

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 70 (2023)

Heft: 1

Artikel: Homo nobilis et iuuenis tante sanctitatis : l'immagine agiografica di Ludovico di Tolosa e la funzione teologico-politica dei sermoni "commemorativi" di Giacomo da Viterbo

Autor: Tavolaro, Gianpiero

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047424>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GIANPIERO TAVOLARO

Homo nobilis et iuuenis tante sanctitatis
L'immagine agiografica di Ludovico di Tolosa e la
funzione teologico-politica dei sermoni
“commemorativi” di Giacomo da Viterbo

Nell'ottobre del 2017 il Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo ha raccolto in un volume miscelaneo, dal titolo *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa. I testi e le immagini*, gli atti del Convegno internazionale di studio dedicato a Ludovico d'Angiò – in occasione del settimo centenario della canonizzazione – dalla Società Internazionale di Studi Francescani e dal Centro Interuniversitario di Studi Francescani¹: i venti contributi di cui il volume si compone mirano a prendere in esame la figura di Ludovico non solo dal punto di vista letterario – dalla tradizione storiografica a quella liturgica, dalla tradizione agiografica a quella ecclesiastica o politica –, ma anche dal punto di vista artistico – dalla iconografia all'oreficeria, dalla miniatura alla musica. La ricchezza e la varietà dei materiali ivi raccolti bastano da sé a rendere ragione dell'interesse suscitato dalla figura di Ludovico, al quale, peraltro, spetta il “merito” di essere stato il primo santo medievale la cui cultura è stata riconosciuta come un elemento della sua santità². Tra gli aspetti più significativi della vicenda personale e della canonizzazione di Ludovico vi è, senza dubbio, quello politico-religioso, legato al valore che il riconoscimento ufficiale della santità di un suo membro assumeva agli occhi della casa angioina, intenzionata – non diversamente dalla dinastia capetingia di cui rappresentava un ramo cadetto – al consolidamento della propria immagine come *beata stirps*³: la canonizza-

¹ D'URSO, T./PERRICCIOLI SAGGESE, A./SOLVI, D. (éds.): *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa. I testi e le immagini*. Atti del Convegno internazionale di studio per il VII centenario della canonizzazione (1317–2017). Napoli – S. Maria Capua Vetere, 3–5 novembre 2016 (= Medioevo francescano. Figure e temi francescani 34,7). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 2017.

² Si rimanda, al riguardo, alla bolla di canonizzazione promulgata il 7 aprile del 1317: cf. IOANNES XXII: *Sol oriens*, in: *Processus Canonizationis et Legendae variae Sancti Ludovici O.F.M. Episcopi Tolosani* (= *Analecta Franciscana* 7). Ad Claras Aquas - Florentiae: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae 1951, [395–399], 395, 43–396, 5. Cf. VAUCHEZ, A.: *Ludovico d'Angiò – san Ludovico di Tolosa nella storiografia*, in: D'URSO, T./PERRICCIOLI SAGGESE, A./SOLVI, D. (éds.): *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, [1–12], 7. Cf. ID.: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (= *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* 241). Roma: École française de Rome 1988², 467–468.

³ Tale nozione si basa sull'idea, sempre più diffusa alla fine del Medioevo, che la santità sia una sorta di “carisma ereditario”, che può essere trasmesso più facilmente all'interno di

zione di Ludovico si poneva, così, in una sorta di continuità ideale con quella del prozio Luigi IX, proclamato santo l'11 agosto del 1297 da Bonifacio VIII⁴. Se, infatti, come messo in evidenza da Edith Pásztor⁵, la canonizzazione di Ludovico presentava non pochi problemi sul versante ecclesiastico – a motivo del timore della gerarchia francescana e dei *fratres communes* di una strumentalizzazione della sua santità da parte degli “Spirituali”⁶ –, è pur vero, come sottolineato da Jacques Paul⁷, che essa assu-

alcune famiglie privilegiate e che, pertanto, l'appartenenza a una di tali famiglie, renda la santità stessa più accessibile: cf. VAUCHEZ, A.: *Beata stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles*, in: *Famille et parenté dans l'Occident médiéval* (= Publications de l'École française de Rome 30). Roma: École française de Rome 1977, 397–496; KLANICZAY, G.: *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press 2002, 298–331. Cf. anche KELLY, S.: *The New Solomon: Robert of Naples (1309–1343) and Fourteenth-Century Kingship* (= The Medieval Mediterranean 48). Leiden: Brill 2003, 119–129; GAPOSCHKIN, M.C.: *The Making of Saint Louis. Kingship, Sanctity, and Crusade in the Later Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press 2008, 29–30.

⁴ A conferma di ciò, sarà utile ricordare che in diversi sermoni le figure dei due santi sono accostate: cf., al riguardo, DELMAS, S.: *Mémoires croisées: les deux saints Louis et leur postérité*, in: D'URSO, T./PERRICCIOLI SAGGESE, A./SOLVI, D. (éds.): *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, [95–106], 101–102; cf. anche *ivi*, 106 (« Ainsi, les bulles de canonisation, sans faire explicitement le lien entre les deux saints Louis, exposent plusieurs vertus communes qui vont par la suite être exploitées de façon plus explicite par les auteurs des *vitae* ou des sermons »). A Roberto d'Angiò, poi, si devono due sermoni su san Luigi re, uno dei quali adatto a essere utilizzato anche per il fratello Ludovico: cf. BOYER, J.-P.: *Ecce Rex Tuus. Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples*, in: *Revue Mabillon* n.s. 6 (= 67) (1995), 101–136; PRYDS, D.N.: *The King Embodies the Word. Robert d'Anjou and the Politics of Preaching* (= Studies in the History of Christian Thought 93). Leiden: Brill 2000.

⁵ Cf. PÁZSTOR, E.: *Per la storia di S. Ludovico d'Angiò (1274–1297)* (= Studi storici 10). Roma: Istituto storico italiano per il Medioevo 1955.

⁶ È per questo motivo che nella lettera di canonizzazione vengono tralasciati tutti gli aspetti della santità di Ludovico che avrebbero potuto essere utilizzati a vantaggio degli “Spirituali”, come, per esempio, un'eccessiva accentuazione del tema della povertà, al punto che parole come *pauper* o *paupertas* non compaiono mai, mentre si parla dei *pauperes* ai quali il frate-vescovo avrebbe fatto elemosine: cf. DOLSO, M.T.: “*Et sint minores*”. *Modelli di vocazione e reclutamento dei Frati Minori nel primo secolo francescano* (= Fonti e ricerche 14). Milano: Edizioni Biblioteca Francescana 2001, 309–316. Rispetto al rapporto tra Ludovico e gli “Spirituali”, ci limitiamo qui a ricordare che non è mancato chi, come Margaret Toynbee nel primo ampio studio dedicato alla canonizzazione di Ludovico, ha interpretato la canonizzazione di Ludovico come un'effettiva vittoria degli “Spirituali” (cf. TOYNBEE, M.R.: *St. Louis of Toulouse and the Process of Canonisation in the Fourteenth Century*. Manchester: University Press 1929, 68); Edith Pásztor, dal canto suo, ha messo in evidenza il tentativo di Ludovico di incarnare il modello di vescovo delineato da Pietro di Giovanni Olivi nel *De perfectione evangelica* (cf. PÁZSTOR, E.: *Per la storia di S. Ludovico d'Angiò*, 35–47). Più recentemente, tuttavia, Holly Grieco ha invitato a ridimensionare tali letture, ritenendo gli argomenti su cui esse si fondano plausibili, ma non corretti: “Identifying Louis of Anjou as a Spiritual Franciscan neglects the complexity of the debate within the Franciscan Order and ignores the changes that occurred in that debate over time. When witnesses testified about Louis's life, they did so in a different landscape, at a different moment in the crisis between Spiritual Franciscans and members of the Community than that in which Louis has lives” (GRIECO, H.J.: “*In Some Way Even More than Before*”: *Approaches to Understanding St. Louis of Anjou, Franciscan Bishop of Toulouse*, in: JANSEN, K.L./GELTNER, G./LESTER, A.E. [éds.]:

