse il nostro priore generale Guglielmo da Cremona alla sede di Novara, [Pag. 314] dove morì il 29 gennaio del 1355. I suoi furono quindi dodici anni e mezzo di attività pastorale, della quale abbiamo sufficienti notizie sicure dalle sue citate “Consignationes beneficiorum”, dai documenti di archivio utilizzati da Bescapé nel suo episcopologio di Novara e dalla cura che fra Giordano di Sassonia mise nell’informarci della vita privata del suo antico superiore, in particolare durante il suo episcopato. Dall’opera latina del Bescapé, che fu anche lui vescovo di Novara dal 1593 al 1615, cercando di seguire l’esempio del suo amico S. Carlo Borromeo a Milano, traduciamo: «Questo vescovo – dice il Bescapé del nostro Guglielmo - fu degno di lode, non solo per la bontà di vita e di costumi e per la sua liberalità nel costruire o restaurare edifici della sua diocesi, ma anche per la sua diligenza e vigilanza pastorale. Nel 1347 ordinò che tutti i chierici presentassero al tribunale del vescovo un elenco dei beni dei loro benefici, per la enumerazione dei quali fu fatto un libro in pergamena, che ancora si conserva nell’archivio della cattedrale... E tra tutte le scritture antiche che si sono perdute, restano ancora frammenti delle molte cose portate a compimento da questo egregio vescovo: fece decreti e statuti generali, probabilmente all’inizio del suo episcopato, per emendare i costumi depravati degli ecclesiastici, per ristabilire il culto divino, per curare l’esecuzione dei pii legati e delle ultime volontà e per consolidare la immunità ecclesiastica: cose delle quali troviamo appena qualche esempio altrove. Molto si adoperò in particolare per gli statuti e le norme della chiesa e del capitolo di S. Giulio all’Isola come della chiesa e del capitolo di Omegna... [Pag. 315] Omettiamo altre memoria delle visite e dell’amministrazione pastorale di questo prelado, che si trovano ancora negli archivi ecclesiastici, fino al 1355». Un pontificato insomma quale ci si poteva aspettare da un religioso dotto, con vivo senso di responsabilità e con lunga esperienza di governo in sedici anni di generalato. Giordano di Sassonia aggiunge che Guglielmo imitò bene l’esempio di S. Agostino nel vivere con il suo clero e con i suoi monaci. «E per questo – dice il cronista - non volendo trascurare la vita comune con i suoi religiosi, quando per divina provvidenza e per disposizione del papa Clemente VI gli fu affidato l’episcopato di Novara, aveva sempre con sé diversi religiosi, provvedendoli abbondantemente di vitto e vestito. E come era solito fare quando era nell’Ordine, recitava con loro nella cappella episcopale l’Ufficio divino, diurno e notturno, alzandosi tutte le notti per il mattutino, che recitava devotamente e cantilenando - *Devote cum nota persolvebat*. E benché risplendesse in lui la dignità pontificale, non si mostrava per questo meno umile né meno affettuoso di prima con i religiosi dell’Ordine. Oltre ai suddetti commensali quotidiani, voleva alla sua mensa tutti i forestieri; e aveva ordinato al priore del convento di Novara di non permettere ad alcun religioso ospite di mangiare in convento, ma che glieli mandasse tutti nella sua casa. E faceva molte pie elargizioni agli studenti e ad altri religiosi in necessità. Aiutò molto anche con notevoli sussidi il Convento di Pavia e quando non poté partecipare ai nostri capitoli generali, fece sentire con larga mano la sua presenza: mostrando con queste [Pag. 316] e molte altre opere pie la sincerità di affetto che aveva sempre avuto verso la sua santa madre la Religione, della cui comunione non volle essere privato nemmeno mentre era vescovo» (Cfr. I, 13) Il 18 luglio del 1342 - un giorno dopo del precedente - Clemente VI preconizzò come vescovo di Savona fra Gerardo da Bergamo, che nella «Hierarchia» di Eubel è citato con il cognome De Vasconibus e nel moderno episcopologio di quella sede con quello di Guasconi. Aveva fatto gli studi a Parigi, dove conseguì il magistero dopo il 1327 (DENIFLE II, n. 960 e 981). Godette la stima del generale Guglielmo da Cremona, che in quell’anno lo incaricò della fondazione del convento di Pavia, in conformità con la bolla di Giovanni XXII «Veneranda sanctorum patrum» e d’accordo con i canonici regolari, che già avevano un monastero unito al sepolcro di S. Agostino; partecipò ai capitoli generali del 1329, 1335

e 1338 nei quali fu rieletto Guglielmo, con il quale continuò ad essere legato da profonda amicizia durante il suo episcopato. Nel suo schema di testamento, che ancora si conserva nell'archivio capitolare di Savona, Gerardo dichiara di aver ricevuto dei libri da Guglielmo, quando questi era suo superiore, e poi anche degli ornamenti sacri. Dovette imitare l'amico anche nella sua attività pastorale, che durò anch'essa dodici anni e mezzo; ma non abbiamo altrettanti documenti. Senza dubbio consta che celebrò un sinodo nel 1343; nello stesso anno manifestò il suo amore all'Ordine, concedendo agli agostiniani la chiesa di S. Stefano, situata fuori le mura di Savona; nel 1351 pubblicò nella sua diocesi le costituzioni di riforma promulgate poco prima dal Cardinale legato in Lombardia, Guido de Boulogne, [Pag. 317] e sembra che nel 1354 convocasse per suo conto un altro sinodo a Savona. Il più recente storico di questa chiesa aggiunge che «la carità eroica del nostro vescovo si manifestò in modo speciale durante l'orribile pestilenza che nel 1348 desolò la città... Distribuì tutto il suo in elemosina e morì povero e pianto da tutti nel 1355» (BAZZANO 17). Quantunque non sia stata promossa la sua causa di beatificazione, sembra tuttavia che gli si tributasse il culto, almeno in Liguria, perché nell'antico dormitorio del convento agostiniano di Genova si vedeva un busto, sopra la porta dell'ultima cella, con su scritto: «Beatus Gherardus / Savonae episcopus / Deo et clero carissimus». Egidio Boni da Cortona doveva essere già una persona importante nel 1330, giacché il suo nome è l'unico citato in una bolla di tale anno, con la quale Giovanni XXII dava al superiore della provincia agostiniana di Siena il permesso di costruire un convento, che fu quello di Castiglione Fiorentino¹¹. Nel 1339 Egidio era lettore nello «studio» di Pavia e il 7 gennaio del 1348 fu da Clemente VI preconizzato vescovo di Vicenza. Personalmente si dedicò al governo della diocesi fino al 1353; ma negli otto anni seguenti dovette farlo per mezzo di vicari, perché occupato in continue legazioni. Fu designato ambasciatore di Carlo IV presso la repubblica di Pisa e accompagnò lo stesso imperatore - nel suo viaggio in Italia - [Pag. 318] dall'ottobre del 1354 al maggio del 1355. Incaricato da Innocenzo VI con una bolla del 4 settembre del 1356, il nostro vescovo fu alla corte di Luigi I di Ungheria a difendere i diritti e i beni della sua chiesa. Nel 1360 lo stesso Papa lo nominò nunzio presso Carlo IV, il Re di Ungheria e Rodolfo duca d'Austria, perché lo aiutassero contro il signore di Milano, Bernabò Visconti, che minacciava di impossessarsi di Bologna: l'11 luglio il Nunzio si trovava a Vienna, il 14 nel monastero benedettino di Reigern in Moravia, il 17 agosto l'imperatore gli assegnò a Norimberga una pensione di 500 fiorini d'oro e nell'ottobre negoziava a Costanza con il duca Rodolfo. A maggio e nella prima metà di giugno del 1361 Innocenzo VI gli inviò nuove lettere, perché - fungendo di nuovo da Nunzio apostolico - ottenesse l'appoggio di Carlo IV e di Luigi di Ungheria per risolvere in buon accordo - «via arbitrari» - la questione di Bologna con il Visconti; perché lo stesso Imperatore e il duca d'Austria firmassero una pace duratura o, almeno, una tregua, e, se necessario, per procedere con censure contro coloro che non sovvenzionassero le spese del Legato, quando avrebbero dovuto farlo. Ma nella lettera del 27 giugno il Papa comunicò all'Imperatore e al duca d'Austria la morte del Nunzio senza indicare dove né il giorno in cui avesse terminato di vivere. Dall'inizio del suo pontificato aveva avuto con sé diversi agostiniani, uno dei quali, chiamato Giovanni da Persico, era suo vicario generale nel 1349. Senza citare nomi, nell'agosto del 1358 il priore generale Gregorio da Rimini assicurava che aveva consentito «con il signor vescovo di Vicenza di poter tenere a suo servizio [Pag. 319] quattro nostri religiosi». Oltre che di loro, per il governo della diocesi si servì di alcuni sacerdoti secolari, che avranno supplito Egidio nelle sue frequenti e lunghe assenze. Egli - dice uno specialista nella storia di quella chiesa - «fu indubbiamente una delle figure più notevoli

¹¹ «...ita tamen quod in eo duodecim fratres dicti ordinis honeste et congrue perpetuo valeant sustentari»: TORELLI VI, 844.

tra i vescovi vicentini del trecento» (MANTESE 166). Nella menzionata lettera del 27 giugno del 1361 l'austero e pio Innocenzo VI assicurava Carlo IV e il duca d'Austria, che il suo defunto Nunzio «era in verità uomo di provata virtù, tanto per la sua vita e per i suoi costumi, quanto per le sue doti di governo... Egli, dopo aver fatto - con sollecitudine e fedeltà - alcune giornate di lavoro presso la Serenità Vostra, quando piacque al Signore portò a termine la sua ultima giornata lavorativa... cosa che riempie di tanta amarezza il nostro animo, quanto maggiore era l'amore che per i suoi meriti - *suis exigentibus meritis* - portavamo a tale vescovo mentre era in vita¹²». Il Pontefice aggiungeva che aveva scelto come latori della sua lettera fra Agostino da Breisach e un proprio familiare, che raccomandava ai destinatari della sua missiva. Tale Agostino Münzmeister da Breisach, membro della provincia agostiniana Reno-Sveva, era sin dal 1354 procuratore generale dell'Ordine presso la Curia di Avignone; [Pag. 320] aveva ricevuto aiuto dalla Camera apostolica per la celebrazione dei capitoli generali del 1354 e del 1357; compì missioni che Innocenzo VI gli affidò nel 1361; portò a termine nel 1364 un'altra difficile missione per volontà di Urbano V e nell'aprile del 1372 fu preconizzato vescovo da Gregorio XI per la sede austriaca di Seckau, dove morì nel marzo del 1380. Le lodi che gli tributano Herrera e Keller per «la sua dottrina e per l'integrità dei costumi» possono considerarsi meritate, date le prove di fiducia che gli diedero i tre citati Pontefici, nella cui corte doveva essere ben noto. Quantunque come prelato sia posteriore a questo periodo, abbiamo giudicato opportuno ricordarlo qui, perché non diremo nulla della sua promozione nel luogo dovuto e perché fu uno dei pochi vescovi residenziali che ebbero le province agostiniane tedesche nel medioevo. Apparteneva come lui alla provincia reno-sveva lo svizzero Ulrico Schulteiss da Lenzburg, da Giovanni XXII promosso nel 1331 alla sede di Chur, che governò fino al 1355. Al Papa era giunta notizia che Ulrico, mentre era priore di Magonza, aveva ottenuto che in città non si leggesse l'appello, presentato nel 1325 da Ludovico il Bavaro contro il processo, che gli si era fatto nella corte pontificia; Giovanni XXII nei sei anni successivi si servì varie volte dell'agostiniano per mantenere la corrispondenza con l'arcivescovo di Magonza, con altri prelati tedeschi e con le città fedeli alla sua obbedienza e conobbe anche il pericolo di morte in cui si trovò il nostro religioso per difendere la sua causa. Consta infatti da una lettera che il Pontefice inviò l'11 febbraio del 1328 [Pag. 321] alle autorità e al popolo di Magonza, che mentre Ulrico spiegava in cattedrale il menzionato processo contro Ludovico il Bavaro, alcuni degli uditori cominciarono a gridare: «Che aspettiamo? Prendiamo questo miserabile frate e buttiamolo nel Reno». Ma egli poté nascondersi tra persone amiche e subito scappare travestito, come si dice nella stessa lettera: «*vestibus virgatis*». Malgrado che si ripetessero le occasioni di paura e di pericolo, Ulrico continuò a dimostrare coraggio e abilità nella difesa del Papa, come si deduce da altre tre commissioni, che questi gli affidò negli anni 1330-1331, prima di ricompensarlo con la mitra. La sua attività pastorale fu interrotta due volte, con vari mesi di duro carcere durante la guerra del margravio Ludovico di Magdeburgo contro la corona d'Austria, per la quale simpatizzava il nostro vescovo; ma dimostrò di nuovo la sua fermezza, e nel 1349 dall'imperatore Carlo IV ottenne vari privilegi ed «espletò - dice Mayer - una grande e benefica attività come mediatore di pace. Morendo, ormai anziano, la diocesi di Chur perdette un insigne pastore - *einen ausgezeichneten Oberhirten* - che, dopo la sua morte, piansero persino quelli che lo avevano perseguitato in vita. La sua purezza di costumi, la sua lealtà, la sua costanza e la sua rettitudine di intenzione in tutte le sue

¹² *Gregorii de Arimino Registrum*, ed. A. DE MEIJER, Roma 1976, p. 379; La lettera del Papa in E. MARTENE - U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, II, Parigi 1717, 1012-1014; altre fonti in *DBI* 12, 74.

imprese furono unanimemente riconosciute¹³». [Pag. 322] Tra i vescovi ausiliari di Germania c'è in primo luogo Incelerio Proditz. Nulla di certo si sa della sua patria, se fu la Germania, la Boemia o l'Ungheria, secondo i diversi autori, e nulla si sa nemmeno della sua vita prima del 1270. Potrebbe sembrare leggendario quel che dicono di lui Crusenio-Lanteri, p. 317, cioè, che fu successivamente vescovo ausiliare in «sei» diocesi tedesche, «prelato insigne per pietà e dottrina, pratico nel governo e molto affezionato al nostro Ordine». Ma si può accettare che avesse realmente tali doti e virtù perché è ben documentata la cosa più inverosimile: la sua lunga carriera di vescovo ausiliare in sette - non in sei - diocesi diverse. Consta, infatti, da fonti citate dal padre Kunzelmann, che nel 1273 era vescovo titolare di Budua in Dalmazia e ausiliare del vescovo di Costanza; nel luglio del 1276 consacrò la chiesa agostiniana di Tubinga e nell'agosto del 1277 benedisse la prima pietra di quella di Strasburgo, con il permesso del prelato diocesano, che nel settembre del 1283 aveva l'agostiniano come ausiliare. Con questo ufficio si sa che fu a Würzburg durante i quattro ultimi mesi del 1277, alla fine del 1283 e - dopo lunga assenza - nel 1298; dopo il 1284 fu ausiliare nella lontana diocesi di Kammin, in Pomerania; nel 1290 in quella di Bamberg, nel 1293 e 94 in quella di Halberstadt e durante i tre anni successivi [Pag. 323] in quella di Magonza. Essendo del 1299 l'ultimo documento firmato da Incelerio a noi noto, si fissava la sua morte in tale anno; ma uno studioso dei nostri giorni, che crede di avere identificato la sua lapide sepolcrale, dice che morì nel 1319 nel convento francescano di Bamberg e che fu sepolto nella loro chiesa. Fu probabilmente l'agostiniano che più viaggiò per la Germania nell'ultima terza parte del secolo XIII; ma non si può sospettare che fosse uno spirito inquieto, giacché ci sono indicazioni che i vescovi titolari delle summenzionate diocesi desiderassero tenerlo con sé. E lo storico moderno della diocesi di Würzburg - citato anche dal Kunzelmann - assicura che Incelerio «fu uno dei più zelanti vescovi ausiliari» di quella chiesa. Si può quindi ammettere che fosse uomo dotto e abile nel governo. Il suo amore all'Ordine è provato dalle elemosine e dalle lettere di indulgenze con cui aiutò molti dei suoi conventi, da Colonia fino a Praga e da Erfurt, Münnerstadt, Würzburg, Norimberga e Tubinga fino a Strasburgo¹⁴. Poco si sa invece di Giacomo da Praga, che dovette essere ausiliare in questa città dal 1274, anno in cui Eubel lo presenta come vescovo titolare di Maina, in Grecia. In questa nazione si trovavano anche le sedi puramente titolari - o «in partibus infidelium» - di altri due tedeschi: Giovanni Recz da Bochum, titolare di Coronna - ora Granita - era priore del convento di Magdeburgo nel 1311, quando [Pag. 324] l'arcivescovo Burcardo lo scelse come ausiliare della stessa diocesi, e dall'agostiniano fu aiutato fino alla sua morte nel 1338; fu per più di venticinque anni il primo prelato ausiliare di quella chiesa. Giovanni Messerer, che fu ausiliare dell'arcivescovo di Magonza dal 1312 al 1317, ebbe il titolo di vescovo di Lavata. Si conservano ancora le lettere d'indulgenza che concesse a varie chiese, tra le quali figurano le agostiniane di Erfurt e di Münnerstadt. Il cronista Hönn aggiunge che Messerer dimostrò anche il suo amore per l'Ordine nella fondazione dei conventi alsaziani di Hagenau e Meissenburg. Quantunque non si possa escludere con certezza che fossero italiani, è più probabile - avuto riguardo alla storia politica - che appartenessero alla provincia di Ungheria i tre vescovi, che furono residenziali nella penisola balcanica. Uno, chiamato Paolo, governò la diocesi di Belgrado dal 1330 al 1346, essendo così uno dei primi vescovi latini che poté risiedere nella capitale della Serbia dopo lo scisma. Il secondo, di nome Giovanni, fu vescovo di Zengg, in Croazia, dal 1333 al 1348 e dopo per un anno a Spalato. Al titolare di questa sede, primaziale della regione, e al capitolo di Zengg il papa Benedetto XII aveva diretto nel 1377 una

¹³ G. J. MAYER, *Geschichte des Bistums Chur*, I, Stans 1907, 362. L'autore dice che il cognome di Ulrico era Ribì; adduce testi antichi in sua lode: «Strenue se tenens... Cuius fidelitatem et animi constantiam adhuc illi deflent et deplorant, qui illi viventi detrahebant». KUNZELMANN II, 170-172; A. BRUCKNER, *Helvetia sacra*, I, Berna 1972, 483.