meva, non diversamente da quella di Luigi re, una forte caratterizzazione politica. È all'interno di questa prospettiva che i sermoni costituiscono una fonte di primaria importanza per la comprensione della costruzione dell'immagine dei due "san Luigi"⁸: è ai lavori dedicati da Cecilia Gaposchkin a san Luigi re che si deve una più precisa messa a fuoco di quella che è stata efficacemente definita come «la "fabrication" pastorale de Saint Louis à travers le prisme de la prédication mendicante»⁹; per quel che concerne la produzione omiletica dedicata a san Ludovico di Tolosa, invece, essa è divenuta solo da alcuni anni oggetto di grande attenzione da parte degli studiosi. Nel 2016 Sophie Delmas ha pubblicato un primo censimento dei sermoni su Ludovico¹⁰: la lista dei quarantasei sermoni individuati dalla Delmas (dei quali solo trentotto sono conservati) è stata integrata e parzialmente rettificata da Aleksander Horowski, che ha esteso la lista a novantanove¹¹. Rispetto a questa relativamente ampia tradizione, risulta subito evidente che

[u]no dei principali motivi di interesse del nuovo *corpus* testuale che si va profilando risiede nella facilità con cui può documentare come l'immagine del santo venga riplasmata in fasi e ambienti diversi della storia del culto, dalla sua fondazione alla sua disseminazione su scala europea¹².

Nonostante il crescente interesse per la figura di Ludovico, la maggior parte dei sermoni resta, allo stato attuale della ricerca, ancora inedita e, co-

Centre and Periphery: Studies on Power in the Medieval World in Honor of William Chester Jordan [= *Later Medieval Europe* 11]. Leiden: Brill 2013, [135–156], 152).

⁷ PAUL, J.: *Jean XXII et Louis d'Anjou*, in: *Jean XXII et le Midi* (= *Cahiers de Fanjeaux* 45). Toulouse: Privat 2012, 393–414. Paul riprende e approfondisce un aspetto già evidenziato da Émile Bertaux: cf. BERTAUX, É.: *Études d'art et d'histoire*. Paris: Hachette 1911, 55–63.

⁸ Nella maggior parte delle lingue moderne, il santo capetingio e il santo angioino hanno il medesimo nome, che deriva dal latino "Ludovicus": in italiano è prevalsa, invece, la distinzione tra i nomi Luigi (impiegato per indicare il santo re di Francia) e Ludovico (per indicare il santo frate e vescovo, che ha rinunciato al trono del Regno di Sicilia).

⁹ DELMAS, S.: *Mémoires croisées*, 101. Quanto agli studi di Gaposchkin, oltre alla già citata monografia *The Making of Saint Louis*, cf. anche GAPOSCHKIN, M.C.: *Philip the Fair, the Dominicans, and the liturgical Office for Louis IX: New perspectives on Ludovicus Decus Regnantium*, in: *Plainsong and Medieval Music* 13 (2004) 1, 33–61; ID.: *The monastic Office for Louis IX of France: Lauda celestis regio*, in: *Revue Mabillon* n.s. 20 = 81 (2009), 55–86. Sulla figura di Luigi re nella predicazione di Giacomo da Viterbo, cf. GIACOMO DA VITERBO: *Sermones. I cinque sermoni su san Luigi re, «quasi ymago Dei in terris»*. Edizione critica e traduzione a cura di G. Tavolaro (= *Per verba. Testi mediolatini con traduzione* 36). Firenze: SISMEL/Edizioni del Galluzzo 2021.

¹⁰ Cf. DELMAS, S.: "Entre l'Église et l'État". *Les vertus disputées de Louis d'Anjou, prince, franciscain et évêque*, in: LOMBARDO, E. (éd.): *Models of virtues. The Roles of Virtues in Sermons and Hagiography for New Saints' Cult (13th to 15th Century)*. *International Meeting, Porto, 22–23 March 2013*. Padova: Centro Studi Antoniani 2016, 137–152.

¹¹ HOROWSKI, A.: *Sermoni medievali latini su san Ludovico d'Angiò: un incipitario*, in: *Fratre Francesco. Rivista di cultura francescana* 83 (2017) 1, 9–50.

¹² SOLVI, D.: *Gli esordi della agiografia ludoviciana: testi perduti, testi riscoperti*, in: D'URSO, T./PERRICCIOLI SAGGESE, A./SOLVI, D. (éds.): *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, [153–175], 153.

munque, solo parzialmente esplorata: è il caso, tra gli altri, di due sermoni di Giacomo da Viterbo¹³, pronunciati in occasione della commemorazione di Ludovico (il 19 agosto del 1303 e del 1304¹⁴) e appartenenti alla prima fase della formazione dell'immagine di "san Ludovico", prima dell'avvio ufficiale del processo di canonizzazione¹⁵. In realtà, questi due sermoni – che rappresentano peraltro la più antica testimonianza omiletica su Ludovico che sia pervenuta fino a noi¹⁶ – sono già stati oggetto di studio da parte di David Anderson¹⁷: tuttavia, a dispetto di quanto suggerito dal titolo del suo articolo ("*Dominus Ludovicus*" in the Sermons of Jacobus of Viterbo), Anderson

¹³ Nato presumibilmente intorno al 1255 a Viterbo (o nei dintorni), Giacomo entrò nell'Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino intorno al 1270: inviato una prima volta a Parigi all'inizio dell'anno scolastico 1278–79 per proseguire gli studi iniziati nel convento viterbese della SS. Trinità (nel 1283 gli venne attribuito per la prima volta il titolo di *lector*) ricoprì diversi incarichi all'interno della Provincia romana dell'Ordine tra il 1283 e il 1286, anno in cui venne nuovamente inviato a Parigi dove avrebbe conseguito il titolo di *doctor* nel corso dell'anno accademico 1292–93. Chiamato nel 1293 a subentrare a Egidio Romano nella carica di *magister regens* dello *studium* agostiniano di Parigi, rivestì questa carica fino al 1296 o al 1297: inviato a Napoli nel 1300, in qualità di *lector principalis* dello *studium generale* dell'Ordine, il 3 settembre 1302 venne nominato da Bonifacio VIII arcivescovo di Benevento. Il 12 dicembre dello stesso anno, su sollecitazione di Carlo II d'Angiò, venne trasferito alla sede di Napoli, dove rimase sino alla morte, avvenuta tra la fine del 1307 e l'inizio del 1308. Cf. VIAN, P.: *Giacomo da Viterbo: vita e opere. Una rassegna bibliografica*, in: GIUSTINIANI, P./TAVOLARO, G. (éds.): *Giacomo da Viterbo al tempo di Bonifacio VIII. Studi per il VII centenario della morte* (= Subsidia Augustiniana Italica 2,2). Roma: Centro Culturale Agostiniano 2011, 17–25; SAAK, E.L.: *The Life and Works of James of Viterbo*, in: CÔTÉ, A./PICKAVÉ, M. (éds.): *A Companion to James of Viterbo* (= Brill's Companions to the Christian Tradition 81). Leiden: Brill 2018, 11–32.

¹⁴ La datazione dei sermoni di Giacomo si fonda sulla loro precisa disposizione secondo i cicli liturgici *de tempore* e *de sanctis*.

¹⁵ Benché sia stato Bonifacio il primo pontefice a essere interpellato sulla santità di Ludovico, fu Clemente V ad avviare ufficialmente l'inchiesta il 1° agosto del 1307, con la bolla *Ineffabilis providentia Dei*, con cui si aprono gli atti processuali: cf. *Processus Canonizationis*, [1–254], 1–3.

¹⁶ Sophie Delmas, riprendendo l'approccio proposto da George Ferzoco, propone una ripartizione dei sermoni *de sanctis* in: sermoni dedicati alla memoria di una persona influente in occasione delle esequie o nell'anniversario della morte; sermoni pronunciati in vista di ottenere la canonizzazione; sermoni pronunciati alcuni giorni dopo il concistoro che precede la cerimonia finale di canonizzazione; sermoni pronunciati nel giorno della memoria liturgica del santo. I due sermoni di Giacomo, stando a questa classificazione, rientrano nella prima tipologia di prediche: cf. DELMAS, S.: *La parole franciscaine autour de Louis de Toulouse*, in: *La parole sacrée. Formes, fonctions et sens (XI^e–XV^e siècles)* (= Cahiers de Fanjeaux 47). Toulouse: Privat 2013 [269–289], 270–273; FERZOCCO, G.: *Sermon Literatures concerning Late Medieval Saints*, in: KIENZLE, B.M. et al. (éds.): *Models of Holiness in Medieval Sermons. Proceedings of the International Symposium (Kalamazoo, 4–7 May 1995)* (= Textes et études du Moyen Âge 5). Louvain-La-Neuve: Fédération internationale des Instituts d'études médiévales 1996 [103–127], 106–109.

¹⁷ ANDERSON, D.: "*Dominus Ludovicus*" in the Sermons of Jacobus of Viterbo (Arch. S. Pietro D. 213), in: NEWHAUSER, R.G./ALFORD, J.A. (éds.): *Literature and Religion in the Later Middle Ages. Philological Studies in Honor of Siegfried Wenzel* (= Medieval and Renaissance Texts and Studies 118). Binghamton (NY): Medieval & Renaissance Texts & Studies 1955, 275–295.

si dilunga soprattutto nell'analisi del manoscritto vaticano Arch. Cap. S. Pietro D. 213 dal quale sono traditi i sermoni di Giacomo, al fine di dimostrarne, con argomenti peraltro convincenti, l'autenticità e l'autografia¹⁸, mentre più sommaria risulta proprio l'analisi dei sermoni in questione, dei quali, senza offrirne l'edizione integrale, l'autore si limita a mettere in evidenza la macrostruttura e a enucleare alcuni dei temi principali¹⁹.

Proponendosi di integrare lo studio di Anderson, il presente lavoro intende offrire anzitutto una disamina dettagliata e, in appendice, l'edizione dei due sermoni di Giacomo, allo scopo di approfondire il contributo che viene dalla predicazione dell'Agostiniano alla formazione dell'immagine di san Ludovico di Tolosa, in considerazione dei rapporti che, proprio a Napoli, Giacomo ebbe con la dinastia angioina – che non poche pressioni esercitò sul romano pontefice per vedere ufficialmente riconosciuta la santità di un suo membro –, oltre che con Jacques Duèse, futuro Giovanni XXII, il quale canonizzò Ludovico con la lettera *Sol oriens*. In considerazione di ciò, parte della nostra indagine saranno l'edizione e l'analisi della *Supplicatio pro canonizatione alicuius ad summum pontificem*, pronunciata intorno alla metà di giugno del 1304²⁰, che Anderson accosta ai suddetti sermoni, insieme ai quali rappresenterebbe l'altro caso presente nel manoscritto vaticano di sermone *in memoriam*, distinto, come tale, sia dai tradizionali sermoni *de mortuis*, sia da quelli *de sanctis*, ma a questi ultimi legato dall'interesse a celebrare le virtù di colui di cui si fa memoria. Per quanto suggestiva, l'ipotesi avanzata dallo stesso Anderson di mettere la *Supplicatio* in relazione con la canonizzazione di Celestino V²¹ appare troppo ardita e carente di riscontri testuali, in quanto gli elementi interni al sermone non sembrano in grado di offrire, come avremo modo di mostrare, prove sufficienti a sostegno di una tale interpretazione: l'accostamento proposto da Anderson tra la *Supplicatio* e i sermoni su Ludovico, tuttavia, risulta a nostro avviso tutt'altro che inopportuno, a motivo del nesso che intercorre tra questi sermoni in ragione delle loro analoghe finalità (celebrare e convincere delle virtù della persona della quale si fa la commemorazione), ma anche, come vedremo, dei risvolti teologico-politici in essi presenti. In appendice, infine, verrà fornita anche l'edizione di un sermone-modello *Ad commendationem alicuius congregationis religiose per*

¹⁸ Cf. ANDERSON, D.: "Dominus Ludovicus" in the Sermons of Jacobus of Viterbo, 275–286.

¹⁹ Cf. ANDERSON, D.: "Dominus Ludovicus" in the Sermons of Jacobus of Viterbo, 286–294.

²⁰ Il sermone va collocato tra la festa di sant'Antonio (13 giugno) e quella di san Giovanni il Battista (24 giugno).

²¹ Per Anderson i contenuti della supplica riguardano Celestino: inoltre, in considerazione del fatto che nel 1305 – anno di apertura del processo di canonizzazione – Giacomo ebbe modo di prendere visione delle deposizioni relative alla santità del defunto pontefice, egli ritiene di poter ragionevolmente affermare che il Viterbese sia stato implicato nella prima fase di petizione di apertura del processo. Cf. ANDERSON, D.: "Dominus Ludovicus" in the Sermons of Jacobus of Viterbo, 285–286.

prelatum (pronunciato tra il 24 febbraio e il 7 marzo del 1304)²², che, presentando il medesimo *thema* del secondo dei sermoni su Ludovico, ci è parso utile ai fini di una più precisa comprensione del profilo del santo vescovo che Giacomo intende delineare.

1. SERMONE I: IN ANNUALI <COMMEMORATIONE> DOMINI LUDOUICI EPISCOPI THOLOSANI

Il sermone, a partire dal versetto tematico tratto dall'*Ecclesiastico* («*Probatu*s est in illo et perfectus inuentus est, et erit illi gloria eterna»), presenta una struttura tripartita, il cui sviluppo dipende dai sintagmi *Probatu*s est in illo (1), *et perfectus inuentus est* (2), *et erit illi gloria eterna* (3). Una breve *introductio* annuncia le successive *divisiones*, nelle quali vengono trattati i temi dell'*examinatio*, dell'*approbatio* e dell'*exaltatio*, prima in generale e poi in riferimento a Ludovico, la cui promozione alla condizione beata è descritta attraverso il riferimento ai diversi stati che egli occupò nel corso della sua vita, vale a dire il secolare, il regolare, l'episcopale²³.

<i>Thema</i>	« <i>Probatu</i> s est in illo et perfectus inuentus est, et erit illi gloria eterna», <i>Ecclesiasticus</i> 31. [...]
<i>Introductio</i>	Et hec tria notantur circa ipsum in uerbo proposito: primo, eius <i>examinatio</i> ; secundo, <i>approbatio</i> ; tertio, <i>exaltatio</i> . Et bene conueniunt hec uerba Domino Ludouico, si considerentur que precedunt [...].
<i>Divisio prima</i>	Vbi primo, notatur eius <i>examinatio</i> , cum dicitur qui <i>probatu</i> s est, id est <i>exaltatus</i> , in illo, scilicet statu in quo fuit. Circa quod sciendum quod hominem probat triplex status.
<i>Distinctio prima</i>	Primo, status temporalis aduersitatis. [...]
<i>Distinctio secunda</i>	Secundo, status temporalis prosperitatis. [...]
<i>Distinctio tertia</i>	Tertio, status temporalis potestatis siue sit secularis siue ecclesiastica. [...]

²² I termini di riferimento per la datazione del sermone, pronunciato nella Quaresima del 1304, sono il lunedì dopo la seconda domenica (*terminus post quem*) e la quarta domenica (*terminus ante quem*).

²³ La duplice serie di *subdistinctiones* secondo cui si articola la *divisio secunda* (la prima relativa agli stati di perfezione, la seconda concernente, invece, ciò che è richiesto alla perfezione) rende la struttura globale del sermone più complessa di quanto Anderson ritenga, parlando di "a neat nine-part division" (ANDERSON, D.: "*Dominus Ludovicus*" in *the Sermons of Jacobus of Viterbo*, 289).