¹⁴ KUNZEIMANN I, 44-49; H. HOFFMANN in *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 26 (1964) 56-69.

severa lettera, ordinando loro di riconoscere per vescovo l'agostiniano e non l'intruso che pretendeva di mettersi al suo posto, probabilmente perché lo consideravano straniero. Niente di particolare dicono i nostri autori di Tommaso Benedicti, che figura anche nella «Hierarchia» di Eubel come vescovo di Sirmio dal 1349 al 1364. Come il suo compatriota e contemporaneo Alfonso Vargas, [Pag. 325] che in tredici anni ebbe tre diverse sedi (Badajoz 1353, Osma 1354 e Siviglia 1361-1366), anche Bernardo Oliver in poco più di dieci anni governò altre tre diocesi. Noto dal 1333 nella corte pontificia di Avignone, per aver preso parte all'esame degli articoli di Giovanni XXII sulla visione beatifica (DENIFLE II, n. 975), il 1° ottobre del 1337 fu preconizzato vescovo di Huesca da Benedetto XII, che essendo monaco cistercense, era intervenuto anche lui, e con grande competenza, nella censura di quegli articoli. Già nel 1337 Oliver fece promulgare per mezzo del suo vicario uno statuto «De divisione praebendarum», che ripartiva tra i venti canonici le rendite della sua chiesa; nel settembre del 1340 visitò la diocesi di Jaca, unita allora a quella di Huesca, e nello stesso anno celebrò un sinodo in questa città; nel 1342 partecipò al concilio provinciale di Saragozza, dove reclamò il ritorno dell'arcidiaconato della valle di Onsalla, ritenuto dalla chiesa di Pamplona, alla sede di Jaca. Lasciate da parte le commissioni che gli affidarono il re aragonese Pietro IV e il papa Clemente VI, questi il 12 gennaio del 1345 lo trasferì alla diocesi di Barcellona. Anche in questa città il suo pontificato fu breve «perché a metà dell'anno successivo 1346 - dice il Villanueva - fu trasferito alla sede di Tortosa; ma in questo poco tempo fece due cose assai degne di nota: prima, cominciò la costruzione della chiesa attuale, ponendo lui stesso la prima pietra; seconda, fece un sinodo con il suo capitolo nel quale, tra le altre cose, ordinò che nessuno ardisse di celebrare la prima Messa senza essere prima esaminato [pag. 326] e approvato dal vescovo¹⁵». Sembra egualmente certo che il suo trasferimento alla diocesi di Tortosa, allora più ricca di quella di Barcellona, si dovette al capitolo di quella diocesi, alle cui suppliche accondiscese Clemente VI il 26 giugno del 1346. «Preso possesso della nuova sede il 12 agosto - dice Cantera - Oliver cominciò subito ad impegnarsi nella sua abituale attività, sia edilizia che sinodale o legislativa. Il 21 maggio del 1347 benediceva la prima pietra di una nuova cattedrale e poco dopo fece con il suo clero varie costituzioni», che son giunte sino a noi. All'inizio del 1348 fu nominato ambasciatore del principato di Catalogna presso il re Pietro IV; ma al ritorno da questa missione «di cui ignoriamo le finalità - conclude Cantera - il 14 luglio di quell'anno fatidico della pesta nera, l'eminente prelado moriva nella capitale della sua diocesi, nella cui cattedrale si è conservata la sua sepoltura». Consta che Oliver si distinguesse anche come predicatore, giacché fu scelto più di una volta per disimpegnare tale ufficio alla corte papale di Avignone (AAug. XXI, 291); si può pertanto supporre che per la sua dottrina, il suo zelo e la sua attività, lasciasse un buon ricordo tra i fedeli, cui dedicò le sue cure pastorali e un buon esempio per i successori, che ebbe nelle chiese che governò. [Pag. 327] Si può pensare la stessa cosa degli altri vescovi ricordati nelle pagine precedenti, compresi alcuni di quelli che per varie ragioni abbiamo ommesso. Primo, perché quasi tutti avevano compiuto gli studi teologici fino al conseguimento del magistero, che suppone una buona preparazione dottrinale, tanto necessaria alla loro dignità e al loro ufficio quanto meno comune era nell'alto clero del loro tempo. Secondo perché ordinariamente questi vescovi-religiosi cercavano di tenere con sé altri confratelli, che li aiutassero nel loro ministero, e di mantenere in parte il loro antico tenore di vita conventuale. E terzo, perché insieme con queste doti di dottrina e di vita religiosa, non dovettero essere pochi coloro che mostrarono di possedere anche le altre due qualità, che Egidio Romano e Giacomo da Viterbo consideravano necessarie in un vescovo: vivere con parsimonia e mostrarsi caritatevole.

¹⁵ I moderni LAMBERT E CANTERA BURGOS, già citati nella bibliografia, compendiano le notizie che J. VILLANUEVA pubblicò in diversi volumi del suo *Viage literario a las iglesias de España*.

§ 3. Predicatori

[Pag. 327] Fino all'ultimo decennio del secolo XIII non si conservano sermoni, né si conoscono predicatori agostiniani, ma senza dubbio molti religiosi delle congregazioni unite all'Ordine nel 1256 già si dedicavano alla cura delle anime e alla predicazione. Nel luglio del 1255 il papa Alessandro IV ordinava ai visitatori dei conventi agostiniani che con sollecitudine si dedicassero al loro ufficio «insistendo nella Predicazione, nell'esortazione, nell'ammonimento e nella riforma, affinché rendano frutto duraturo: *ut [Pag. 328] fructum referant qui non perit*¹⁶». Verso il 1260 S. Nicola da Tolentino entrò nell'Ordine, mosso - dice il suo primo biografo - da un sermone che ascoltò dal priore del convento del suo paese natale, S. Angelo in Pontano. Dal priore generale Francesco da Reggio Emilia, chiamato dal suo contemporaneo Enrico da Friemar «uomo di ammirabile eloquenza» si dice che nel 1277 predicò ai cardinali durante il conclave che elesse papa Nicolò III. Non è senza fondamento pensare che già in tale anno si osservassero, almeno in parte, le norme che con le Costituzioni del 1290 ottennero forza di legge, nelle quali sul nostro argomento si dispose quanto segue: «Non si permetta di predicare la parola di Dio se non a religiosi retti e sufficientemente preparati. Il superiore della provincia e i definitori del capitolo provinciale diano mandato a due lettori di esaminare coloro che si devono dedicare alla predicazione, e affidino quest'ufficio di annunciare la parola di Dio a coloro che si mostrino idonei all'esame, escludendo tutti gli altri. E se alcuno ardisse predicare senza questo permesso, ogni volta che lo facesse dovrà digiunare a pane ed acqua per tre giorni alla settimana senza alcuna remissione, stando seduto a terra in mezzo al refettorio: *super nudam terram sedens, in pane et aqua, sine ulla misericordia, secunda et quarta et sexta feria reficiatur*» (Const. Rat. 36). In questo primo secolo fu mantenuto in vigore il castigo contro i trasgressori della legge; [Pag. 329] ma frequentemente furono dispensati dall'esame coloro che dimostravano altrimenti di possedere i due requisiti della dottrina e della buona condotta. Possiamo infatti accettare per certo che era uso comune nelle altre province quel che si faceva in quella di Roma nel 1328, quando i suoi capitolari determinarono di dare l'ufficio di predicatori «a quelli che erano stati approvati nell'esame, a quelli che già usavano predicare e a tutti i lettori; affidiamo inoltre al padre provinciale l'incarico di poter dare la stessa facoltà ad altri, secondo i loro meriti» (AAug. IV, 39). Ma si può pensare con certezza che i priori generali con circolari e visite mantennero su questo argomento l'osservanza delle Costituzioni, giacché non si conoscono predicatori agostiniani del primo secolo che dessero scandalo, né che fossero dai vescovi o dagli inquisitori privati dell'ufficio; molti di loro invece sono noti per avere impugnato nei loro sermoni gli errori e le aberrazioni pseudomistiche dei fraticelli, dei beghini e dei «fratelli del libero spirito» della prima parte del secolo XIV. In quanto al numero dei religiosi, che si dedicarono a questo ministero, non sono molti coloro che sono indicati con tale ufficio negli atti capitolari di quel tempo. Due privilegi che il papa Nicolò IV concesse al priore generale Clemente da Osimo permettono di pensare qualcosa di più: con il primo, del 1290, il papa autorizzò il generale agostiniano a scegliere «venti religiosi maturi, discreti e idonei all'ufficio» per predicare in Italia la crociata contro i Saraceni, impresa molto sostenuta dal Pontefice, ma che non fu realizzata. Dello stesso tenore era il secondo Privilegio, del 1291, con cui gli affidò l'incarico, [Pag. 330] sempre d'accordo con i suoi consiglieri, di nominare altri trenta predicatori della crociata in tutto l'Ordine (AAug. II, 324). Quantunque non si chiamasse crociata, fu però simile la missione che svolsero altri

¹⁶ Bullarium Romanum, ed. TAURIN. III, 617; VAN LUIJK, n. 152.

agostiniani, specialmente tedeschi, durante la lotta tra l'imperatore Ludovico il Bavaro e il papa Giovanni XXII e i suoi due immediati successori; ma di tale questione, affrontata generalmente in senso negativo da alcuni autori moderni, diremo qualcosa alla fine di questo capitolo. In quanto ai sermoni, se ne conservano pochi e inediti di Egidio Romano, di Benedetto Oliver, di Guglielmo Hecham, reggente nello «studium» di Oxford verso il 1293 e poi superiore della provincia d'Inghilterra, di Nicola d'Alessandria († p. 1338), di Giovanni Champenel, priore del convento di Parigi nel 1343, di Giacomo Folquier da Tolosa († d. 1345), di Hermann von Schildesche e di Nicola von Laun, superiore della provincia di Baviera dal 1342 al 1353 e quindi vescovo ausiliare di Ratisbona fino alla sua morte nel 1371. Rimangono inediti anche i molti sermoni già noti di Agostino da Ascoli († d. 1301), di Giacomo da Viterbo, di Agostino da Ancona, di Dimalduccio da Forlì (†1336) e di Michele da Massa. Ebbero invece varie edizioni due raccolte di sermoni - una "De tempore et de sanctis" e un "Quadragesimale" - di Alberto da Padova, così come altri di Enrico da Friemar e di Giordano di Sassonia, i cui testi sono conservati in moltissimi codici dei secoli XIV e XV. Del beato Simone da Cascia si conoscono i sermoni domenicali e festivi con la nota «de dictis Simonis compilati», cioè, scritti e ordinati da un anonimo che aveva ascoltato il Beato; ma sappiamo dal suo discepolo e biografo [Pag. 331] Giovanni da Salerno, che fra Simone predicò in Umbria, nel Lazio e in Toscana «durante ventisette anni¹⁷», ossia fino al 1321. Non resta notizia, invece, di un volume di sermoni del beato Simone da Todi, che al tempo di Herrera - verso il 1632 - si conservava ancora nel convento di tale città: «Qui in conventu Tudertino sanctae Praxedis usque in praesens asservatur» (*Alph.* II, 376). Pur senza raggiungere l'importanza che ebbe la partecipazione degli agostiniani nella produzione filosofica e teologica della scolastica, non fu tuttavia scarso l'apporto da loro dato alla letteratura omiletica in questo primo secolo della loro storia. Il nostro elenco contiene senza dubbio un numero di nomi e di raccolte di sermoni molto più piccolo del numero dei religiosi, che allora di fatto si dedicarono alla predicazione, sia perché molti non scrivevano per esteso i loro sermoni, come è successo in tutti i tempi, [Pag. 332] sia perché si può fondatamente supporre, che noi conosciamo solo una minima parte di quelli che furono scritti. Ci si permetta un esempio in questo senso. Dal 1290 era stato ordinato che ogni priore conventuale avesse un esemplare delle Costituzioni e delle definizioni dei Capitoli generali dell'Ordine (*AAug.* II, 295); i conventi che l'Ordine aveva nel medioevo - compresi i nuovi e quelli che si andavano chiudendo - erano senza dubbio oltre i mille; ma i codici dei secoli XIII e XIV, che ci conservano le suddette Costituzioni nelle biblioteche d'Europa, arrivano appena a venti e quelli, che contengono le definizioni capitolarie - tutti incompleti -, sono meno di cinque. La lettura delle suddette raccolte di sermoni può suscitare dubbi sulla loro efficacia e sulla capacità comunicativa del predicatore con il suo uditorio per varie ragioni: perché quei sermoni si conservano soltanto in latino, perché sono stati composti secondo il metodo scolastico, cioè sovraccarichi di divisioni e di definizioni e per il cumulo di testi della Sacra Scrittura, di cui erano infarciti in tutte le loro parti, dall'esordio alla perorazione. Orbene, in quanto al primo, è certo che, eccettuati pochi discorsi diretti a un pubblico universitario, i predicatori degli ultimi tre secoli del medioevo facevano i loro sermoni in lingua volgare, che era l'unica compresa dal popolo, ma era uso universale scriverli in latino, perché continuava ad essere la lingua internazionale o comune dei dotti, e perché con essa la dottrina cristiana si poteva enunciare in maniera più chiara, più sicura e più uniforme che nei nuovi idiomi,

¹⁷ E aggiunge: «Io poi per esperienza aggiungo che nei ventisette anni della sua predicazione, nonostante le insidie a lui tese sovente o dai suoi emuli o dai loro partigiani, non mai fu potuto cogliere in parola... E sapeva così bene adattarsi alla capacità d'ognuno et predicava con tanta forza, che i più buoni intenditori, maravigliati et intimoriti, picchiandosi il petto, gli uni dicevano agli altri: "Ohimè, che questa predica è tutta contro di me; et non mai al certo avevo visto in me tale et tanta miseria!"». MATTIOLI, *Il Beato Simone da Cascia e i suoi scritti*, Roma 1898, 27s.

che allora si trovavano tutti alle loro origini. Rispetto al metodo scolastico usato anche nei sermoni, con il testo biblico scelto per tema e la sua triplice divisione, [Pag. 333] seguita da suddivisioni e definizioni, è molto probabile che ci sia stata differenza tra la teoria e la pratica, cioè tra il sermone scritto e quello pronunciato. Perché si sa che i buoni predicatori erano generalmente compresi dal pubblico e ascoltati con piacere, mentre la lettura dei loro sermoni risulta oggi faticosa per la sua redazione quasi schematica e per la sovrabbondanza di testi della Scrittura, che non è verosimile fossero riportati con tanta frequenza dai predicatori quando parlavano in chiesa ai fedeli. Il tema del sermone era quasi sempre un passo del Vangelo della feria o della festa del giorno, spiegato dal predicatore o nell'esordio, confermato e illustrato con testi paralleli o simili nella parte principale del discorso, e il suo insegnamento veniva compendiato nell'esortazione finale come norma di vita cristiana. Quantunque si servissero dell'allegorismo e degli «accomodamenti» allora in uso, i nostri predicatori del secolo XIV dimostrano di possedere una straordinaria familiarità con la Sacra Scrittura, giacché le loro citazioni non si limitano ai testi più noti del Messale e del Breviario, ma ne adducono con sorprendente facilità molti altri dei meno ripetuti di tutta la Bibbia. Il giudizio che si deve dare della loro predicazione è senz'altro favorevole, giacché non c'è dubbio che, a giudicare dai sermoni che conosciamo, istruivano i fedeli con una sana dottrina, sia nei doveri comuni di ogni cristiano sia in quelli particolari di ciascuno stato di vita; fustigarono l'ignoranza e la trascuratezza dei sacerdoti in cura d'anime, che non compivano bene il loro ufficio, e gridarono a favore dei poveri contro ogni tipo di oppressione. [Pag. 334] Dato che i loro sermoni - anche quelli stampati - sono oggi una rarità bibliografica, il lettore può rendersi conto in qualche modo di quanto abbiamo detto leggendo il secondo volume della miscellanea AVSM, dove troverà testi di Enrico da Friemar, di Giordano di Sassonia, di Simone da Cascia e di altri. Si dice che Alberto da Padova - chiamato da Giordano «il mio principale dottore» - introdusse il costume di recitare un'Ave Maria prima di cominciare la parte dottrinale del sermone, per ottenere l'intercessione della Madre di Dio in favore del predicatore e dell'uditorio¹⁸; ma Alva e Astorga, che è il primo ad attribuire tale innovazione al nostro agostiniano «perché - dice - non l'aveva visto in sermoni precedenti ai suoi», riconosce che non mancava al suo tempo chi attribuisse quella novità ad altri predicatori. Certamente una preghiera da parte dell'oratore era già in uso. Si conosce molto poco di quanto fecero gli agostiniani del primo secolo per diffondere il Vangelo tra gli infedeli. Abbiamo visto già nel paragrafo dedicato ai santi e ai servi di Dio che, secondo antichi cronisti agostiniani e ungheresi, fra Vito di Pannonia o di Gran attirò alla vera fede molte migliaia di cumani; di ciò che in questo senso realizzarono Stefano da Isola e Nicola von Laun, tutt'e due promossi all'episcopato, [Pag. 335] si disse già qualcosa nel volume seguente di quest'opera; si può con fondamento pensare che all'opera di evangelizzazione partecipassero altri agostiniani, specialmente nei distretti della provincia di Baviera, che confinavano con paesi pagani. Verso il 1297, quando a Roma si nutrivano ancora speranze che l'imperatore di Mongolia o dei tartari abbracciasse il Cristianesimo, Egidio Romano compose un catechismo dal titolo «Capitula fidei christianae» ad uso dei missionari che cercavano di evangelizzare quell'impero. Nei manoscritti del secolo XIV, che contengono quel catechismo, si dice che il suo autore lo scrisse «per mandato del papa Bonifacio VIII, il quale lo inviò *ad Tartarum Maiorem volentem christianam colere fidem*»; ma quella missione, affidata principalmente ai francescani, fu molto limitata e durò poco tempo. Dopo il 1310 la ricordava ancora il primo biografo della beata Cristiana di S. Croce sull'Arno, la quale aiutò alcuni domenicani che si

¹⁸ PETRUS DE ALVA Y ASTORGA, *Bibliotheca virginalis Mariae*, I, Madrid 1648, 609-610. Notizia ripetuta come cosa certa da GANDOLFO 39, LANTERI I, 56 e PERINI III, 69; ma si veda TH-M. CHARLAND, *Artes praedicandi*, Parigi-Ottawa 1936, 126.

dirigevano verso tale missione.

§ 4. *Terz'ordine e Confraternite*

[Pag. 335] L'istituzione canonica dei terziari agostiniani è molto posteriore al 1356; ma non c'è dubbio che la loro esistenza cominciò nel secolo XIII. I definitori del capitolo generale del 1300 cercarono di impedire abusi, che si erano introdotti a motivo delle terziarie, ordinando che «nessun religioso, sia suddito o Superiore, accogliesse nel nostro Ordine o ponesse sotto la cura dell'Ordine qualche beata o beghina.... [Pag. 336] senza il permesso del priore provinciale o del Vicario del Generale; e questi a loro volta non devono nemmeno accogliere né dare il permesso per farlo senza maturo e deliberato consiglio dei religiosi anziani della provincia» (AAug. III, 17). Ma non si può determinare il numero approssimativo di terziari agostiniani in questo periodo, perché non si sa se i pochi testi che abbiamo, si riferiscano a loro o ad altre pie associazioni. Un buon conoscitore di tali associazioni laicali nei secoli XIII e XIV assicura che «nel la maggior parte delle chiese degli Ordini mendicanti non mancava una compagnia mariana di cantori di lodi o *laudesi*, alla quale ordinariamente si affiliavano le confraternite dei disciplinati¹⁹». La prima di queste confraternite, in ordine di tempo e che fa riferimento agli agostiniani, ha il titolo della santa Croce e fu istituita nella nostra chiesa di Siena prima del 1274; la favorirono i priori generali Francesco da Reggio Emilia nel 1278, Clemente da Osimo nel 1290 e Guglielmo da Cremona nel 1326. Il primo di questi superiori aiutò anche la confraternita mariana della nostra chiesa di Borgo S. Sepolcro, che si conosce già documentata nel 1282 e che nel 1311 fu unita all'Ordine dal generale Giacomo da Orte (AAug. III, 150). [Pag. 337] E' dello stesso periodo la compagnia del Crocifisso, che ebbe la sua sede nella chiesa di S. Agostino di Gubbio: «Verso il 1290 - dice Padovan - già esisteva vicino a tale chiesa un ospedale per uomini poveri e poco dopo ne fu costruito un altro per donne nel posto dove ora si trova il monastero della Trinità». Del 1305 sono le notizie che abbiamo della confraternita dei disciplinati, diretta dagli agostiniani del convento di Viterbo. Nel 1314 ne esisteva già un'altra nel convento di S. Gimignano. La confraternita che celebrava le sue feste nella chiesa di S. Agostino di Perugia, nel 1317 aveva già costruito un ospedale, dal cui libro dei conti - ora stampato - sappiamo che nel 1325 aveva centotrentasette soci. Sono stati pubblicati anche gli statuti della compagnia dei disciplinati, che aveva la propria sede nella nostra chiesa di Prato; tali statuti o «Capitoli», redatti nel 1319 «furono imitati dai domenicani e presi quasi alla lettera dai carmelitani, quando istituirono la stessa compagnia nelle loro rispettive chiese» (MEERSSEMAN). Sia la compagnia dei «laudesi» della nostra chiesa fiorentina di Santo Spirito che quella dei disciplinati di S. Agostino di Cascia, si conoscono come già organizzate nel 1329; ma è da notare come l'una e l'altra avessero il loro centro in un convento di agostiniane: in quello di S. Isabella la prima e in quello di S. Lucia la seconda. Altre due, una di «laudesi» di Nostra Signora della Neve e l'altra dei disciplinati della santa Croce, si riunivano nella chiesa di S. Agostino a Napoli; come consta dal registro di Gregorio da Rimini, che nel febbraio del 1358 concesse loro il religioso, che l'una e l'altra chiedevano come «direttore, correttore e cappellano». Erano sicuramente questi i titoli che nello stesso caso [Pag. 338] avevano dato i predecessori di Gregorio, dei quali non si conoscono i registri. L'elenco fatto delle confraternite, che nella seconda metà del secolo XIII e nella prima

¹⁹ G. MEERSSEMAN, *Archivum fratrum Praedicatorum* 20 (1950) 5-113,45. I dati che si citano in seguito si trovano nell'opera di MONTI e di altri autori indicati nella bibliografia. Per Gubbio, si veda G. PADOVAN, *Archivio storico per le Marche e per l'Umbria* 1 (1884) 1-19. AAug III, 150s; *Gregorii de Arimino Registrum*, ed. cit. n. 240 e 248.

metà del secolo XIV erano unite alle chiese agostiniane d'Italia non è completo, perché, a parte le omissioni involontarie, l'interesse che attualmente suscita lo studio di quelle associazioni farà salire il loro numero. Quel che dice uno specialista di storia delle «confraternite» in Umbria, dove assegna il primo posto a quelle promosse dagli agostiniani²⁰, si potrà estendere alle altre regioni, specialmente alla Marca di Ancona, la cui provincia fece a gara già allora con quella della Valle di Spoleto per numero di religiosi e di conventi. Aumenta anche il numero, se si ricordano le pie associazioni che furono favorite dai superiori dell'Ordine, quando questi rendevano partecipi i loro membri di tutte le opere buone dei propri religiosi. Abbiamo già citato l'esempio del beato Clemente da Osimo, che nel 1272 estese tale favore ai soci della confraternita mariana «della chiesa maggiore» di Pesaro. Nel 1273 fece la stessa cosa con i membri della compagnia romana del «Gonfalone», seguendo l'esempio dei suoi colleghi, i superiori generali dei francescani e dei domenicani. [Pag. 339] Nel 1308 Giacomo da Orte diede lo stesso privilegio ai confratelli della compagnia di S. Sigismondo martire a Forlì, e l'11 aprile del 1326 Guglielmo da Cremona accordò la stessa grazia ai disciplinati senesi di S. Maria della Scala, ai quali nel 1365 rinnovò tale privilegio il generale Matteo d'Ascoli. Ad informarci dei requisiti necessari per entrare a far parte di una compagnia di disciplinati, dei loro atti di culto e delle loro pratiche penitenziali ci sono gli statuti della compagnia di Prato del 1319 e i testi pubblicati a motivo delle indulgenze concesse nel 1329 dal già menzionato vescovo di Spoleto Bartolomeo Bandi o De Bardis alla confraternita di Cascia. Potevano essere ammessi a una di quelle confraternite uomini e donne, sempre che godessero di buona fama e si mostrassero disposti ad osservare il regolamento; si riunivano settimanalmente sotto la presidenza di uno dei loro soci, chiamato priore; dovevano ricevere i sacramenti con maggiore frequenza degli altri fedeli, confessandosi una volta al mese e comunicandosi a Natale, Pasqua, Assunzione della beata Vergine e festa di tutti i Santi con retta intenzione e con buona disposizione: «con coscienza netta e chiara». Vestiti del loro proprio abito, che ordinariamente era in forma di sacco, partecipavano ai funerali dei loro soci defunti, accompagnando i loro corpi fino al cimitero; si raccomandavano loro vivamente le opere di misericordia, specialmente il soccorso ai poveri e la visita agli infermi, che non dovevano restar soli, quando la loro infermità era grave, né permettere che in pericolo di morte mancasse loro l'assistenza di un sacerdote; in determinati giorni, [Pag. 340] infine - generalmente di venerdì - facevano le processioni penitenziali, che erano parte principale di tali compagnie. La processione cominciava nella propria chiesa con alcune preghiere e continuava - con canti e discipline - per le strade del paese e per la campagna: «Per villam et terram laudes cantando ibitis». E terminava nella stessa chiesa, già sul far della notte, con altre preghiere, «nelle quali - dice Chiaretti riferendosi alla confraternita di Cascia - si manifestava la pietà dei suoi soci: devozione alla S. Trinità, a Cristo crocifisso, alla Beata Vergine e a S. Lucia», titolare di quella chiesa. L'ultima preghiera era «per la terra dei saraceni, affinché ritorni ad essere terra dei cristiani». Questi «capitoli» - si dice alla fine di quelli di Prato - non obbligano a culpa, sino solo a pena, si che alla carne sia alcuna pena et all'anima gaudio eternale». Ma mentre si flagellavano, dovevano tutti tenere «lo loro cuore divoto al tormento del nostro Signore Iesu Cristo, crocifisso e morto per noi». Quantunque in nessuno dei citati regolamenti ci sia alcun accenno, si deve pensare che nelle compagnie affiliate alle chiese agostiniane si osservasse quanto si osservava in altre dello stesso tempo, cioè: che le consorelle non si flagellassero durante le processioni, ma

²⁰ «Se mi è consentita una specie di graduatoria per l'Umbria con dati attualmente in mio possesso, in testa risulterebbero gli agostiniani, seguiti dai francescani e - con distacco - dai domenicani»; P. L. MELONI nel volume di vari autori, «Storia e arte in Umbria nell'età comunale», *Atti del VI convegno di Studi Umbri*, II, Perugia 1971, pp. 533-607, 557.

«ciascuna nella propria abitazione²¹» o, secondo un'altra consuetudine, [Pag. 341] tutte unite in chiesa. Ma consta da lamentele e denunce dei predicatori, che si introdussero degli abusi anche in queste manifestazioni di pietà popolare, sia per l'eccessivo fervore dei soci poco moderati, sia perché nelle feste non si riunivano più per cantare inni devoti e flagellarsi, ma per banchettare e divertirsi. Si dice che gli abusi aumentarono dopo il 1348, in conseguenza della «peste nera»; ma anche prima non erano scarsi. In vista di tali abusi i definitori agostiniani della provincia romana nel loro capitolo del 1325 ordinarono che «nessuno dei nostri religiosi si vesta come i disciplinati, e se qualcuno, con la sola eccezione di chi è stato deputato al loro servizio, si unisse a loro o andasse fuori casa con tali vesti, sia trasferita da quel convento e per un mese gli si applichi la pena per le colpe più gravi - *et subiaceat poenae gravioris culpa per mensem*» (AAug. III, 319s) . Le sanzioni stabilite dal capitolo 49 delle Costituzioni del 1290 per la colpa «gravior», naturalmente più dure di quelle prescritte per le colpe «lievi» e «gravi» e meno dure solo di quelle per le colpe «gravissime» - che poteva giungere fino alla espulsione dall'Ordine - indicano quanto decisamente i citati definitori desiderassero che i nostri religiosi evitassero di apparire come disciplinati. Colui che avesse commesso tale infrazione, infatti, veniva *disciplinato* dal priore e dalla sua comunità, doveva digiunare a pane ed acqua per un mese seduto per terra in mezzo al refettorio e doveva prostrarsi per terra davanti alla porta della chiesa, quando gli altri religiosi entravano o uscivano da essa. «Ma perché non arrivi alla disperazione - aggiungeva la legge - il priore ordini ai religiosi anziani di incoraggiarlo alla penitenza e [Pag. 342] ad esortarlo a sopportare con pazienza il castigo; e se vedessero in lui una sincera umiltà, che preghino tutti il Signore per il suo bene e il priore non trascuri di mostrarsi con lui misericordioso; e se gli parrà opportuno, lo percuotano con la disciplina, prima il superiore e poi i religiosi dell'uno e dell'altro coro» (Const. Rat. C. 49) Il religioso destinato al servizio di tali confraternite in questo primo secolo avrà avuto lo stesso compito di quelli che furono nominati da Gregorio da Rimini nel 1358 e da Bartolomeo da Venezia nel 1387. Più di una volta questi due superiori dell'Ordine acconsentirono alle suppliche dei «Laudesi» e dei Disciplinati, concedendo loro il religioso che chiedevano come direttore, correttore, cappellano o padre spirituale, giacché tutti questi titoli si leggono nei registri di tali superiori; ma ambedue ordinarono anche che quei direttori non rimanessero nel loro incarico per più di un anno, che non avessero altro ufficio nella comunità, che non si togliessero mai l'abito e che si limitassero alla loro missione di padri spirituali: «Che vi ascoltino in confessione, che celebrino la Messa solenne nei tempi leciti, e secondo la necessità, vi annuncino la parola di Dio, assumendo in tutto una speciale cura delle vostre anime» come si dice nel citato numero 240 del registro di Gregorio da Rimini. I suoi cinque predecessori, dal 1308 erano anche maestri nell'università di Parigi e superiori con senso di responsabilità. Il fatto, che di qualcuno di loro si parla male nei libri moderni e nelle opere di consultazione, richiede una rettifica. Il Mollat, per esempio, nel suo noto libro «Les Papes d'Avignon» p. 214, scrisse che lo scisma suscitato a Roma da Ludovico il Bavaro [Pag. 343] e il suo antipapa Nicolò V «contò molti adepti, soprattutto tra i francescani e gli agostiniani, che, con zelo fanatico, sostennero con i loro sermoni lo scisma, non solamente in Italia, ma anche in Corsica, in Castiglia, ad Oporto, in Inghilterra, in Francia, in Germania e in Schiavonia». Il padre Saturnino Lopez respinse come falsa tale affermazione - per la quale il suo autore non addusse alcuna prova relativa agli agostiniani - assicurando che gli scismatici trovarono adepti tra i nostri religiosi solo in alcune regioni d'Italia, nelle quali dominavano i partigiani del Bavaro, nella provincia di Baviera e