<i>Divisio secunda</i>	Secundo, notatur eius approbatio, cum dicitur <i>et perfectus inuentus est</i> . Circa quod sciendum quod Dominus Ludouicus perfectus fuit et tripliciter ad perfectionem se habuit.
<i>Distinctio prima/1</i>	Primo, quia fuit in uia perfectionis [...].
<i>Distinctio secunda/1</i>	Secundo, quia fuit in scola perfectionis [...].
<i>Distinctio tertia/1</i>	Tertio, quia fuit in cathedra perfectionis [...].
	Vel aliter distinguendum est de perfecto, quod ex tribus dicitur aliquid “perfectum”.
<i>Distinctio prima/2</i>	Primo, ex integritate [...].
<i>Distinctio secunda/2</i>	Secundo, ex fecunditate [...].
<i>Distinctio tertia/2</i>	Tertio, ex satietate [...].
<i>Divisio tertia</i>	Tertio, notatur eius exaltatio, cum dicitur <i>et erit illi gloria eterna</i> . “Gloria” tripliciter dicitur.
<i>Distinctio prima</i>	Primo, testimonium proprie et interioris conscientie. [...]
<i>Distinctio secunda</i>	Secundo, presentis ecclesie preconium [...].
<i>Distinctio tertia</i>	Tertio, premium celestis patrie.

1.1 Introductio

Poiché tutti coloro che devono essere ammessi a uno stato di vita superiore al precedente vanno prima esaminati e approvati, anche Dio, per ammettere alla beatitudine, esamina, approva ed esalta chi, come Ludovico, è da lui scelto e predestinato a tale stato²⁴. Benché Ludovico non sia direttamente definito “beatus”, essendo indicato sempre come “Dominus”²⁵, è della sua santità che Giacomo intende parlare e convincere, tanto che a lui viene riferito un versetto, tratto dall’*Ecclesiastico*, che definisce “beato” colui che, pur essendo ricco, è trovato senza macchia, in quanto non corre dietro all’oro e non pone la propria speranza nelle ricchezze:

Quis est hic? Potest responderi: “Dominus Ludouicus”.

²⁴ Il motivo della predestinazione è centrale nel riconoscimento della santità di Ludovico: cf. CLEMENS V: *Ineffabilis providentia Dei*, in: *Processus Canonizationis*, 2, 26–28.

²⁵ Come vedremo, solo una volta, e precisamente nel secondo sermone, Ludovico viene qualificato come “beatus”: cf. *infra*, par. 2.1.

Se, da un alto, la beatitudine è connessa al disprezzo della ricchezza, che è una delle condizioni per conseguire la vita beata, dall'altro essa viene accostata – questa volta come a ciò mediante cui viene attestata – al potere di compiere miracoli, cosa che Ludovico ha fatto *in vita e post mortem*²⁶:

Fecit enim miracula in uita sua, scilicet dum hic uixit miracula fecit et nunc, cum uiuit in patria, miracula facit. Vel fecit miracula in uita sua, id est conuersatione, quia mirabiliter conuersatus est, homo nobilis et iuuenis tante sanctitatis, et cetera.

Stando a quanto Giacomo stesso afferma nel *De regimine christiano*, il potere di fare i miracoli rientra – insieme ai poteri sacerdotale e regale – nel potere di governo che Cristo – nel quale è in pienezza – comunica agli uomini²⁷: poiché Ludovico ha avuto anche questo potere, a lui – che, come si dirà, ha goduto anche del potere sacerdotale, in quanto vescovo, e di quello regale, sia in quanto vescovo che in quanto figlio di re – non è mancato nulla della *gubernatiua Christi potentia*.

Ripresi alla fine della *divisio tertia*, i temi della *conuersatio* e dei miracoli – propri della tradizione agiografica ludoviciana – conferiscono al sermone una struttura “circolare”.

Anche i temi della “nobiltà” e della “giovinezza” – qui appena accennati, a chiusura della *introductio* – costituiscono due degli aspetti peculiari della figura di Ludovico e del modello di santità che egli incarna. Particolare attenzione merita il sintagma *homo nobilis*: esso è presumibilmente tratto dal (o, quantomeno, ispirato al) *Vangelo di Luca* 19,12²⁸ e ha una valenza fortemente “cristologica”²⁹. Stando, peraltro a quanto emerge più avanti,

²⁶ Si noti che la dimensione del miracolo ha a che fare qui (come nel successivo sermone) soprattutto con la condotta di vita di Ludovico. Quello della *conuersatio* è un tema centrale anche nella *Sol oriens*: cf. IOANNES XXII: *Sol oriens*, 397, 4–25. Cf. GUIDA, M.: *La lettera di canonizzazione Sol oriens di Giovanni XXII*, in: D'URSO, T./PERRICCIOLI SAGGESE, A./ SOLVI, D. (éds.): *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, [321–353], 324.

²⁷ Cf. IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano*, II, 2, in: ID.: *De regimine christiano. A Critical Edition and Translation*, edited by R.W. Dyson (= Brill's Studies in Intellectual History 174). Leiden: Brill 2009, 116: «Hec autem gubernatiua Christi potentia, ut ex supra dictis haberi potest, triplex est. Vna quidem sacerdotalis, alia regalis, tertia uero ad miraculosas immutationes, quamlibet autem harum Christus communicauit hominibus, quia quelibet utilis erat ecclesie. Nam per miraculorum operationem doctrina fidei confirmatur et in laudem diuine potestatis homo excitatur; per sacerdotale autem officium homo sanctificatur et Deo reconciliatur; per actiones uero regales homo in conuersationem dirigitur et ad Deum et proximum debere ordinatur».

²⁸ «Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam accipere sibi regnum, et reuer- ti», secondo la *Vulgata*.

²⁹ Nella celebre parabola lucana dalla quale il sintagma è tratto, è Cristo l'uomo nobile che va in un paese lontano per diventare re (allusione alla sua morte, resurrezione e glorificazione) e poi tornare (allusione al suo ritorno alla fine dei tempi). Cf. *Glosa ordinaria*, Super Euangelium secundum Lucam 19,12, in: *Biblia cum glosa ordinaria*, Nicolai de Lyra postilla, moralitatibus eiusdem, Pauli Burgensis additionibus, Matthie Thoringi replicis, 6 voll. Basileae: Froben 1506–1508, V, f. 172ra B: «Hic est nobilis cui cecus clamabat: 'Miserere mei, Fili

alla fine della *divisio secunda*, il riferimento alla esemplarità del “Magister Christus” è centrale nella costruzione dell’immagine di Ludovico come santo (“Dominus Ludouicus sicut Magister Christus, quia eum secutus”). Senza dubbio, la “nobiltà” rimanda anzitutto alla stirpe di appartenenza e, in quanto tale, ha a che fare con le ricchezze e con il potere³⁰: come però il successivo sermone aiuta a comprendere, la nobiltà di Ludovico è consistita soprattutto nella sua vita virtuosa, che gli ha permesso di non abusare mai del denaro e del potere, ai quali egli ha perfino rinunciato («cum esset diues, liber tamen fuit ab hiis uitiiis quibus implicari solent multi diuites [...] liber fuit ab hiis uitiiis que interimunt alioquin potestatem habentes»)³¹. L’accentuazione della giovinezza di Ludovico, poi, è funzionale ai temi della *predestinazione* (nell’*introductio*) e della *perfezione* (nella *divisio secunda*), ai quali può essere ricondotta anche la castità: come esplicitato nel secondo sermone, infatti, Ludovico, accogliendo sin da giovane la chiamata di Dio, che lo ha predestinato alla gloria della beatitudine, è riuscito a vivere sempre *secundum rationem*, dominando le passioni – anche quelle tipiche della giovinezza –, senza lasciarsi da esse dominare.