²¹ G. MEERSSEMAN, *Disciplinati e penitenti nel Duecento in: Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio*, Perugia-Spoleto 1962, 43-72, 54. *Abusi e denunce*, in DENIFLE II, n. 1176, e J. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica...*, Roma 1931, 166. Cf. G. CECCHINI in *DIP* 4, 60-72.

uno solo in Corsica: Gerardo Orlandini, vescovo di Aleria. Anche il padre Kunzelmann dimostrò che, eccettuata la provincia di Baviera, le altre province di Germania osservarono in maniera esemplare l'interdetto lanciato dal Papa contro l'Impero, e che diversi religiosi agostiniani difesero la causa del Papa, distinguendosi tra gli altri nella provincia reno-sveva Ulrico Schultheiss e il futuro priore generale Tommaso da Strasburgo; in quella di Sassonia e Turingia Enrico da Friemar ed Hermann von Schildesche; non si conoscono neppure seguaci dello scisma nella provincia colonnese-belga²². [Pag. 344] Nella «Enciclopedia Cattolica» (10, 506) si aggiunge che l'antipapa Nicolò V nominò subito nove cardinali e una ventina di vescovi, «scelti principalmente tra gli eremiti di S. Agostino e tra i frati minori». Ma su questo argomento ci informa meglio l'anonimo e contemporaneo agostiniano, che copiò gli atti della sua provincia romana. Prima di scrivere gli atti del capitolo del 1328 annotò che il 6 gennaio di tale anno «entrò a Roma Ludovico di Baviera... il quale fece papa fr. Pietro di Corvaia, dell'Ordine dei frati minori... E questi, imitando come una scimmia la vera Chiesa Romana, fece alcuni cardinali, tra gli altri Nicola da Fabriano, che era stato espulso dal nostro Ordine e condannato al carcere perpetuo, come si legge nelle definizioni del capitolo generale di Montpellier» del 1324. «E nominò vescovo di Recanati fra Andrea da Recanati, il quale era stato carcerato a Todi dal maestro Alessandro, che dalla sua provincia delle Marche lo rimandò a quella romana quattro o cinque anni prima che cadesse nel suddetto errore. E per la massima tirannia del citato Ludovico di Baviera contro i sacerdoti e i religiosi, tutti i buoni religiosi di Roma uscirono dalla città... in modo che i conventi romani rimasero totalmente abbandonati dai religiosi della stessa provincia. E il suddetto Andrea aderì immediatamente agli scomunicati scismatici, consegnò tutto il tesoro della sagrestia della nostra chiesa di S. Trifone al detto Nicola da Fabriano [Pag. 345] e ambedue si impossessarono della cappella che fra Egidio, arcivescovo di Bourges, aveva donato allo stesso convento di S. Trifone: il cui valore totale ascendeva sicuramente a mille fiorini» (AAug. IV, 69). Consta, pertanto, che il «cardinale» Nicola da Fabriano non era più agostiniano fin dal 1324, giacché i capitolari di Montpellier lo espulsero dall'Ordine «come delinquente e incorreggibile» (Ib. III, 471). Sembra che meritasse lo stesso castigo fra Andrea da Recanati, incarcerato dal priore generale Alessandro da Sant'Elpidio prima del 1325 e che rimase a Roma nel 1328, quanto «tutti i buoni religiosi uscirono dalla città». A questi due e al citato Orlandini si devono aggiungere Giovanni da Sadogis e Tommaso da Matelica, dei quali il primo fu dall'antipapa nominato vescovo di Pistoia e il secondo vescovo di Senigallia. Riassumendo, non consta che gli agostiniani avessero scismatici in Spagna, in Francia, in Inghilterra, in tre delle quattro province tedesche, né in Schiavonia. E neppure è certo che avessero più scismatici degli altri Ordini nelle regioni in cui per pochi mesi dominò Ludovico il Bavaro. Non sembra accertato quindi che i nostri religiosi in questo argomento fossero uniti con i francescani. Primo, perché tutti coloro che abbiamo citato non contano nulla in quella lotta, in confronto a Guglielmo da Ockham e a Buonagrazia da Bergamo, per non parlare dei fraticelli e degli spirituali ribelli a Giovanni XXII. In secondo luogo, per il comportamento diametralmente opposto dei superiori dell'uno e dell'altro Ordine durante i primi cinque anni della stessa lotta. Michele da Cesena, ministro generale dei francescani nel 1328, fuggì da Avignone a Monaco, dove non cessò di gridare [Pag. 346] contro il Papa, con i citati sudditi Buonagrazia e Ockham, che erano fuggiti con lui dalla corte pontificia alla capitale di Baviera. Di ciò che fece allora - in senso contrario e a motivo della stessa lotta - il priore

²² S. LOPEZ, AAug IX, 320-333, 442-461; A. ZUMKELLER, *Hermann von Schildesche*, Würzburg 1957, 51-59; KUNZELMANN, II, 162-182. Sui pochi agostiniani che seguirono gli scismatici, LOPEZ, l. c. 453, e LANTERI, *Eremi*, II, 215-217. MOLLAT nelle ultime edizioni del suo citato libro sopprime quasi tutti i paesi, nei quali gli scismatici avrebbero avuto adepti del nostro Ordine; ma lasciandolo in secondo ordine, senza un fondamento certo, tra quelli che maggiormente propagarono lo scisma.

generale degli agostiniani Guglielmo da Cremona, si è già detto qualcosa trattando del suo governo: nel capitolo del 1326 ordinò a tutti i sudditi sacerdoti - sotto pena del carcere perpetuo - di abbandonare i conventi che si trovassero nelle regioni sottomesse all'imperatore, comminando la stessa pena a tutti i religiosi che in qualche modo favorissero la causa di costui (AAug. IV, 3). Non obbedirono al suo comando solo un ex agostiniano, un frate apostata e tre del tutto sconosciuti; ma si può affermare senza dubbio che l'Ordine, rappresentato dai suoi superiori - generale e provinciali - e da vari teologi, fu dalla parte del Papa.

CAPITOLO VIII

LE AGOSTINIANE

FONTI

[Pag. 347] AAug II-IV e XXIII; *Gregorii de Arimino Registrum*, ed. A. DE MEIJER, Roma 1976; B. RANO, *DIP* 1,160-164.

BIBLIOGRAFIA

§ 1-2: RANO, l. c. 165-190. Si veda l'ultimo capitolo dei volumi I/2 e II di questa *Storia*. Riguardo la clausura, *DS* 2, 979-1007; *DIP* 2, 1166-1180.

§ 3: BERENGARIO DA SANT'AFRICANO, *Vita sanctae Clarae de cruce*, ed. A. SEMENZA, Città del Vaticano 1944 e in AAug XVII; altre edizioni della stessa e alcune «vite» antiche in *BiblSS* 3, 1221; D. P. (RIOLI), *Santa Chiara di Montefalco*, Roma 1968; F. A. PAVARIN, *S. Ch. da M.*, Foligno 1968; S. NESSI, «I processi per la canonizzazione di s. Ch. da M.», *Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria* 65 (1968) 103-160; ID., «Santa Ch. da M. e il francescanesimo», *Miscellanea francescana* 69 (1969) 369-408; R. SALA, *Santa Chiara della Croce, la mistica agostiniana di Montefalco*, Roma 1977. [Pag. 348] G. LAMI, «Vita della beata Oringa Cristiana», in *Deliciae eruditorum*, Firenze 1769; V. CHECCHI, *Una fondatrice toscana del secolo XIII e le sue Costituzioni (S. Cristiana da Santa Croce sull'Arno)*, Firenze 1927; G. PAPÀSOGLI, *Uno core et anima in Dio: la beata Cristiana di Santa Croce*, scritta da un anonimo contemporaneo della Beata, traduzione italiana e testo latino, ed. Monastero di Santa Croce sull'Arno (Pisa) 1979. G. LUPIDI, *Memorie sotriche riguardanti la beata Lucia Bufalari Amerina*, Roma 1928. Notizie riguardanti le altre agostiniane di questo primo secolo da HERRERA, TORELLI, ARPE, PORTILLO e AGUILAR e altri autori, già citati nel capitolo quinto del volume secondo di quest'opera.

[Pag. 348] Le monache agostiniane, come i loro confratelli del primo Ordine, venerano come legislatore e patrono S. Agostino, perchè - con i suoi scritti e le sue fondazioni - diede un grande impulso anche al monachesimo femminile; non mancano neppure eruditi che sostengono che le monache furono le prime destinatarie della Regola, come abbiamo già visto alla fine della introduzione di questo libro. Il più noto dei monasteri femminili, fondati da S. Agostino, è quello di Ippona, nel quale fu superiora per molti anni la sua sorella, «vedova consacrata a Dio» e nel quale professarono la vita monastica anche alcune delle sue nipoti. A questa prima comunità il santo

diresse la sua nota lettera 211 - la Regola, secondo i menzionati eruditi - nella quale assicurava alle destinatarie che «in mezzo ai molti scandali di cui è pieno il mondo, [Pag. 349] godo invece e trovo consolazione pensando al vostro grande numero, alla vostra unione, al casto affetto, ai santi costumi e alla grazia speciale che vi ha dato il Signore per la quale non pensate a nozze terrene, ma a vivere in perfetta pace e concordia, con un'anima sola e un sol cuore in Dio» (PL 33,958s). A questo primo monastero, ne seguirono vari altri, giacché S. Possidio dice che il suo maestro e amico Agostino «lasciò alla Chiesa un clero più che sufficiente, con monasteri di uomini e di donne, pieni di persone continenti, consacrate a Dio, e sotto l'ubbidienza dei loro superiori¹». Ma, senza escluderlo come impossibile, non c'è alcun fondamento per dire, che anche le monache agostiniane emigrarono dall'Africa in Europa dopo il 430, e meno ancora per pensare, che qualcuno dei loro monasteri sopravvivesse verso la metà del secolo XIII. Niente, infatti, si dice di essi, né delle monache nelle numerose bolle che Innocenzo IV e Alessandro IV diressero agli agostiniani dal 1243 al 1261. Non si può conseguentemente affermare che appartenessero al nostro Ordine varie comunità di religiose, che si conoscono con il nome di agostiniane nei documenti di quegli anni o di data anteriore. E' molto probabile che si trattasse in alcuni casi delle norbertine o premostratensi, per la loro Regola chiamate «dell'Ordine di S. Agostino» e della cui direzione spirituale si disinteressarono i premostratensi nella prima metà dello stesso secolo (LTK 8,693). [Pag. 350] Non è meno verosimile che tali documenti si riferissero in altri casi a comunità locali, dipendenti dal vescovo diocesano, che aveva dato loro la Regola agostiniana; in questo modo, infatti, cominciarono la loro storia i vari monasteri, che in seguito furono incorporati al nostro Ordine, come si vedrà nelle pagine seguenti. Ma non consta che lo facessero - per citare solo tre esempi - quelle chiamate «agostiniane» di Ronzano, che avevano già un monastero vicino a Bologna verso il 1220; né la comunità di S. Paolo di Treviso, anteriore al 1265, né quelle che sono note anche come agostiniane del monastero di S. Margherita a Palma di Maiorca².

§ 1. Origine e diffusione

[Pag. 350] Il primo documento certo, che riguarda le nostre monache, è del 1264, cioè, poco posteriore alla «grande unione» degli agostiniani nel 1256. In tale documento fra Guido da Staggia, superiore della provincia agostiniana di Germania, dichiara che lui, «insieme con i definitori e con tutti i religiosi riuniti nel capitolo provinciale celebrato a Seemannshausen, diocesi di Ratisbona, salutano nel Signore [Pag. 351] le venerabili in Cristo priora e monache dell'Ordine di S. Agostino di Obendorf, della diocesi di Costanza. Molte volte - continua Guido - ci è stato chiesto di ricevervi nel nostro Ordine, affinché possiate più liberamente e con più certezza servire il Signore, sotto la Regola di S. Agostino, e secondo la forma e la dottrina del nostro Ordine. Con il consiglio e con la piena e unanime deliberazione del Capitolo abbiamo deciso di ricevere sia voi presenti come le vostre future consorelle, sotto l'obbedienza, la protezione, il consiglio e l'aiuto del nostro Ordine, salvo sempre il diritto del venerabile padre e signore, il vescovo di Costanza e quello della vostra parrocchia. E in fede di quanto detto mettiamo su questa lettera il sigillo del capitolo e quello del priore provinciale. Data nel capitolo di Seemannshausen il 27 maggio dell'anno del Signore 1264» (AAug. XXIII, 136). Con questo documento, che fino al 1953 rimase dimenticato in una collezione

¹ *Vita Augustini*, c. 28, PL 32,64. Nelle opere di GAVIGAN, MANRIQUE e ZUMKELLER, citate nella introduzione di questo libro, si può vedere l'elenco dei monasteri femminili fondati dopo quello di Ippona.

² M. H. VICAIRE, *Storia di san Domenico*, Alba 1960, 526, 531; M. DE CONTO, *AAug XXXIX*, 96-101; L. ALVAREZ GUTIERREZ, *El movimiento «observante» agustiniano en España*, Roma 1978, 8.

di fonti storiche di Württemberg, il padre Francesco Roth pubblicò un altro testo, anch'esso ignorato e non meno importante per la storia delle Agostiniane in Germania. Si tratta di una lettera che il cardinale protettore degli agostiniani, Riccardo Annibaldi, diresse il 9 aprile del 1266 al superiore dell'Ordine e a quello della provincia tedesca. Non è improbabile che il citato Guido da Staggia, che nel 1265 era stato nominato priore generale, abbia avuto parte anche all'origine di questa lettera. A lui, infatti, e al suo immediato successore nel governo della provincia tedesca si diresse il cardinale Annibaldi in questi termini: «Per quanto vogliamo provvedere con paterna sollecitudine alla pace e al bene spirituale delle nostre [Pag. 352] amate in Cristo le monache, che nel regno di Germania sono state incorporate al vostro Ordine e all'osservanza delle vostre costituzioni... vi ordiniamo in virtù di santa obbedienza che voi personalmente, o per mezzo di religiosi provvidi e discreti del vostro Ordine, prestiate il vostro aiuto alla superiora e alle sue consorelle dispensando loro i benefici della visita, dell'ammonizione, della riforma e della predicazione, sempre che lo giudichiate opportuno. E istruendole nella disciplina regolare, ascoltate le loro confessioni, celebrate loro il sacrificio della Messa e gli altri uffici divini, amministrare loro i Sacramenti della Chiesa e, quando ce ne fosse la necessità, possiate entrare nei loro monasteri, portando con voi un numero, da voi ritenuto conveniente, di religiosi idonei. E questo sia in occasione di gravi infermità e di funerali, sia per la visita o per la consacrazione di altari o di monache, sia per altri motivi giusti e onesti. E rimane similmente disposto che il religioso presbitero porti con sé uno e il visitatore due buoni religiosi, in modo che adempiano perfettamente quanto appartiene al loro ufficio, in conformità alle norme di vita di tali monache. Con le presenti norme, che saranno valide fino a che non vi ordiniamo diversamente, vi concediamo inoltre che possiate andare o inviare altri religiosi dell'Ordine presso tali monasteri in occasione delle loro feste o della morte di qualche monaca, per celebrare l'ufficio divino e predicare la parola di Dio al popolo, che si troverà presente in queste o in altre occasioni. Vi permettiamo infine di andare o inviare altri confratelli per motivi giusti e ragionevoli, quando vi sembrerà conveniente, con facoltà di entrare nei parlatori di tali monasteri, anche con le loro grate aperte» (AAug. XXIII, 135). Abbiamo [Pag. 353] tradotto questi due testi - che si possono vedere anche nel *DIP* 1, 158 - per varie ragioni: perchè sono i testi più antichi che si conoscano riguardanti le agostiniane e che ci informano dell'aiuto che dovevano ricevere dai loro confratelli, e della legge sull'osservanza della clausura e perchè provano l'esistenza, oltre di quello di Obendorf, di altri monasteri nella provincia tedesca, giacché il cardinale Annibaldi parla di monasteri al plurale, non di un solo monastero. Non è improbabile pertanto che si debba anticipare l'anno di fondazione di alcuni degli otto monasteri che le agostiniane di Germania avevano già in questo primo secolo: ad Obendorf, Memmingen, Niederviehbach, Merten an der Sieg, Lippstadt, Colonia, Dordrecht e Praga³. I documenti del 1264 e del 1266 contengono anche un avvertimento contro la ipercritica, per non rifiutare anticipatamente come leggendari vari monasteri, che l'Herrera e - certamente con più facilità - il Torelli e qualcuno dei loro continuatori ricordano nei loro elenchi. [Pag. 354] Tali documenti e le fondazioni certe di Orvieto, servono infine per correggere l'affermazione di Hourlier, quando dice: - pag. 138 - che nel secolo XIII non ci furono altre monache degli Ordini mendicanti che le domenicane, le clarisse e le servite. Le agostiniane ebbero in Italia il maggior numero delle loro comunità, come si può vedere negli altri due volumi di quest'opera; molti dei loro monasteri però non furono agostiniani se non in

³ HÜMPFNER 149-151; KUNZELMANN, V, 187; *ib.* 483 e 504 di altri due monasteri posteriori: quello di Schönstatt bei Vallender e quello di Kreuzburg. Il bendettino G. BUSCH ha illustrato la storia del monastero di Merten an der Sieg nella voluminosa opera che ha dedicato alla sua città natale con il titolo: *Merten (Sieg)*, Siegburg 1978, nella quale dimostra che era un monastero per le giovani della nobiltà, che in esso fiorì l'osservanza della Regola agostiniana e che sopravvisse fino alla soppressione del 1802.

senso lato, in quanto professavano la Regola di S. Agostino e non facevano parte di altro Ordine diverso dal nostro. Iniziavano ordinariamente come ritiri o reclusori, nei quali si riunivano donne devote - giovani e vedove - per fuggire i pericoli del mondo, per dedicarsi con impegno alla vita di orazione e di penitenza, e per vivere in comunità, sotto la direzione di una che fungeva da superiora. Se il loro numero aumentava e la fondazione si consolidava, il reclusorio diventava un monastero e le sue recluse - chiamate nei documenti di quel tempo anche oblate, mantellate, penitenti e converse - diventavano monache, quando il vescovo diocesano o il superiore di un Ordine dava loro una delle Regole approvate dalla Chiesa, che includeva la professione e la osservanza dei tre voti religiosi. Ma dei monasteri, che iniziarono la loro storia in questo modo e che professarono la Regola di S. Agostino, si possono chiamare agostiniani in senso proprio solo quelli che si unirono al nostro Ordine, cioè, quelli che - professando la sua Regola e le sue leggi - da esso dipendevano nel proprio modo di dirigersi e di governarsi, e soprattutto quelli che, oltre ad avere tale dipendenza, erano sorti per iniziativa o con l'aiuto dei nostri religiosi. [Pag. 355] In questo periodo furono pochi i monasteri in cui si verificarono queste ultime condizioni. Il primo è quello di S. Maria Maddalena di Orvieto, dovuto a undici donne della città, che desideravano vivere nello stato religioso e che ottennero l'aiuto degli agostiniani della loro patria: del priore fra Bernardino e di fra Pietro da Corneto. Questi presentò la supplica delle future monache a Lituardo, vescovo di Nepi e vicario generale per le cose spirituali nel Patrimonio di S. Pietro in Toscana, il quale il 16 giugno del 1286 approvò la supplica di quelle pie donne. Il 10 luglio Lituardo confermò il loro desiderio di servire Dio nel monastero, che per loro avevano fatto costruire il priore generale e la comunità degli agostiniani di Orvieto, «professando la vita religiosa secondo la Regola del beato Agostino e le istituzioni di tale Ordine». Dagli atti del capitolo generale celebrato a Siena nel 1295 consta che il già defunto superiore dell'Ordine, Clemente da Osimo, non si era limitato alla costruzione del monastero, ma si preoccupò subito del bene spirituale e temporale delle sue monache. I capitolari del 1295, infatti, dichiaravano: «Accettiamo e confermiamo le lettere che la buona memoria del nostro defunto priore generale fra Clemente indirizzò all'abbadessa e alle monache di S. Maria Maddalena... di Orvieto, in ossequio e ad utilità del loro monastero: una relativa all'incarico dato a fra Agostino Seneca di detta comunità e del convento di S. Martino di Campiano, e l'altra relativa alla vendita del convento dello stesso Campiano alle suddette monache e al loro monastero» (*AAug.* II, 372). [Pag. 356] Dopo che il capitolo generale del 1298 ebbe confermato quest'ultima clausola, quello che si celebrò a Napoli nel 1300 nominò «visitatori e riformatori del monastero di S. Maria Maddalena il lettore fra Bernardino da Orvieto e fra Bartolomeo da Città della Pieve», dando loro su quella casa la stessa facoltà che aveva il priore generale sui propri sudditi «con la condizione che il nostro Ordine conservi integra la propria giurisdizione su detto monastero». Era sorta intanto una seconda comunità di agostiniane ad Orvieto, giacché i definitori del capitolo del 1300 continuavano così: «Supplichiamo il nostro padre generale di prendere sotto la sua cura le monache del monastero di S. Caterina di Orvieto, che, secondo quanto si afferma, si sono unite di propria volontà e con atto notarile al nostro Ordine, e si degni di fare per esse quanto giudicherà conveniente alla salvezza delle loro anime e alla pace dell'Ordine» (*Ib.* III, 17). Il terzo monastero italiano, la cui esistenza e incardinazione al primo Ordine sono ben documentate, è quello di S. Lucia di Cittaducale nella provincia di Rieti. Quantunque la sua costituzione come monastero sia posteriore al nostro periodo, poiché si deve alla bolla «*Piis devotorum desideriiis*», che Innocenzo VI diresse il 25 giugno del 1357 al provinciale degli agostiniani dell'Umbria, si può ricordare adesso, perché le sue origini sono anteriori a tale anno e perché alla sua fondazione ebbe parte il citato provinciale, che si chiamava Nicola da Cittaducale. Questi aveva informato il Papa che nella sua terra vivevano «alcune donne recluse, professe dell'Ordine di S. Agostino e chiamate oblate dell'Ordine del

Santo..., che desideravano fondare un monastero [Pag. 357] con il titolo di S. Lucia vergine, nel quale sarebbero vissute dodici monache e una priora o abbadessa» dello stesso Ordine. Il Papa acconsentì ai loro desideri, dispose che rimanessero sempre sotto l'ubbidienza dei superiori generali e provinciale dell'Ordine e le rese partecipi dei «privilegi, delle esenzioni, libertà e immunità» di cui godevano gli agostiniani (DIP 1,162). Oltre ai tre precedenti, le agostiniane d'Italia dal 1256 al 1356 ebbero senza dubbio altri monasteri. I definitori del capitolo generale del 1300 proibirono sotto gravi pene ad ogni religioso «suddito o superiore, di incorporare all'Ordine o di prendere sotto la sua cura le beate e beghine e i monasteri di qualunque tipo di religiose, senza il permesso del priore provinciale o del vicario del superiore generale; e questi a loro volta non le accolgano, né diano ad altri il permesso di farlo, senza il maturo e deliberativo consenso dei religiosi anziani della propria provincia». La proibizione fa intendere che quei capitolari vollero porre dei limiti a una pratica, che era già in uso. Né è verosimile che i definitori del capitolo generale celebrato a Parigi nel 1329 promulgassero un decreto come quello che seguirà, solo per due monasteri italiani e per sei monasteri tedeschi, giacché il tono della disposizione dà ad intendere che i monasteri già uniti all'Ordine non dovevano essere né tanto pochi, né di due sole province: «Definiamo e ordiniamo - dicevano quei capitolari - che le monache del nostro Ordine stiano *ovunque* in rigorosa clausura - *in arcta custodia* - e che nessuno assolutamente possa entrare in essa, se non in caso di infermità di qualche religiosa, [Pag. 358] per udirne la confessione o in occasione della visita canonica. E in questi casi l'ufficio sia affidato a un religioso, del quale non si possa assolutamente sospettare» (AAug. IV, 85). Questo decreto ebbe forza di legge sin dal 1348, perchè Tommaso da Strasburgo lo aggiunse al capitolo nono delle Costituzioni del 1290. Quantunque posteriore a tale decreto, occupa il primo posto - per la certezza della sua unione con l'Ordine - il monastero che verso il 1330 fu fondato dal beato Simone da Cascia a Firenze per raccogliere in esso le donne di mala vita, chiamato per questo il monastero delle «convertite». Il 7 settembre del 1357, trovandosi a Firenze, il priore generale Gregorio da Rimini permise agli agostiniani del convento di Santo Spirito di continuare ad aiutare «il monastero di S. Isabella o delle convertite di Firenze», posto sotto la cura dei nostri religiosi dalla «buona memoria del signor Giovanni Orsini, cardinale di Santa Romana Chiesa»: cioè dalle origini di quella fondazione, giacché detto cardinale morì nel 1339. Benché non consti che fosse assistito dagli agostiniani fin dall'inizio, conviene ricordare qui un altro monastero di agostiniane nella capitale toscana, dovuto anch'esso allo zelo del beato Simone da Cascia, che lo fondò per le giovani e le donne devote verso il 1342, con l'aiuto del suo amico il nobile fiorentino Tommaso Corsini e con il titolo di S. Caio - in lingua vernacola Caggio - e di S. Caterina. Il 6 settembre del 1358 Gregorio da Rimini a Firenze dichiarava di nuovo che aveva dato il permesso «al signor Tommaso Corsini di chiamare a casa sua, sempre che lo gradisse, fra Filippo Maruccio da Firenze» e che nella festa della santa «detto signore (Corsini) [Pag. 359] possa portare allo stesso monastero per la celebrazione dei Vespri e della Messa tutti i religiosi che il priore gli avrebbe inviato⁴». Le agostiniane di questo monastero, chiamate per la loro stretta clausura «le murate» o recluse, nel 1347 diedero ospitalità a S. Caterina da Siena, che poco dopo le ringraziò con una lettera «con l'augurio - diceva loro - di vedervi nascoste e chiuse nel costato di Cristo Crocifisso, giacché altrimenti non vale la pena chiudersi dentro i muri». Dal registro di Gregorio da Rimini si deduce che le agostiniane, prima del 1357, avevano in Italia altri monasteri, costruiti perciò in questo primo secolo. La proibizione che Gregorio diresse ai sudditi della provincia di Terra di Lavoro, nessuno dei quali doveva permettersi di andare «nei monasteri delle monache nella diocesi

⁴ *Gregorii de Arimino Registrum generalatus*, ed. cit. p. 319; *ib.* p. 13,20,32 e 272, le altre notizie che prendiamo dallo stesso registro. - *Lettere di santa Caterina da Siena*, ed. N. TOMMASEO, II, Firenze 1860, p. 66.

di Napoli» non si riferisce solo a quelli del nostro Ordine, perché aggiunge, «di qualsiasi Ordine o professione». Ma, ripetendo la stessa proibizione nella provincia di Umbria o della Valle di Spoleto, fece molte eccezioni: potevano entrare in «tali monasteri per la professione delle nuove monache, nell'ultima infermità o morte delle altre, quando fossero invitati a un funerale e nelle principali solennità di ciascun monastero, giacché in questi casi possono andare i religiosi scelti dal priore... [Pag. 360] In quanto all'aiuto, che i nostri religiosi devono prestare alle monache, celebrando Messe e amministrando loro il sacramento della Penitenza, vogliamo e ordiniamo, in conformità alla disciplina del nostro Ordine, che per questo siano scelti quattro religiosi dal convento di Perugia, due da quelli de L'Aquila, di Rieti, di Cittaducale, di Foligno, di Montefalco, di Amelia, di Terni, di Todi, di Città di Castello, di Gubbio, di Narni e uno solo da ciascuno degli altri conventi», che non erano meno di trenta, come si dice nel numero 664 dello stesso registro. I religiosi designati - continuava il generale - «devono essere sacerdoti del nostro Ordine, provvidi e onesti, di buone maniere e di buona fama e scelti dal priore dei propri conventi... A costoro diamo il permesso di andare - in compagnia di un altro religioso della propria comunità - nel monastero che è stato loro assegnato, per celebrare la Messa, confessare le monache nei giorni di comunione e quando c'è qualcuna gravemente ammalata, con la facoltà di amministrare gli altri sacramenti della Chiesa; ma il religioso scelto deve andare sempre con il permesso espresso e particolare del suo priore e accompagnato dal confratello che gli è assegnato». Nel 1358 abbiamo quindi cinquantasei sacerdoti agostiniani della provincia d'Umbria incaricati di esercitare il sacro ministero nelle comunità di monache della stessa regione. Si potrebbe dire che tali comunità non erano tutte agostiniane; ma si può supporre che lo fossero nella maggior parte, giacché le clarisse, le domenicane e le comunità dei vari rami benedettini erano generalmente assistite dai rispettivi confratelli. [Pag. 361] Insieme con la citata disposizione di Gregorio da Rimini, dettata a Perugia il 1° maggio del 1358, bisogna ricordare un'altra disposizione del 20 luglio, con la quale lo stesso superiore annullò in gran parte la prima. Interrogato dal suo vicario in Umbria, se il superiore di quella provincia e i priori locali potevano «visitare» i monasteri delle monache, posti sotto la cura dell'Ordine nella stessa regione, Gregorio rispose in questi termini: «I monasteri, che sono sotto la nostra cura e dei nostri religiosi, perché questi li hanno accettati di propria volontà, devono essere del tutto lasciati - *totaliter relinquuntur* -, e né il priore provinciale, né quello locale, né alcun altro religioso si permetta di farlo. In quanto a quelli, che sono stati affidati al nostro Ordine per privilegio pontificio o da un Legato della Sede Apostolica, permettiamo che il priore provinciale e quello locale possano visitarli una volta l'anno, in compagnia di un religioso scelto da loro; ma in modo che la visita non duri più di tre giorni». Dalla sua durata e dal fatto che doveva essere annuale, si deduce chiaramente che si trattava della visita canonica, che, come ordinavano le Costituzioni agostiniane del 1290 nel loro capitolo 34 doveva essere fatta «una volta l'anno e dentro tre giorni». E poiché la consultazione del Vicario si limitava a questa questione, non si può dire che il Generale avesse proibito ai suoi di dir Messa, confessare e predicare nei monasteri «affidati all'Ordine per privilegio pontificio» o da un delegato del Papa; sembra invece chiaro che abbia proibito di farlo negli altri monasteri, che dovevano «essere lasciati del tutto». [Pag. 362] Questa soluzione rigida del problema dell'assistenza spirituale alle proprie monache, soluzione molto simile a quella che diedero i superiori e i capitoli generali degli altri Ordini, ci fa sapere dell'esistenza di tre tipi di monasteri di agostiniane assistiti dai nostri religiosi, quantunque Gregorio da Rimini non dica che tutte e tre avessero delle case in Umbria. Non sembra che abbiano esagerato Herrera e i suoi più acuti continuatori nel dire che oltre ai due monasteri di Orvieto e quello di Cittaducale, le nostre monache, sin dal primo secolo, ebbero vari altri monasteri in quella regione: a Perugia, Foligno, Spoleto, Todi e in altre cittadine minori. Non si può accettare in verità, senza chiarimenti, quel che scrisse Ludovico Iacobilli, quando disse