1.2 *Divisio prima*

La *examinatio*, alla quale è dedicata la *divisio prima*, viene intesa in riferimento allo stato temporale di prosperità, ma anche a quello di avversità, dal momento che in entrambi i casi si è provati: riprendendo quanto affermato nella *Glossa* – «tentatio cui non consentitur non est peccatum, sed materia exercende uirtutis» –, Giacomo interpreta come “prova” (*probatio*) tutto ciò che consente l’esercizio della virtù e questo attiene non solo a situazioni avverse, ma anche a situazioni favorevoli, giacché persino nella prosperità si è messi alla prova, addirittura in modo più sottile («plus timendum in prosperitate et cauendum quam in aduersitate»), come, per esempio, nel caso in cui si è lodati, giacché la lode ricevuta può indurre facilmente a insuperbirsi. Si è, inoltre, provati quando si detiene un potere,

Dauid’; et cui turbe clamabant: ‘Osanna, Filio Dauid: benedictus qui uenit in nomine Domini, rex Israel’. Qui constitutus est a Patre rex, cui date sunt gentes in hereditatem».

³⁰ Cf., al riguardo, IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano*, I, 2, ed. R.W. Dyson, 22: «Sic enim homines nobiles et gloriosos uocamus quorum progenitores ex antique diuites et potentes fuerunt».

³¹ Quello della *nobiltà per virtù* è un tema ricorrente all’interno della tradizione degli *specula principum*, genere letterario di natura didattica – ben noto a Giacomo –, volto a descrivere e indicare il retto comportamento dei regnanti e la loro arte di governo. Cf., per esempio, GUILLELMUS PERALDUS: *De eruditione principum* I, 4, in: THOMAS DE AQUINO: *Opera omnia*, studio ac labore S.E. Fretté, P. Maré, 34 voll. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès 1871–1880, XXVII, [551–673], 558b: «Ex eodem libero arbitrio procedit bonum et malum; si nobile esset, quidquid a nobili procedit, pediculi, et aliae superfluitates, quae a nobilibus generantur, essent nobiles. Quod non sit homo nobilis, eo quod ortum habeat a nobilibus, ipsi Philosophi perpenderit. Nemo altero nobilior, nisi cui rectius est ingenium et bonis artibus aptius».

sia esso secolare o ecclesiastico: entrambi questi poteri vengono qualificati da Giacomo come “temporali”, in quanto necessari in questo tempo³². Secondo l’insegnamento aristotelico³³, infatti, occorre che alcuni abbiano il potere, ma è anche vero che il potere rivela davvero l’uomo e gli onori, più che modificare, rivelano i costumi di coloro che li ricevono. Questa triplice prova (dello stato di avversità, di quello di prosperità e di quello del potere temporale) è la medesima alla quale venne sottoposto Giobbe e può essere riferita opportunamente a Ludovico.

1. Giacomo prende in esame anzitutto lo stato di prosperità³⁴, che fa riferimento alla ricchezza e che Ludovico non ha vissuto con la superbia dalla quale sono solitamente affetti coloro che avendo molti beni sono portati pertanto a gonfiarsi, disprezzando gli altri: Ludovico fu, invece, uomo di profonda *umiltà*. Inoltre, non fu affetto dall’intemperanza³⁵, in cui cadono coloro che abbondano di cibo: al contrario, fu uomo di purissima *castità*. Infine, non fu affetto dall’avarizia, che è propria di chi,

³² Il sintagma *in hoc tempore* (che qui sta a significare, in generale, il “secolo”, nel quale non si può fare a meno del potere) richiama l’*hoc tempore* (che indica, più specificamente, il “tempo presente”) del prologo del *De regimine christiano*, nel quale Giacomo si riferisce ancora alla questione del potere, dichiarando che, non senza ragione, i teologi (*doctores sacre scripture*) si occupano nel tempo presente della gloria del regno ecclesiastico e del potere di Cristo, del suo vicario, Pietro, e dei suoi successori. Cf. IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano*, prologus, ed. R.W. Dyson, 4: «Non autem absque rationabili causa, *hoc tempore*, conuenit doctoribus sacre scripture loqui specialiter de regni ecclesiastici gloria et de potestate Christi regis, quam et suo vicario, Petro scilicet, et, in ipso, eius cuilibet successori, Christus ipse communicando tradidit et reliquit» (il corsivo è nostro). Sulla attualità del dibattito sul potere a cavaliere tra i secoli XIII e XIV, cf. BIANCO, C.: *In hoc tempore. Un approccio politico al De Regimine christiano di Giacomo da Viterbo* (= Il limnisco – Cultura e scienze sociali). Milano: FrancoAngeli 2017, in particolare 17-19.

³³ Cf., in particolare, ARISTOTELES: *Politica* IV, 4, 1291 a 35-36: «Sine principibus impossibile est esse civitatem».

³⁴ Si noti che l’umiltà, la castità e la prodigalità sono virtù centrali all’interno della bolla di canonizzazione di Ludovico: cf. IOANNES XXII: *Sol oriens*, 395, 25-26 et 397, 4-9.13-17.

³⁵ Con la temperanza ha a che fare la stessa umiltà, stando all’insegnamento di Tommaso d’Aquino: «in assignando partes virtutibus praecipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae, ex quo maxime laudem habet, est refrenatio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiae. Sicut autem mansuetudo reprimit motum irae, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo, sicut mansuetudo ponitur pars temperantiae, ita etiam humilitas. Unde et Philosophus, in IV *Ethic.*, eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed *temperatum*: quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiae, ratione superius dicta, continetur sub modestia, prout Tullius de ea loquitur: in quantum scilicet humilitas nihil est aliud quam quaedam moderatio spiritus. Unde et I Pet. III dicitur: *In incorruptibilitate quieti ac modesti spiritus*» (THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* II-II, q. 161 a. 4 co., in: ID.: *Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P.M. edita*. Cura et studio fratrum praedicatorum, 50 voll. Romae: Ex typographia polyglotta – Commissio leonina 1882-, X, 299a-b).

avendo molto, brucia dalla brama di avere ancora di più³⁶: fu, invece, uomo di grande *prodigalità*, specialmente verso i poveri³⁷, come risulta dalle sue gesta³⁸.

2. Anche nelle tribolazioni vissute con i suoi, Ludovico fu libero dai vizi che solitamente affliggono coloro che vivono qualche avversità, quali

³⁶ All'intemperanza e alla superbia non è estranea l'avarizia, secondo quanto lo stesso Giacomo afferma nella *Summa de peccatorum distinctione*; inoltre, in entrambi i testi (quello del sermone e quello della *Summa*) tra le ragioni dell'avarizia vi è la *commoditas* (o *commodum*): «Est autem avaritia immoderatus amor habendi pecuniam vel ea que pecunia possunt mensurari, commutari, vel pretio extimari. Largius autem dicitur avaritia immoderatus amor habendi scientiam vel dignitatem vel honorem aut quodcumque temporale bonum. Unde per avaritiam peccat qui ad temporalia quecumque affectus, vel eorum amor immersus, ea inordinate et immoderate appetit. Et etiam qui inordinate et immoderate appetit scientiam quamcumque, non tam propter anime perfectionem quam propter gloriam et laudem humanam, vel propter lucrum aut quodcumque temporale emolumentum seu commodum» (IACOBUS DE VITERBIO: *Summa de peccatorum distinctione*, edizione critica di D. Ambrasi, in: *Asprenas* 6 [1959], [189–218], 212).

³⁷ Come risulta dall'analisi dei sermoni su Ludovico, Giacomo non parla mai in modo esplicito della povertà come di una virtù del frate-vescovo, preferendo parlare dell'attenzione di Ludovico verso i poveri (come peraltro avverrà nella lettera di canonizzazione): «contra uitium auaritie habuit uirtutem amplissime largitatis maxime ad pauperes, ut patet ex eius gestis. [...] cum omnibus etiam pauperibus et uilibus personis benigne colloquebatur et conuersabatur». Cf., al riguardo, ANDERSON, D.: «*Dominus Ludovicus*» in *the Sermons of Jacobus of Viterbo*, 293; GUIDA, M.: *La lettera di canonizzazione Sol oriens di Giovanni XXII*, 325–326. Ai pericoli della ricchezza, comunque, ci si sottrae con l'umiltà più che con la povertà, dal momento che il primo rischio al quale espongono le ricchezze è la superbia. Sarà opportuno ricordare che la superbia è il primo dei peccati (capitali) trattati da Giacomo nella *Summa de peccatorum distinctione*, essendo un peccato in sé, ma essendo a essa riconducibile anche ogni altro peccato: «Superbia [...] uno modo est peccatum prout scilicet dicit auersionem a Deo vel contemptum Dei et diuine legis [...]. Alio modo superbia est peccatum speciale, unum de septem, et hoc modo comprehendit vanam gloriam, prout cum superbia etiam hoc modo sumpta dicit generale peccatum, quia omnia peccata ordinari possunt ad propriam excellentiam, quam superbia inordinate appetit [...]. Est igitur superbia inordinatus appetitus propriarum excellentiarum [...]» (IACOBUS DE VITERBIO: *Summa de peccatorum distinctione*, ed. D. Ambrasi, 192). Il rapporto tra povertà e umiltà risulterà centrale, peraltro, soprattutto nel sermone *Humiliavit semper ipsum* di Francesco di Meyronnes: cf. *De sancto Ludovico episcopo Tolosano Sermo magistri Francisci de Mayronis*, in: *Analecta Ordinis Minorum Cappuccinorum* 13 (1987), 305–315; DELMAS, S.: *La parole franciscaine*, 277; EAD.: «*Entre l'Église et l'État*», 144.

³⁸ Il riferimento a ciò che Ludovico ha compiuto è generico e, pertanto, non è possibile individuare con precisione la fonte dalla quale Giacomo avrebbe attinto, anche perché, al di là del *Liber miraculorum* – composto nelle settimane successive alla morte (avvenuta a Brignoles nel 1297) e alla sepoltura nella chiesa dei Frati Minori a Marsiglia –, la *Vita Ludovici* attribuita a un certo *Iohannes de Orta* risalirebbe agli anni 1319–34 (la *Vita* è edita in *Analecta Franciscana* 7 = *Processus Canonizationis*, 335–380). Bisogna pertanto ritenere che Giacomo abbia tenuto conto di una tradizione prevalentemente orale, confluita successivamente all'interno del variegato dossier agiografico ludoviciano. Rimandiamo, a tal proposito, a D'ANGELO, E.: *Il dossier agiografico su san Ludovico di Tolosa*, OFM, in: D'URSO, T./PERRICCIOLI SAGGESE, A./SOLVI, D. (éds.): *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, 13–31.

l'impazienza, la disordinata tristezza³⁹, l'odio e la malevolenza verso i propri detrattori e talvolta verso Dio stesso: egli fu, infatti, uomo di straordinaria *pazienza*, fu animato da *letizia spirituale*⁴⁰ e nutrì *carità fraterna* e *benevolenza* nei confronti dei suoi nemici⁴¹.

3. Infine Ludovico, pur essendo figlio di re, non volle servirsi del suo potere regale: tuttavia, anche come vescovo fu libero da quei vizi di cui solitamente sono preda coloro che detengono il potere. In primo luogo, egli rifuggì la gloria e lo sfarzo⁴²; in secondo luogo, non si sottrasse mai ad alcun compito, anche quello più umile, intrattenendosi e colloquiando perfino con le persone più povere e spregevoli; in terzo luogo, egli scelse di vivere in modo molto austero, sia riguardo al nutrimento che riguardo all'abbigliamento.

In tal modo egli è stato provato ed è stato conosciuto dagli altri.

1.3 *Divisio secunda*

L'*approbatio*, cui è dedicata la *divisio secunda*, fa riferimento alla perfezione che Ludovico conseguì in ciascuno dei suoi stati di vita, dallo stato clericale al regolare, fino all'episcopato. Non viene qui presentato lo stato di vita secolare – al quale è stata già dedicata la *divisio prima* –, mentre viene affermata la perfezione che è propria dei tre suddetti stati: lo stato clericale è *uia ad perfectionem*, essendo il chierico eletto da Dio; lo stato rego-

³⁹ La *inordinata tristitia* sembra corrispondere a quella che, nella *Summa de peccatorum distinctione*, è definita da Giacomo – sulla scia dell'apostolo Paolo – come *tristitia huius seculi*, in contrapposizione alla *tristitia salutaris*: «Tristitie autem duo sunt genera: unum saluiferum et alterum pestiferum. Tristitia salutaris est, quando de peccatis suis animus contristatur peccatoris, et ita contristatur ut confessionem et penitentiam agere querat et converti se ad Deum desideret. Alia est tristitia huius seculi, que mortem operatur anime, que nichil in bono opere perficere valet, que animum perturbat, et sepe in desperationem mittit et futurorum spem aufert bonorum» (IACOBUS DE VITERBIO: *Summa de peccatorum distinctione*, ed. D. Ambrasi, 192; cf. 2 Cor 7,10: «Quae enim secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur: saeculi autem tristitia mortem operatur»).

⁴⁰ Centrale all'interno della tradizione scritturale – particolarmente nella letteratura profetica e in quella neotestamentaria –, il tema della *letitia* è non meno caro a Francesco d'Assisi e alla spiritualità francescana: cf. FRANCISCUS ASSISIENSIS: *Opuscula dictata*, 8. De vera et perfecta laetitia: *Fontes franciscani*, edizione critica di E. Menestò et al. Assisi: Edizioni Porziuncola 1995 (in seguito *FF*), 241–242.

⁴¹ Vi è un indubbio primato della carità, da cui dipendono le altre due virtù: «In eo erat caritas que “omnia suffert”, que letitiam confert, que omnibus prodest [...]». La benevolenza, poi, è una delle virtù che viene attribuita da Giacomo anche al fratello di Ludovico, Raimondo Berengario, nel sermone pronunciato in occasione della sua morte, nel 1305 (tra l'8 settembre e il 4 ottobre): cf. IACOBUS DE VITERBIO: <Sermo> *In morte domini Raymundi filii regis*, f. 66va, col. 263, in: TAVOLARO, G.: *Opus nature est opus Dei. Potestas regalis et potestas sacerdotalis nel pensiero di Giacomo da Viterbo*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 81 (2014), [39–98], 96.

⁴² Nella bolla di canonizzazione, il rifiuto dello sfarzo (*pompa*) è messo in relazione con il rifiuto del diritto di primogenitura e del regno: cf. IOANNES XXII: *Sol oriens*, 397, 1–3.

lare è *scola perfectionis* e la vita regolare dei frati minori lo è davvero, essendo la più perfetta tra le forme di vita regolare; lo stato episcopale è *cathedra perfectionis*, perché i prelati sono più perfetti degli altri quanto alla parola, all'esempio e al sacramento. Alla perfezione dello stato, Ludovico ha associato la perfezione personale, sia in quanto frate che in quanto prelato: egli, infatti, ha desiderato accedere alla vita regolare e all'ordine sacro, mentre alla cura pastorale, esercitata mediante l'episcopato, è giunto perché "chiamato" e non per essersi proposto⁴³.