che le agostiniane arrivarono ad avere «in Umbria quaranta monasteri, dei quali venticinque si conservano fino al presente⁵». Si può ammettere che nel 1661 ce ne fossero venticinque, perché l'autore viaggiò molto nella sua terra ed ebbe notizie di varie comunità; ma non è accettabile nel nostro caso il numero di quaranta, sia perché il cronista si riferisce a tutto il medioevo, sia perché dovette ritenere per agostiniani vari monasteri, che lo erano solo perché professavano la nostra Regola. [Pag. 363] E questa era la Regola preferita in Italia, specialmente in Umbria, dove - nella sola diocesi di Spoleto - sei monasteri di monache la adottarono tra il 1278 e il 1300; ma solo due di essi si unirono in seguito al nostro Ordine. La stessa cosa fecero, in data posteriore alla loro origine, alcuni monasteri di altre regioni d'Italia, che cominciarono la loro storia in questo primo secolo. Così quelli di S. Marta e di S. Maria Maddalena fondati a Siena verso il 1328 il primo e il 1339 il secondo; quello di S. Croce sull'Arno, che iniziò nel 1279 per merito della beata Oringa Cristiana Menabuoi; quello di S. Vito a Ferrara, reclusorio sin dal 1234 e monastero da data incerta, le cui monache - dice l'Herrera I, 265 - «adottarono la Regola e l'abito di S. Agostino e chiesero di essere governate dagli agostiniani del convento di S. Andrea, come consta dall'atto di donazione»; quello di S. Maria «Mater Domini» a Verona, le cui monache - chiamate agostiniane dallo storico della stessa città Girolamo Della Corte - «vivono in grande osservanza e in fama di santità». Altri monasteri sono ricordati ancora dall'Herrera e dal Torelli a Bologna, Vicenza, Venezia, Milano e Como, pur senza dimostrare bene la loro unione con l'Ordine, che forse sarà chiarita da nuovi studi. Per quanto si riferisce a tale unione, per questo tipo di monasteri, può servire di esempio quello di Castro Paterno, vicino Ancona, favorito dal papa Alessandro IV nel 1255 con un Privilegio che cominciava così: «Alle amate figlie in Cristo la priora e la comunità del monastero di S. Giacomo di Paterno, *ordinis sancti Augustini*». Dopo averlo trascritto, Herrera I, 182, avverte che questo [Pag. 364] privilegio «si conserva ancora nell'archivio del nostro convento di Ancona», il che fa supporre che tale comunità non viveva completamente separata dall'Ordine. E' certo, infine, che alcuni monasteri esistettero per poco tempo. Nel 1318 c'erano a Gubbio «oblato dell'Ordine degli eremiti di S. Agostino», che nel 1335 erano già monache «nel monastero di S. Cecilia»; formavano una comunità di diciassette religiose e «promisero piena obbedienza, riverenza e totale sottomissione» al priore degli agostiniani di Gubbio (*AAug.* XVII, 110-116); ma nel 1358 quella comunità non c'era più, almeno in quel monastero, come consta dal documento 399 del registro di Gregorio da Rimini. Non si ha notizia di monasteri del nostro secondo Ordine nella provincia agostiniana di Inghilterra e d'Irlanda. Lo stesso si deve dire di tre delle quattro province francesi, giacché non consta che ci fossero monasteri di agostiniane nella provincia di Provenza, né in quella di Narbona e di Borgogna; in quanto alla provincia parigina o di Francia, non è certo che appartenesse alle nostre religiose il monastero di Arras. Ce ne furono solamente due nella provincia di Tolosa e di Aquitania: quello di Bordeaux, che secondo gli storici moderni di quella diocesi, cominciò nel 1343 (*DHGE* 9,1194) e quello di Tolosa, che dovette iniziare pure in questo periodo, quantunque non conosciamo documenti che ne parlino prima del 1403. In questo primo secolo cominciarono la loro storia quattro monasteri spagnoli, che ancora esistono. Quello di S. Orsola a Toledo cominciò come reclusorio verso il 1259, ma secondo Roman ed Herrera nel 1356 era già monastero di agostiniane, [Pag. 365] che nel 1365 si unirono al primo Ordine. Quello di S. Leandro a Siviglia fu fondato fuori le mura della città dal re Ferdinando IV di Castiglia, che cominciò a regnare nel 1295; questo monarca continuò a favorire quella fondazione, come lo fece pure il suo immediato successo re Alfonso XI, «il quale, in un tempo non molto sicuro a causa dei nemici, mise una guarnigione di

⁵ L. IACOBILLI, *Vite dei santi e beati dell'Umbria*, III, Foligno 1661, 379. Per ciò che segue nel testo, A. BARTOLI LANGELI, «I penitenti a Spoleto nel Duecento», *Collectanea franciscana* 43 (1973) 303-330.

soldati in loro difesa, giacché abitavano fuori città⁶» e concesse loro altri favori nel 1347 e nel 1350. Secondo Herrera, nel 1368 le nostre monache vivevano già dentro Siviglia. Abbiamo invece migliori informazioni del monastero di S. Giuliano a Valenza per mezzo della bolla «Iuxta pastoralis officii», che il 13 febbraio del 1357 Innocenzo VI indirizzò al vescovo di quella città. Da tale bolla consta che le monache di S. Giuliano «erano state sin dall'inizio sotto il governo e la lodevole direzione... dell'Ordine degli eremiti di S. Agostino e secondo le loro proprie istituzioni»; ma a causa di gravi mancanze commesse da alcune religiose, gli agostiniani incaricati della direzione del monastero decisero di castigare le colpevoli imponendo l'osservanza rigorosa della clausura. La priora e alcune monache accettarono la loro decisione; ma altre, che a giudicare dal risultato sembra che fossero la maggioranza, si opposero alla clausura [Pag. 366] e non vollero restare sotto il governo degli agostiniani, ponendosi sotto la giurisdizione del vescovo diocesano. E così la comunità visse per circa venticinque anni, durante i quali ebbe per confessori e visitatori sacerdoti del clero diocesano «che non conoscevano - dice la bolla - gli statuti e la Regola dell'Ordine, lasciando le monache nella loro ignoranza, con la conseguente trascuratezza dell'osservanza; ma finirono col riconoscere il loro errore e chiesero di ritornare alla loro antica direzione e forma di governo». Il Papa incaricò il vescovo di Valenza a far osservare la costituzione «Periculoso», con la quale Bonifacio VIII nel 1298 aveva prescritto la clausura, ordinò alle nostre religiose di S. Giuliano di vivere sotto la giurisdizione del priore generale e del superiore della provincia agostiniana di Aragona e Catalogna, e concesse loro di essere partecipi «di tutti i privilegi e le grazie che la Sede Apostolica concede alle altre monache dello stesso Ordine di S. Agostino, che vivono sotto la direzione dei suddetti religiosi e secondo le loro Costituzioni». Dice Herrera che questo monastero dovette sorgere per merito dell'agostiniano Francesco Salelles, che verso il 1310 onorava l'abito e propagava l'Ordine a Valenza. Non si sa quando fu fondato il monastero di Madrigal (Avila), che all'inizio si chiamò di S. Maria della Pietà e poi di Nostra Signora della Grazia; ma Herrera II, 147 afferma «che non c'è dubbio della sua esistenza nel 1353, giacché si conserva nel suo archivio un privilegio, che in tale anno fu concesso al monastero dal re Alfonso XI». Dalla fedeltà dell'autore nel produrre le sue prove, si deve [Pag. 367] supporre un errore di stampa nel suo libro o una distrazione in colui che copiò il privilegio, perchè il citato monarca morì nel 1350. Nonostante la mancanza di documentazione per determinare il numero approssimativo dei monasteri che le agostiniane ebbero prima del 1357, ci sembra che il Torelli abbia esagerato nel dire che furono più di novanta; ma riterremo altrettanto esagerata - in senso contrario - l'affermazione di chi riducesse tale numero a molto meno della metà, cioè a meno di quaranta.

§ 2. Governo e vita religiosa

[Pag. 367] Dai testi citati nel paragrafo precedente consta che le agostiniane vissero già fin dall'inizio sotto il governo di una superiora, chiamata generalmente abbadessa, eletta dalle altre religiose della Comunità e confermata nell'incarico dal superiore generale dell'Ordine e da quello della provincia più vicina; ma consta altresì che il diritto della conferma in alcuni casi era del vescovo diocesano, come sembra che si debba dedurre dal primo documento relativo al monastero di Obendorf, sottomesso nel 1264 al vescovo di Costanza. Dalla lettera, che il cardinale Riccardo Annibaldi indirizzò nel 1266 al nostro priore generale e al provinciale di Germania, si deduce anche

⁶ ALONSO MORGADO, *Historia de Sevilla*, 2a parte, Siviglia 1587, 450-453; HERRERA, I, 362; A.LLORDÉN, *El convento de san Leandro de Sevilla*, Malaga 1973. Per quanto riguarda il successivo di Valenza, B. RANO, *DIP* 1,163.

che le agostiniane poterono trarre profitto dall'esperienza e dai cambiamenti che, in materia di governo e di assistenza spirituale, avevano fatto da mezzo secolo [Pag. 368] le domenicane e le clarisse. Di quanto, infatti, il cardinale Annibaldi ordinò - «in virtù di santa obbedienza» - ai due menzionati superiori agostiniani in favore delle loro monache, quasi tutto si trova *alla lettera* in ciò che il Papa Innocenzo IV aveva ordinato nel 1245 «ai ministri generali e provinciali dei frati minori» in favore delle clarisse: dovevano visitarle personalmente «o per mezzo di religiosi del suo Ordine provvidi e discreti, dispensare loro i benefici della visita, dell'ammonizione e della riforma, istruirle nella disciplina regolare, confortarle con la predicazione della parola di Dio, ascoltare le loro confessioni, celebrare loro le Messe solenni» e fare tutte le altre cose che il cardinale Annibaldi dispose e permise agli agostiniani in favore delle loro monache⁷. Queste avevano accettato, come assicurava l'Annibaldi ai nostri menzionati superiori, «l'osservanza delle vostre Costituzioni». E' possibile, pertanto, attraverso queste leggi farsi un'idea della forma di governo e della conduzione della vita religiosa vigente nei monasteri del secondo Ordine, e applicare a quelli di questo periodo quel che già si disse sullo stesso argomento nel volume seguente di quest'opera nella pagine 246-256. Si deve, infatti, pensare che gli agostiniani incaricati con la visita canonica [Pag. 369] di mantenere l'osservanza nelle comunità delle loro monache si servissero - come i visitatori dei conventi dei religiosi - delle loro Costituzioni del 1266 e poi di quelle di Ratisbona del 1290. Non costituisce una difficoltà contro questa supposizione il fatto che gli adattamenti, giunti alla nostra conoscenza, di queste seconde leggi ad uso delle agostiniane, siano posteriori al 1356, giacché abbiamo visto quanto ridotto sia il numero dei codici delle Costituzioni arrivati fino a noi malgrado l'ordine di averne un esemplare in ogni convento. Oltre ad essere, nella loro redazione, posteriori a questo primo secolo, i menzionati adattamenti ad uso delle monache sono solamente quattro, con la particolarità che ciascuno fu fatto per un solo monastero. Il primo, a ragione, si attribuisce a fra Giovanni da Salerno, perché l'autore dice che dedica il suo scritto «alle donne e monache di S. Isabella, del monastero delle convertite di Firenze» e perchè aggiunge, che ha composto il suo adattamento «con la dottrina, con il fior fiore dei bei detti di fra Simone da Cascia, fondatore del monastero delle donne che si convertono a Dio». La traduzione di fra Giovanni è molto libera e molto breve, giacché è composta di 21 capitoli, dei 51 delle Costituzioni di Ratisbona, senza dimenticare naturalmente - ad esempio di coloro che adattarono per le monache le Costituzioni di altri Ordini - i quattro capitoli dedicati alle colpe: «Delle colpe lievi, delle gravi, delle più gravi e delle gravissime». Quantunque questa prima traduzione sia posteriore al 1357, la sua dottrina è anteriore al 1348, anno in cui morì il beato Simone da Cascia. [Pag. 370] Il secondo adattamento delle prime Costituzioni ad uso delle monache, fatto per quelle del monastero di S. Leandro di Siviglia, è anonimo e probabilmente del secondo decennio del secolo XV; ma è il più esteso di tutti, perché comprende 41 capitoli: l'autore non poteva naturalmente accomodare alle religiose di clausura i capitoli relativi alla carriera ecclesiastica, ai visitatori, al procuratore dell'Ordine e alla celebrazione dei capitoli generali o provinciali. Il terzo adattamento, anch'esso anonimo, si conserva ancora nel monastero delle sue prime destinatarie, le agostiniane del monastero di S. Orsola a Toledo. Benché il manoscritto sia del 1541, a giudicare dalla morfologia e dalla sintassi del testo, la traduzione fu certamente fatta almeno cento anni prima. L'autore del quarto adattamento, il tedesco Timann Limperger - già ricordato nel volume seguente di quest'opera - dice nel prologo, che compì la sua opera nel 1501, per istruire nelle leggi dell'Ordine le agostiniane del monastero di

⁷ B. BUGHETTI in *Archivum franciscanum historicum* 13 (1920) 89-135, p. 90s. Simile è anche l'assistenza spirituale che i domenicani dovevano prestare alle loro monache: RIPOLL-BREMOND, *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, I, Roma 1729, 148-151.

S. Anna di Friburgo di Brisgovia. Il codice 352 della Biblioteca universitaria di Bonn contiene nei suoi fogli 1-75 un altro adattamento tedesco «per le monache dell'Ordine degli eremiti di S. Agostino»; ma non si sa se l'anonimo - già del secolo XVI - abbia tradotto dal testo delle Costituzioni pubblicato a Venezia nel 1508 o dalla edizione preparata dal generale Seripando e pubblicata a Roma nel 1551⁸. [Pag. 371] E' da supporre che quanto fecero tali autori in favore delle agostiniane sin dalla seconda parte del secolo XIV, lo avessero fatto, almeno a parole, anche i confratelli incaricati di «istruirle nella disciplina regolare», come nel 1266 diceva il cardinale protettore Annibaldi, e i visitatori che vigilavano per la loro osservanza. E' perciò fuori di ogni dubbio che le nostre monache, che si distinguevano da varie altre religiose per la Regola che professavano, nella vita conventuale assomigliassero agli agostiniani per le loro Costituzioni. Malgrado l'uniformità che si avverte nella legislazione del ramo femminile degli Ordini mendicanti, nei citati adattamenti ad uso delle agostiniane ci sono alcuni testi, che hanno corrispondenza solo nelle nostre Costituzioni di Ratisbona. Scrive per esempio fra Giovanni da Salerno nel capitolo 10 della sua versione: Si deve avvertire soprattutto nella cura delle monache inferme, che siano servite come si serve a Cristo... L'abbadessa metta a servizio delle stesse una monaca che abbia in se il timore di Dio". E' identico a quanto prescrivono le Costituzioni degli agostiniani nel capitolo 13, trattando della cura degli infermi «cum soli Deo serviatur in illis» e che l'infermiere fosse un religioso «cuius cor possideat timor Dei». Convengono pure alla lettera [Pag. 372] i già citati consigli che, in materia di mortificazione e di penitenza, Giordano di Sassonia, dava ai suoi confratelli e quelli che Simone da Cascia diede alle agostiniane di Firenze, ricordati da Giovanni da Salerno nei capitoli 2 e 5 del suo testo: «Nessuna monaca - scrive - digiuni più delle altre della comunità senza il permesso dell'abbadessa, né mostri singolarità alcuna in quanto a bere il vino o a non mangiare quel che si serve a tutte. Né porti cilizio o altro strumento di penitenza senza il permesso della superiora». Ma, oltre ad assomigliarsi possibilmente nell'orario quotidiano e nella disciplina ai propri confratelli, le agostiniane si conformarono nel loro governo anche a quello delle altre monache del loro tempo, in particolare alle domenicane e alle clarisse. Si è già notata la coincidenza di ciò che Innocenzo IV ordinò in favore delle clarisse nel 1245 e ciò che il cardinale Annibaldi nel 1266 dispose che i nostri religiosi facessero in aiuto delle agostiniane. Quantunque non sia tanto evidente, sembra possibile che il beato Simone da Cascia e il suo discepolo abbiano conosciuto - direttamente o indirettamente - le costituzioni di un monastero francese di domenicane. A prova di ciò possono servire due passi di Giovanni da Salerno nella sua traduzione: «Dopo che la novizia - dice nel capitolo 8 - è vissuta nel monastero per un anno e un giorno di prova, se si è ben comportata e ha la legittima età, cioè dodici anni, faccia la professione». E nel capitolo 19 scrisse: «Quando sarà morta l'abbadessa, o per qualche motivo sarà stata rimossa dall'incarico, se ne elegga un'altra dalle monache di tale monastero, [Pag. 373] secondo la forma canonica... Ma se dentro un me se non si sia giunti a tale elezione, essa resta in potere del padre generale dell'Ordine di S. Agostino⁹». Non si può tuttavia applicare agli altri monasteri quel che si osservava in uno, perchè le comunità di religiose contemplative si consideravano generalmente autonome in quasi tutti gli

⁸ Si confrontino in ordine MATTIOLI, *Fra Giovanni da Salerno e le sue opere volgari inedite*, Roma 1901, 129-163; B. RANO, *DIP* 1,168-170; I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones...*, Valladolid 1966, 163-188; A. ZUMKELLER, *MSS* num. 832 e 1390.