Se tre sono gli stati di vita perfetti, nei quali lo stesso Ludovico è stato perfetto, triplice è anche la manifestazione di tale perfezione, che può essere riconosciuta nell'*integrità* – giacché "perfetto" viene detto ciò che non manca di nulla, come, in geometria, perfetta è la figura circolare –; nella *fecondità* – dal momento che ciò che è perfetto è anche produttivo, come tutto ciò che è in grado di generare –; nella *pienezza* – in quanto "perfetto" è ciò che ha conseguito il proprio fine, come la materia mediante la forma o anche tutto ciò che desidera qualcosa quando consegue ciò a cui anela⁴⁴. Ludovico fu integro, nella condizione dello stato presente, in quanto non gli mancò nulla della bontà di vita⁴⁵; egli generò altri con la

⁴³ Pur sottolineando la "chiamata" di Ludovico all'episcopato, non vi è in Giacomo alcun riferimento alle resistenze del principe angioino alla nomina episcopale: *cf.*, al riguardo, XXX *capitulum*, in: *Processus Canonizationis*, 15, 26–30 («Consequenter quoque cum summus Pontifex providisset de ipso absente ecclesie Tholosane, et Fratres eius socii, insinuata sibi provisione iam dicta, ad acquiescendum et assenciendum illum niterentur inducere, allagata seu proposta per eos multiplici ratione; respondit ille, ambicionis ignarus et tamen superiori parere paratus, quod nunquam assentiret provisioni huiusmodi, nisi coactus apostolici vigore precepti»). Il Viterbese, inoltre, omette ogni richiamo alla *fuga mundi* di cui parla la *Sol oriens*: «summo studio terrena cuncta calcare studuit ex desiderio aeternorum. Considerans enim sanctus iste, quod *mundus totus positus sit in maligno*, quodque cum *concupiscentia sua transit*, ipsum fugiendo deseruit totaliter et contempsit» (IOANNES XXII: *Sol oriens*, 396, 24–26).

⁴⁴ Il conseguimento del fine, in cui consiste la perfezione, può avvenire "naturalmente" (e, quindi, necessariamente), come nel caso della materia che è perfezionata mediante la forma, o anche "volontariamente" (e, quindi, liberamente), quando – come avviene nelle creature razionali – è l'appetito a muovere verso l'acquisizione di ciò che si desidera.

⁴⁵ Viene ora esplicitata la relazione tra integrità e bontà: si dice "integro" ciò che non manca di nulla e pienamente tale è solo ciò che non è affetto in alcun modo dalla deficienza del male. *Cf.* IACOBUS DE VITERBIO: *In festo beati Ludouici regis*, f. 62vb, col. 248, ed. G. Tavoraro, 38: «[...] peccare et male agere non est facere, sed deficere, unde et mala non dicuntur habere causam efficientem, sed deficientem. Hinc beatus Augustinus, XII *De ciuitate Dei*, capitulo septimo, ait: "Nemo querat efficientem causam male uoluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio"». Ciò suppone il rapporto, chiaramente stabilito da Proclo, tra perfezione, bene e produttività: «Perfectio enim boni pars quedam est, et perfectum qua perfectum imitatur bonum. Illud autem erat omnium substitutum; quare et perfectum eorum que potest est productiuum secundum naturam. Et quod quidem perfectius, quanto utique fuerit perfectius, tanto est plurium causa» (PROCLUS: *Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*, prop. 25, hg. von H. Boese [= Ancient and Medieval Philosophy – De Wulf-Mansion Centre. Series 1, 5]. Leuven: University Press 1987, 17, 6–10). Vale qui la pena ricordare che proprio questo testo procliano è citato nella q. 8 della *Disputatio prima de quolibet*, dove Giacomo si serve dell'autorità di Proclo

parola e con l'esempio; fu inoltre pienamente congiunto a Dio, sia quanto alla conoscenza che quanto all'amore⁴⁶. Stando all'autorità di Agostino, ciascuno sarà perfetto nell'essere come il proprio maestro e Ludovico fu come *Cristo*, che seguì, e come *Francesco*, di cui imitò la vita. Il riferimento al duplice discepolato nei confronti di Cristo e di Francesco si presenta qui come un'ulteriore ripresa del tema degli stati di vita: Cristo, infatti, richiama lo stato pastorale (e, quindi, l'episcopato), essendo da Cristo che promana ogni potere in terra (incluso quello ecclesiastico)⁴⁷; Francesco, invece, sta a significare lo stato regolare, al quale Ludovico ha avuto accesso mediante l'ingresso nell'Ordine dei Minori. L'accostamento di Francesco a Cristo come maestro non intende diminuire l'evidente priorità e l'indiscussa superiorità del discepolato nei confronti di Cristo⁴⁸, ma mira più proba-

per prendere le distanze da quanti affermano che il bene trae la sua ragione dalla perfezione e in questa consiste (per il Viterbese, infatti, il bene trae la sua ragione dall'unità): «ratio autem perfecti, secundum eundem [scil. Proclum], consistit in hoc quod est esse alicuius generativum et productivum. Quae quidem ratio, licet a ratione derivetur et ad eam consequatur, non tamen est propria ratio et praecisa ipsius boni» (IACOBUS DE VITERBIO: *Disputatio prima de quolibet*, q. 8, édition critique par E. Ypma [= Cassiciacum - Supplementband 1]. Würzburg: Augustinus-Verlag 1968, 121, 334-122, 337).

⁴⁶ Il conseguimento del fine va inteso, stando a quanto viene qui esplicitamente affermato, come unione a Dio (*finis cuius* o *finis extra*) mediante la conoscenza e l'amore (*finis quo* o *finis intra*). Quanto al rapporto tra l'operazione dell'intelletto e quella della volontà nel conseguimento del fine soprannaturale, che è la beatitudine, cf. IACOBUS DE VITERBIO: *Disputatio prima de quolibet*, q. 8, éd. E. Ypma, 125, 441-452: «in beatitudine finis extra est bonum quod est Deus; finis autem intra est aliqua perfectio, per quam Ei coniungimur et assimilamur. Et hoc est aliqua operatio. In creatura vero rationali est duplex operatio, secundum quam potest attingere ad ipsum Deum secundum se et Ei conformari vel coniungi, scilicet operatio intellectus et operatio voluntatis. Sed per operationem intellectus attingitur ad ipsum Deum prius; secundum vero operationem voluntatis attingitur ad Deum perfectius, quia attingit ad ipsum sub ratione boni et finis, quod est perfecte ipsi coniungi. Nam ratio boni, ut dictum est, ex unitate accipitur. Illa autem operatio debet dici finis intra proprie, non per quam primo absolute attingitur finis extra, sed illa per quam primo perfecte attingitur. Et ideo sola operatio voluntatis debet dici proprie finis intra». Sul primato dell'atto della volontà in Giacomo, cf. DUMONT, S.D.: *James of Viterbo on the Will*, in: CÔTÉ, A./PICKAVÉ, M. (éds.): *A Companion to James of Viterbo*, 249-305.

⁴⁷ La fonte cristica del potere è un tema ricorrente nel *De regimine christiano*: al riguardo, cf., per esempio, IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano* II, 2, ed. R.W. Dyson, 114: «Est autem nunc intentio de illa tantum gubernatione que rationabilibus creaturis conuenit, et precipue hominibus, qui proprie rationabiles dicuntur. Specialiter autem de gubernatione seu gubernatiua potentia que a Christo et per Christum communicata est ecclesie dicendum est».

⁴⁸ A questo proposito, sarà utile notare che, anche tenendo conto di quella rappresentazione "genealogica" dell'Ordine dei frati Minori, che è l'Albero francescano, «egli [scil. Ludovico, che ne costituisce uno dei cardini] sta all'albero della *beata stirps* come quest'ultima sta al suo fondamento, nella consapevolezza di appartenere non tanto alla famiglia di san Francesco, ma a quella di Cristo, vero motivo ispiratore del suo percorso di vita simbolicamente riflesso nell'immagine del crocifisso, che si ripete nelle molteplici versioni della pianta serafica e che vive proprio in virtù della luce scaturita dal suo corpo glorificato» (CASSIO, G.: *La mitria e la corona. L'immagine di san Ludovico di Tolosa nell'Albero francescano*, in: D'URSO, T./PERRICCIOLI SAGGESE, A./SOLVI, D. (éds.): *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, [297-317], 316).

bilmente a sottolineare che la vita regolare è la forma specifica nella quale Ludovico ha scelto di seguire Cristo e che anche la conformazione a Cristo non ha mai escluso l'impegno di Ludovico a essere, come scrive Giacomo, "emulo" di Francesco: viene, così, risolta, nel riferimento ai due maestri Cristo e Francesco, quella "tensione" tra gli stati di vita (regolare e pastorale) che ha segnato la vicenda di Ludovico – inizialmente riluttante ad accettare l'episcopato – e alla quale il sermone – come anche quello successivo – non fa alcun riferimento.