⁹ R. CREYTENS, «Les constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis», *Archivum fratrum Praedicatorum* 17 (1947) 41-84, p.73: «Nulla infra duodecim annos ad professionem recipiatur». 79: «Priorissa a conventu suo secundum formam canonicam eligatur... Si vero infra mensem non elegerint, magister (generalis) vel prior provincialis conventui provideat de priorissa». Ma si vedano anche le disposizioni di Bonifacio VIII nel *Corpus Iuris Canonici*, ed. RICHTER-FRIEDBERG, II, 967-969.

Ordini, non solo nel secolo XIII, ma fino alla fine del medioevo. Le differenze tra le comunità di una medesima famiglia religiosa erano maggiori nei vari paesi di Europa; ma non mancavano differenze anche tra quelle di una stessa nazione, in modo che l'uniformità di vita e di governo rimaneva ridotta solo per quei monasteri diretti dai religiosi del primo Ordine e nei confini della loro rispettiva provincia. «Dopo cinquant'anni di esistenza - dice un buon conoscitore di storia francescana - l'Ordine di S. Chiara di Assisi non aveva ancora una regola comune, ma avevano in uso [Pag. 374] cinque regole o forme di vita diverse¹⁰». E se questo succedeva in un Ordine diretto e propagato per quarant'anni dalla sua stessa fondatrice, nulla di strano che non ci fosse uniformità di vita in quei monasteri che non avevano iniziato la loro storia alla stessa maniera. Ma nonostante le differenze più o meno secondarie, i testi citati all'inizio di questo capitolo sono una base per affermare, che le comunità di monache agostiniane convenivano tra loro e - con quelle degli altri Ordini - nell'essenziale della vita religiosa: nell'osservanza dei voti e nel proposito di tendere alla perfezione, con la pratica dei mezzi per conseguirlo: culto divino, ricezione dei Sacramenti, impegno nell'esercizio delle virtù cristiane e nella vita di orazione, di penitenza e di ritiro, favorita dall'osservanza della clausura. Malgrado la scarsità di documenti in questo primo secolo, è lecito supporre che la disciplina regolare fiorì nelle comunità delle nostre monache sin dal 1266 e che, grazie alla clausura e alle altre circostanze favorevoli della loro vita, l'osservanza tra loro non decadde come nei conventi del primo Ordine, negli anni dal 1325 al 1356.

§ 3. Esempi di santità

[Pag. 375] Nessuno dei nostri cronisti del secolo XIV menziona agostiniane insigni per santità di vita o per altro titolo in questo primo periodo. Nell'eccesso opposto invece caddero i loro continuatori dell'età moderna, sin dalla metà del secolo XVII, mettendo, accanto alle nostre sante e beate, alcune che non furono agostiniane. Il fatto, che ancora si continua a ripetere nei libri e nelle riviste dei nostri giorni, ci spinge a ricordarle qui, senza portare le prove che ci sono per escluderle dal santorale agostiniano, prove che possono essere viste facilmente nella «Bibliotheca Sanctorum» o in altro buon repertorio agiografico. Non fu monaca del nostro Ordine santa Giuliana da Liegi o da Mont Cornillon, la grande promotrice della festa del Corpus Domini e del culto eucaristico dal 1209 al 1258, come nemmeno lo furono la beata Imelda Lambertini e santa Limbania da Cipro. Herrera, che non incluse nel suo elenco di santi e beati agostiniani le due prime, dell'ultima dice che «dopo aver cercato con grande diligenza la verità - *curiosius indagata veritate* - vedo che Limbania fu benedettina» giacché il monastero genovese, in cui morì, fu agostiniano solo in data molto posteriore alla sua morte (*Alph. II, 6*). Marsilia Pupelli fu terziaria o mantellata agostiniana a S. Severino di Macerata, dove si conserva e si venera il suo corpo dal 1298; ma il suo culto non è stato riconosciuto dalla Chiesa. Ottenne invece tale riconoscimento nel 1832 il culto che ad Amelia [Pag. 376] è tributato alla beata Lucia Bufalari, che entrò nel convento delle nostre terziarie in tale città, dove fu superiora e dove passò a miglior vita il 27 luglio del 1350. La sua «memoria» si celebrò nell'Ordine fino all'ultima riforma liturgica e continua la devozione che hanno i fedeli di Amelia e di altre cittadine dell'Umbria, dove è invocata principalmente perchè interceda in favore dei bambini infermi e ossessi. Si dice che fu sorella del beato Giovanni da Rieti, ma questa e altre notizie della sua vita non possono essere provate oggi con documenti degni di fede. E' invece abbondante e certa la documentazione che abbiamo di S. Chiara da Montefalco e della beata

¹⁰ H. ROGGEN, *DHGE* 18, Parigi 1977, 961; *ib.* 1413-1415, relativamente alle domenicane da A.DUVAL.

Cristiana da Santa Croce dell'Arno. Quella relativa alla prima si deve principalmente al sacerdote francese Berengario Donadieu de Saint-Affrique, che nel 1308 e 1309 governava la diocesi di Spoleto in nome del vescovo Pietro Paolo Trinci, che risiedeva presso la corte pontificia di Avignone. Il 21 agosto del 1308, quattro giorni dopo la morte di Chiara, Berengario andò a cavallo da Spoleto a Montefalco con l'intenzione di punire le monache della defunta, per aver estratto il suo cuore e perché la proclamavano come santa tra il popolo; ma cambiò proposito e si pose dalla parte delle monache, dopo aver visto - dice egli stesso - «molti religiosi, lettori, dottori in teologia e più di venti secolari, dottori e periti in ambo i diritti, col cui consiglio e assenso comincio a inquisire per formare articoli speciali» sulla santità di Chiara¹¹. Ritornato a Spoleto, [Pag. 377] alcuni dei suoi familiari cercarono di dissuaderlo da simile impresa - per vari giorni e per molte ragioni - «in modo che, vinto quasi dalla tentazione, propose di lasciar perdere tutto e di bruciare o distruggere quella stessa notte e senza dilazione alcuna quanto aveva già fatto. Nell'angoscia di questa incertezza il Signore confortò il mio animo in maniera che gli dissi così, senza aggiungere o cambiar niente - *nihil addito vel mutato* -: «Signore Dio mio, ti chiedo di farmi conoscere la tua volontà, affinché sappia come devo comportarmi in questo affare; giacché tu sai, Signore, che non solo per questa Chiara, che mai vidi né so chi fu, ma nemmeno per S. Pietro e o S. Paolo o per altro santo, anche se fosse il più grande di quelli che sono nella vita eterna, io comincerei ad interessarmi, se non nei limiti in cui credessi di fare cosa gradita alla tua volontà». Avevo appena terminato di pronunciare queste parole, quando, mentre ero in piedi, mi apparve la suddetta santa Chiara, vestita di bianco, con strisce color violaceo sugli omeri, e con una tunica a mo' di dalmatica diaconale e adornata di cerchi di seta fino ai piedi... [Pag. 378] Sin dall'inizio dell'apparizione, insieme con una certa unzione spirituale e con una grandissima consolazione, dentro di me sentii: «Ecco Chiara». E sull'istante cessò la tentazione, mi sentii tranquillo e la mia anima - piena di una ineffabile dolcezza spirituale - restò illuminata da tanta luce, che conobbi la volontà di Dio in quell'affare e seppi che io dovevo inquisire sulla vita e i miracoli della suddetta santa Chiara, e sui segni della passione di Cristo e della Trinità che si trovarono nel suo corpo... E da allora cominciai a investigare: esaminai alcuni testimoni, ascoltai le loro deposizioni, raccolsi le principali tra le tante e con esse composi questo scritto, che è disposto come meglio ho saputo, secondo l'ordine e l'età della stessa Chiara. E assicuro in coscienza che non vi ho messo altro se non le dichiarazioni dei testimoni, che ho cercato di abbreviare in quanto mi è stato possibile, conservando tutto l'essenziale, e che ho procurato di ripeterle con le stesse parole con cui mi sono state narrate, senza preoccuparmi della grossolanità dello stile, per conservare la verità originale dei fatti e dei detti». Nel 1309 Berengario ottenne l'autorizzazione dal suo vescovo Trinci per iniziare il processo informativo, che lui stesso presentò nel 1315 al papa Giovanni XXII in Avignone, dove parlò in pubblico concistoro delle virtù e dei miracoli di Chiara, di cui le autorità e i fedeli dell'Umbria desideravano la canonizzazione. Con bolla del 25 ottobre del 1317 il Papa ordinò ai vescovi di Perugia e di Orvieto e al rettore del ducato di Spoleto di cominciare il processo apostolico, imponendo loro con altra bolla del [Pag. 379] 22 marzo del 1318 che, data la povertà del monastero di S. Croce di Montefalco, non ricevessero più di

¹¹ *Vita* cit. ed. SEMENZA, 3-6; ed. M. FALOCI PULIGNANI, Foligno 1885, 31-34. Per non accusare prima del tempo Berengario di faciloneria nel credere ai miracoli, conviene ricordare qui che fu vicario generale nella diocesi di Spoleto dal 1308, che ebbe lo stesso ufficio nella diocesi di Siena nel 1314 e che nel 1333, quando già era più noto alla corte di Avignone, fu preconizzato da Giovanni XXII vescovo di Sutri, sede che non accettò. EUBEL, *Hierarchia catholica*, 1, 470; S. NESSI, *I processi* cit. 104-115.

due fiorini al giorno ciascuno per il loro lavoro e per i loro viaggi¹². Il processo, nel quale deposero non meno di 470 testimoni, nel 1319 era già terminato; ma il suo esame nella curia pontificia di Avignone si prolungò fino al 1331, passando poi in dimenticanza fino all'età moderna. Dalle dichiarazioni di alcuni testimoni e da ciò che riferisce Berengario si sa che nel 1274, all'età di sei anni, Chiara entrò nel reclusorio, che suo padre Damiano aveva fatto costruire per la figlia maggiore Giovanna; negli anni 1281-1282, essendo aumentato il numero delle penitenti, fu necessario ampliare il reclusorio, e nel 1290 Giovanna, secondo Berengario e alcuni testimoni oculari «domina mirabilis sanctitatis», chiese al vescovo di Spoleto di trasformare il reclusorio in monastero. Il 10 giugno il prelado, Gerardo Pigolotti, domenicano, le rispose: «Da parte vostra ci è stata rivolta umile supplica di concedervi benignamente una Regola sicura e quanto è necessario per una casa religiosa bene ordinata. Perciò, lodando nel Signore il vostro proposito e invocando il nome di Cristo, decidiamo con la presente di concedervi la Regola di S. Agostino, che vogliamo e ordiniamo [Pag. 380] sia in perpetuo e inviolabilmente osservata da voi e dalle vostre sorelle che in futuro vivranno in codesta casa. Vi concediamo piena e libera potestà di erigere un oratorio con campana, nel quale lodiate Dio, un cimitero per la vostra sepoltura e la facoltà di ricevere come vostre compagne e consorelle le persone che desiderassero abbandonare il mondo. Data presso la pieve di S. Fortunato di Montefalco, il 10 giugno dell'anno del Signore 1290¹³». E questo, dopo aver conosciuto le nuove monache e comprovato che la loro fondazione prometteva stabilità. In effetti superò la prima prova il 22 novembre del 1291, data della morte di Suor Giovanna. Per volontà unanime delle monache e per ordine del vicario diocesano, che presiedette all'elezione, Chiara dovette accettare l'ufficio di abbadessa e continuare nell'incarico fino alla morte. «Favorita - scrive il padre Oliger - di carismi soprannaturali, governò saggiamente la sua comunità, che preservò dal contagio di una setta quietista, chiamata del libero spirito, i cui capi furono da essa scoperti e denunciati» (EC 3,1421). Nel novembre del 1292 il vescovo Pigolotti le scrisse, rispondendo ad una supplica, che gli aveva indirizzato la defunta Giovanna: «Vi concediamo con la presente [Pag. 381] che nessuno possa edificare accanto al vostro monastero una chiesa, oratorio o carcere per la distanza di 25 pertiche». Nel 1299 Chiara comprò «un terreno e una casa» per ampliare il suo monastero; nel 1303 cominciò la costruzione della chiesa e il nuovo vescovo Nicola Alberti, anche lui domenicano, le inviò la prima pietra; in altro documento del 1305 si leggono i nomi delle sue venti monache, oltre le novizie, e negli anni 1306-1307 scoprì gli errori che nel dogma e nella morale propagavano i «frati del libero spirito», che avevano tentato di ingannarla in vari colloqui e che, per il suo interessamento presso l'autorità ecclesiastica, sparirono dall'Umbria. Pur senza dimenticare le sue frequenti estasi, né la sua straordinaria mortificazione nel mangiare, nel bere e nel dormire, né la sua unione a Cristo nei misteri della sua vita e della sua morte, Berengario non dà minor peso alla dottrina spirituale di Chiara. «La quale - dice - parlava poco e brevemente quando era viva sua sorella; ma poi, avuto riguardo all'ufficio ricevuto, istruì le sue monache con discernimento e grandissima competenza». E non solo istruì le sue monache, ma anche i teologi, i predicatori, i dotti secolari o i semplici curiosi, che nei diciassette anni del suo governo vennero al parlatorio del monastero, attratti dai fatti prodigiosi che si raccontavano di Lei. Giacché «Chiara - prosegue il biografo - nel modo di esporre la dottrina ebbe una virtù ammirabile, per cui si faceva intendere

¹² *Giovanni XXII, Lettres communes*, ed. G. MOLLAT, II, Parigi 1905, n. 5786 e 6668. Ib. III, n. 1268: la «chiesa maggiore di Foligno» il 9 aprile del 1320 supplicò il Papa «pro canonizatione virginis sanctae Clarae... et indulgentia ad corpus eius confluentibus concedenda».

¹³ R. SALA, *Santa Chiara* cit. 60; L. OLIGER, *De secta «spinitus libentatis» in Umbria*, Roma 1943, 12: «Sancta Clara de Montefalco, Regulam sancti Augustini indubie professa, Ordinis sancti Augustini est adscribenda». Riguardo alla competenza dell'autore v. EC 9,95s.

dalle menti più indurite; e in virtù dello spirito, che in lei parlava, riusciva ad accendere il fuoco dell'amore e della divina dolcezza negli ascoltatori [Pag. 382] più freddi, in maniera che nessuno si stancava né si saziava di ascoltare i suoi discorsi... E, dopo averla ascoltata, ritornavano alle loro case con la sete e il desiderio di dedicarsi alla vita spirituale¹⁴». Ci si permetta di tradurre in parte quanto scrisse Berengario dell'ultima malattia e della morte di Chiara, cioè, di quel che fece e disse nei giorni 15, 16 e 17 agosto del 1308. Ci si ricordi che l'autore si trovava già a Montefalco dal 21 dello stesso mese e che - per diversi anni - fissò la sua residenza accanto al monastero della defunta abbadessa; né ci si dimentichi che non era un ignorante né un visionario, che in questo caso cominciò come inquisitore e in seguito si sentì in dovere di trasformarsi in panegirista, giacché continua: «Nella festa dell'Assunzione della beata Vergine Maria, due giorni prima di morire, Chiara fece in modo che tutte le sue monache si riunissero accanto al suo letto e, istruendole e confortandole, tra le altre cose disse loro: "Figlie e sorelle carissime, io raccomando tutte voi e la mia anima a Cristo Signore crocifisso, e vi pongo nelle mani di Dio, insieme con la cura, che ho avuto di voi. Siate umili, obbedienti, pazienti, unite nella carità e vivete in modo che il Signore sia lodato in voi e che non si perda il bene [Pag. 383] che Dio ha fatto alla vostre anime". E terminata la sua esortazione, lunga, accalorata e che infervorò molto le sue figlie, ricevette devotamente l'Estrema Unzione, che lei stessa aveva chiesto. Il giorno seguente, rapita in contemplazione, diceva: "Lasciatemi andare". Il medico, che era andato per visitarla, le chiese: "Dove vuoi andare, Chiara?" lei gli rispose: "Al mio Signore". La mattina del sabato in cui lasciò questo mondo Chiara chiamò le religiose del monastero e col menzionato letto portatile si fece portare nell'oratorio, dove con grande letizia... disse loro: "Restate con Dio, che io a Lui me ne vado". E detto questo, seduta sul letto e col tronco eretto esalò il suo spirito e senza muovere le membra, né i sensi, l'affidò a Dio con tanta gioia, che all'uscita dell'anima non si avvertì nel corpo alcun segno di ansietà o di dolore. Fu ammirevole in verità quella separazione dell'anima dal corpo, che non fece alcun gesto che sogliono fare i moribondi: non torse la bocca né le labbra, non rigirò gli occhi, il suo viso non impallidì, né le sue membra si sono rattappite. C'è ancor di più: non inclinò il capo verso l'una o l'altra parte, ma con il suo colorito rosaceo, con gli occhi un po' elevati e senza indizio alcuno di dolore fece il suo trapasso. Chiara - vergine chiarissima - passò dalle tenebre di questo mondo allo splendore della gloria celestiale nell'anno del Signore 1308, il sabato 17 agosto, verso l'ora terza o poco prima. Rimase seduta fino all'ora nona o poco più, tanto che dopo molte esperienze fatte dal medico, si poteva appena credere che fosse veramente morta. Solo dopo un lungo intervallo di tempo si vide che [Pag. 384] era venuta a mancare, perché il suo corpo divenne pallido e freddo¹⁵». Per conservarlo le monache «più anziane» della comunità determinarono di estrarle le interiora. Il fatto incredibile e più che insolito nella agiografia del medioevo, è ampiamente descritto da Berengario e confermato dai testimoni del processo, da alcuni dei quali conosciamo i nomi delle religiose incaricate della «operazione»: si chiamavano Francesca, Marina, Illuminata, Elena, Lucia, Caterina e Margherita. Le due ultime fuggirono terrorizzate e imploranti, appena videro la prima impugnare un gran coltello e con sorprendente audacia e senza alcuna competenza - secondo l'ultima perizia medica del 1968 - tagliò profondamente lungo tutta la spina dorsale; le cinque monache cavarono le viscere, e le seppellirono nell'oratorio dentro un vaso d'argilla; conservarono in una scodella di legno il cuore con tre piccole pietre rotonde, che si trovavano nel sacchetto della bile, e compressero il tronco del cadavere con una camiciola. Fecero tutto ciò nella notte del sabato

¹⁴ *Vita*, ed. SEMENZA, 18-20: «Stupebat autem Clara in excessu suae intelligentiae, dum immensae benignitatis Altissimi opera cogitabat, et maxime incarnationis, passionis Domini nostri Iesu Christi mysteria et alios actus quos in hac vita exercuit mentaliter revolvebat». *Ib.* 20.

¹⁵ *Vita* cit. 56-59. I fatti che ricordiamo in seguito, *ib.* 60-65 e SALA, *Santa Chiara*, 175-192; PAVARIN, o.c. 246.

in cui era morta la loro abbadessa. «La sera della domenica seguente - scrive Berengario - fu aperto il cuore della vergine Chiara, nel quale si trovarono il tesoro della croce e tutti i segni della passione di Cristo, come lei stessa aveva predetto, benché le sue parole non fossero state bene intese... C'erano, infatti, dentro il cuore [Pag. 385] di tale vergine, in forma di duri nervi di carne da una parte la croce, tre chiodi, la lancia, la spugna e la canna; e dall'altra parte la colonna, la frusta o flagello con cinque capi di fune e la corona. Nel sacchetto del fiele non era rimasto del liquido, ma vi si trovavano tre pietre rotonde, in tutto uguali, di colore oscuro e a mio parere indefinibili... che rappresentavano verosimilmente la Trinità... Delle quali si sentenziò, dopo un lunghissimo esame di medici e di periti nelle scienze naturali, che in nessun modo potevano essersi formate per virtù naturali, ma solo per potenza divina». Tali segni e pietre furono allora esaminati da medici e da teologi; li vide e li toccò molte volte Berengario, «qui inspexi pluries et palpavi»; furono mostrati a migliaia di devoti e curiosi di Montefalco, del ducato di Spoleto e di altre regioni; furono portati a Roma per volontà del cardinale Giacomo Colonna, che - dice il biografo - «li esaminò con diligenza e ripetute volte insieme con il cardinale Napoleone Orsini e con molte altre persone onorevoli e degne di fede». Ma non sono passati invano più di sei secoli e mezzo: quei segni oggi non possono sembrare tanto chiari, né possono impressionare tanto come negli ultimi cinque mesi del 1308. Perciò adesso si parla di «tradizione leggendaria, dovuta a una fervente devozione e a nozioni molto imperfette di anatomia» (*BiblSS* 3,1220). Ma, a parte il giudizio che si debba dare, si tratta di un fatto che rifletteva alla perfezione la nota caratteristica della spiritualità della santa di Montefalco: la contemplazione assidua e unitiva della Passione del Redentore¹⁶. [Pag. 386] Anche Berengario assicura - p. 23 - che, una volta a Chiara, mentre si trovava in preghiera, «apparve Cristo, vestito di bianco e caricato di una croce, eguale nella sua forma e grandezza alla vera croce in cui fu crocifisso e le disse: “Cerco un luogo sicuro in cui possa fissare questa croce e adesso vedo qui il luogo adatto per questo”. E tuttavia le disse: “Se vuoi essere figlia, muori in croce”. Dopo questa visione e rivelazione Chiara diceva, che era sicura che Dio avrebbe fatto cose grandi in questo monastero». Le fece allora in lei e continua a farle al presente per suo merito e per i meriti di molte altre anime, che si sono santificate in quel monastero, la cui storia ormai supera i sette secoli. Celebra adesso il settimo centenario della sua esistenza anche il monastero di S. Croce sull'Arno, vicino Pisa, dovuto alla beata Cristiana Menabuoi, che lo iniziò come reclusorio nel 1279 e lo vide trasformato in monastero nel gennaio del 1294. Cioè, che senza conoscere l'opera di Giovanna e di Chiara a Montefalco, Cristiana realizzò la stessa cosa nella sua patria, perché come loro si è sentita attratta dallo stesso ideale di vita religiosa. Siamo egualmente bene informati della sua vita e della sua fondazione [Pag. 387] per merito di un anonimo, quasi contemporaneo, che riferisce le sue virtù e i suoi miracoli e dalle lettere che, a motivo del suo reclusorio o del suo monastero, le scrissero due vescovi di Lucca, alcuni cardinali e altri benefattori. L'anonimo prescinde dalla cronologia e scrive a edificazione dei lettori; ma assicura nel prologo che racconta «i fatti e i miracoli dei quali è stato testimone oculare, o che gli sono stati narrati da alcune religiose che vissero per molto tempo con lei nel suo monastero o da vari altri testimoni». Sono dello stesso autore alcuni testi, che citeremo tra virgolette, senza citare altre fonti. La nostra beata nacque a S. Croce dell'Arno tra il 1237 e il 1240; fu figlia di poveri lavoratori «di umile condizione sociale, che le imposero nel battesimo il nome di Oringa; ma è notorio che nel corso della sua vita fu chiamata Cristiana». Orfana di madre quando era ancora bambina, e maltrattata dai suoi fratelli, quando già adulta volevano obbligarla ad

¹⁶ Berengario, ed. SEMENZA, 14: «In sua adhuc adolescentia acerbitati passionis Christi sic suae considerationis intuitum defigebat... Ex cuius consideratione assidua sic erat per compassionem Christi passioni unita...». Cfr. NESSI, *Miscellanea francescana* 69 (1969) 382-384.

accasarsi, verso il 1259 fuggì a Lucca, dove per cinque anni stette a servizio di un signore «ritenuto generalmente per uomo virtuoso e di vita esemplare». Con alcune compagne devote andò in pellegrinaggio al santuario di S. Michele Arcangelo sul monte Gargano; si trattenne vari anni a Roma con una nobile e pia vedova chiamata Margherita, dando tale esempio di virtù che «come divinamente ispirati cominciarono tutti a chiamarla Cristiana». Stette con la stessa signora ad Assisi, dove «il Signore le mostrò in visione una casa edificata in un luogo e in un modo, in cui poi lei fece costruire il monastero di S. Croce» e verso il 1277 ritornò alla cittadina natale. [Pag. 388] Cominciò in seguito a mettere in pratica il suo ideale di vita religiosa, trovò imitatrici che desideravano seguire il suo esempio e, dopo breve e comprensibile opposizione del vescovo diocesano e del parroco, diede principio alla sua opera. Dietro sua richiesta, il 31 ottobre del 1279 il municipio le concesse una casa «nella quale potessero vivere lei e le altre che le si unissero nel servizio del Signore»; il 14 novembre con un altro documento il municipio le diede il permesso di tenere con sé fino a «dodici donne oneste e di buona fama» e il 24 dicembre dello stesso anno tale autorità dichiarava che quanto era stato concesso era «una donazione¹⁷». Nel secondo documento la Beata e le sue compagne sono menzionate come terziarie francescane, e come tali continuarono per altri quindici anni. Dei numerosi documenti, che illustrano la storia del suo monastero, mentre era in vita la fondatrice, ossia fino al 1310, ne citeremo solo alcuni. Basti dire che - tra l'altro - dimostrano il rapido progresso della fondazione, la stima che i vescovi di Lucca e le autorità di Santa Croce ebbero verso Cristiana e le sue compagne, e la devozione che i fedeli della stessa località e dei dintorni ebbero per lei ancora in vita. [Pag. 389] Il 26 maggio del 1286 Paganello dei Porcari, vescovo di Lucca, diede loro il permesso di costruire un oratorio «nel quale potete dedicarvi alla lode divina, fare atti penitenziali e trattenervi nelle fruttuose orazioni». Nell'ottobre dello stesso anno Cristiana comprò un terreno per ampliare il suo reclusorio, essendo aumentato il numero delle sue penitenti. Il 23 gennaio 1294 il vescovo Paganello concesse loro vari privilegi, chiamandole per la prima volta «monache dell'Ordine di S. Agostino» avendo dato loro, forse a richiesta delle medesime, la Regola del Santo. Il fatto appare con maggiore evidenza nel breve, che il cardinale legato di Firenze Pietro Duraguerra indirizzò loro nel settembre del 1296, nel quale diceva loro di confermare quanto aveva loro imposto il suddetto vescovo: «che viviate in perpetua clausura, che nel vostro monastero si osservi sempre la Regola di S. Agostino, che sia in vostro potere l'elezione dell'abbadessa» e che rimanevano esenti dal pagare decime, censi, collette e ogni tipo di tributi, come le monache degli altri Ordini. Nel 1295 il nuovo superiore generale degli agostiniani, Simone da Pistoia, dichiarava a Siena che rendeva partecipi dei beni spirituali dell'Ordine «l'abbadessa e la comunità del monastero di S. Maria Novella del castello di S. Croce» per l'affetto che avevano verso l'Ordine agostiniano, «come abbiamo saputo dalla relazione dei nostri religiosi». Nel 1303 il nuovo vescovo di Lucca, Enrico Del Carretto, dell'Ordine di S. Francesco, esortava i suoi fedeli a contribuire con le loro elemosine a ultimare le opere del monastero di suor Cristiana «giacché nel suo oratorio si celebra tutti gli anni con speciale e sincera devozione [Pag. 390] la solennità della Concezione della gloriosissima Vergine Maria»; ma non rinnovò, con identica esortazione e per lo stesso motivo, le indulgenze, che il suo predecessore Paganello aveva già concesso nel 1290. Nel 1309 le nostre monache si trovavano in estrema povertà, talmente che si videro obbligate a ricorrere alla questua: «Quod ipsas oportet necessario mendicare», come assicurava il cardinale Arnaldo Pellagrua, legato del papa Clemente V in Italia. Nel 1311 il cardinale Giacomo Colonna, già menzionato come ammiratore delle virtù di S. Chiara da Montefalco, le prese sotto la propria

¹⁷ V. CECCHI, *Una fondatrice* cit. 83-103, dove si possono vedere i documenti che qui sunteggiamo e molti altri relativi alla nostra Beata e al suo monastero. Anche il PAPASOGLI ci offre i principali documenti nella sua citata biografia.

protezione e nel 1317 dovettero di nuovo ampliare il loro monastero per il gran numero delle sue religiose: «Propter multitudinem monialium». Erano già sette anni che Cristiana intercedeva dal cielo per loro, giacché era morta il 4 gennaio del 1310. L'anonimo, che scrisse la sua vita nella prima parte dello stesso secolo, ci parla della sua innocenza fin da giovinetta, della sua luminosa ascensione nella pratica della virtù, del suo discernimento degli spiriti da quando fu fondatrice, dei suoi miracoli, delle sue profezie e del suo trapasso. A questo proposito nel capitolo 61 dice: «Quando la serva di Dio era già settantenne... una paralisi la immobilizzò nel letto per tre anni; perduta completamente la sensibilità del lato destro e afflitta da dolori in tutte le parti del corpo, lei, con la preghiera quotidiana, li sopportava con gioia». E aggiunge nel capitolo 64: «Mentre Cristiana si preparava ad uscire da questo mondo tenebroso, la luce dell'altro, verso il quale si incamminava, cominciò a risplendere sempre più nel suo volto e nella sua anima... [Pag. 391] E nell'ora del suo transito il suo sembiante brillava di tale gioia, che era facile comprendere come quell'anima beatissima, morendo al mondo, cominciava a vivere nella felicità eterna... Fece chiamare attorno a sé le sue consorelle e trattandole con tenerezza e con materno affetto e consolandole con soavi parole, spirò nel Signore... il suo corpo non fu sepolto nel tempo dovuto, ma rimase esposto *diciotto giorni*, senza che si notasse alcun indizio di corruzione... Gli abitanti di S. Croce e una moltitudine straordinaria di persone, dell'uno e dell'altro sesso, dai paesi circonvicini vennero in processione e intonando cantici spirituali per venerare il corpo della Beata». Le autorità di Santa Croce ordinarono subito che il 4 gennaio fosse nella cittadina un giorno festivo. E la devozione a «santa Cristiana» - come la chiamano nella sua terra - si mantiene ancora viva in tutta quella provincia e nelle regioni più distanti, perché la sua memoria non è scomparsa dai libri liturgici dell'Ordine. Fu di fatto monaca agostiniana per le stesse ragioni per cui lo fu Chiara da Montefalco: per la Regola che professò, per l'incorporazione posteriore del suo monastero al primo Ordine e per comune accordo degli storici, anche di quelli che potevano addurre motivi per farla propria, per lo meno fino al 1293.