1.4 *Divisio tertia*

Quanto alla *exaltatio*, essa non è altro che l'attestazione della sua intima coscienza, ma anche la celebrazione della Chiesa presente e il premio della patria celeste. Anche se non può essere detto ancora "santo", perché non ancora canonizzato, nondimeno Ludovico appare tale, come già annunciato nell'*introductio*, a motivo della sua *conuersatio* e dei suoi miracoli⁴⁹.

2. SERMONE II: *IN COMMEMORATIONE DOMINI LUDOUICI FILII DOMINI REGIS SICILIE*

Il sermone è costruito a partire da un versetto tematico tratto dal *Libro della Genesi*: «Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus»⁵⁰. L'andamento del sermone, come nel caso del precedente, è triadico, con un'introduzione e una conclusione: ai tre sintagmi *Ecce odor filii mei* (1), *sicut odor agri pleni* (2), *cui benedixit Dominus* (3) corrispondono le tre *divisiones*, con una triplice celebrazione di Ludovico secondo gli stati di vita secolare, regolare e pastorale⁵¹.

⁴⁹ La più antica raccolta di miracoli attribuiti a Ludovico è costituita dal già menzionato *Liber miraculorum*, nel quale sono attestati 211 miracoli. I miracoli compiuti da Ludovico *in vita e post mortem* sarebbero numerosissimi (325), stando a quanto riportato da molti dei testi di cui si compone il variegato dossier agiografico che lo riguarda. Cf. *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*. Bruxelles: Société des Bollandistes 1898–1901; *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Supplementum*. Bruxelles: Société des Bollandistes 1911; *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplementum*, editit H. Fros. Bruxelles: Société des Bollandistes 1986. Per una dettagliata analisi dei miracoli, cf. MANFREDONIA, R.: *I miracoli di Ludovico d'Angiò: una ricognizione critica*, in: D'URSO, T./PERRICCIOLI SAGGESE, A./SOLVI, D. (éds.): *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, 221–245.

⁵⁰ Si rimanda all'*Appendice II* per un approfondimento del rapporto di questo sermone con un sermone *Ad commendationem alicuius congregationis religiose per prelatum* avente il medesimo versetto tematico.

⁵¹ Le *subdistinctiones* secondo cui si articolano la *distinctio prima* della *divisio prima* e la *distinctio tertia* della *divisio secunda* fanno emergere la particolare attenzione del predicatore ai temi dell'adozione filiale e della perfezione propria dello stato religioso.

- Thema* «Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus», *Genesis 27*.
- Introductio* Hec uerba fuera<n>t patriarche Ysaac de filio suo Iacob. Sed possunt esse uerba Serenissimi Domini nostri regis de uenerabilis uite uiro Domino Ludouico, filio suo secundum carnem. Tamen ad ampliorem eius commendationem, dicamus hec esse uerba Patris celestis [...]. Fuit siquidem beatus Ludouicus dum hic uixit in triplici statu: primo, in statu seculari; secundo, in statu regulari; tertio, in statu pastorali. Et iuxta hunc triplicem statum ponitur triplex eius commendatio.
- Divisio prima* Prima eius commendatio est pro statu seculari. Hec notatur cum dicitur *ecce odor filii mei*. Circa quod sciendum quod Pater celestis Dominum Ludouicum adhuc in statu seculari existentem, primo, adoptauit in filium; secundo, acceptauit ad meritum; tertio, demonstrauit in exemplum. Et hec tria notantur in auctoritate proposita. [...]
- Distinctio prima* Primo igitur, Dominus Ludouicus fuit adoptatus in filium [...]
in ueris filiis tria laude digna reperiri respectu patris debent.
- Subdistinctio prima* Primum, est reuerentia in exhibendo honorem;
- Subdistinctio secunda* secundum, est sapientia in suscipiendo instructionem;
- Subdistinctio tertia* tertium, est patientia in sustinendo correctionem. [...]
- Distinctio secunda* Secundo, Dominus Ludouicus fuit acceptatus ad meritum [...].
- Distinctio tertia* Tertio, Dominus Ludouicus fuit demonstratus in exemplum [...].
- Divisio secunda* Secunda commendatio Domini Ludouici est pro statu regulari, que notatur cum dicitur *sicut odor agri pleni*. Status enim religionis siue regularis
- Distinctio prima* dicitur *odor* propter aliorum edificationem;
- Distinctio secunda* dicitur *odor agri* propter exercitationem;

Distinctio tertia dicitur *odor agri pleni* propter perfectionem.

Circa primum, sciendum quod odor insinuat diffusionem boni alicuius in alios, quia est quedam diffusio a corpore odorabili. [...]

Circa secundum, sciendum quod, secundum Ysidorum, «*ager*» dicitur quod in eo aliquid agatur», unde est locus exercitii. [...]

Circa tertium, sciendum quod plenum idem est quod perfectum et ulterius sciendum quod status religionis dicitur plenus

Subdistinctio prima primo propter obseruationem [...].

Subdistinctio secunda Secundo, propter adhesionem [...].

Subdistinctio tertia Tertio, propter obligationem [...].

Divisio tertia

Tertia commendatio Domini Ludouici est pro statu pastoralis, que notatur cum dicitur *cui benedixit Dominus*. [...]

Tria autem dantur in benedictione uel ordinatione episcopali.

Distinctio prima Primo, datur Spiritus, scilicet gratia Spiritus [...].

Distinctio secunda Secundo, datur populus ad curam et respectum [...].

Distinctio tertia Tertio, datur uite modus, regula scilicet episcopalis [...].

Conclusio

Possent autem alio modo exponi dicta uerba de assumptione uirginis, que hoc tempore colitur, ut sit uerbum ipsius uirginis exaltate ad beatitudinem dicentis: “Ecce odor filii mei”, scilicet Christi. Odor ille est redundantia et deriuatio beatitudinis Christi ad sanctos [...]. Sed maxime uirgo, de hac plenitudine accepit pre omnibus sanctis. [...]

2.1 *Introductio*

Il sermone, come si è visto, viene introdotto dal versetto tematico «Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus». Queste parole, che nel testo di *Genesi* sono riferite dal patriarca Isacco al figlio Giacobbe, vengono qui intese come pronunciate a proposito di Ludovico dal padre nella carne, ossia Carlo II d'Angiò, o anche, e in maniera ancora più appropriata, dal suo Padre celeste. A partire da questo versetto tematico, come già evidenziato da Anderson, Ludovico viene esplicitamente celebrato come "beato"⁵² in riferimento al triplice stato secolare, regolare e pastorale⁵³.

2.2 *Divisio prima*

Anzitutto Ludovico viene celebrato per lo stato secolare, nel quale il Padre celeste lo ha adottato come figlio, lo ha accettato in quanto meritevole e lo ha indicato come esempio. Benché secondo l'ordine delle parole il versetto biblico richiami prima l'esemplarità di Ludovico (*ecce*), poi il suo merito (*odor*), infine la sua adozione a figlio (*fili mei*), tuttavia nella realtà egli prima è stato adottato, poi accolto, infine fatto conoscere: prima, infatti, vi è l'infusione della grazia, poi vi è la rivelazione mediante le opere, infine vi è la conoscenza (ossia l'essere additato come esempio).

Quanto alla filiazione, intesa qui non come quella secondo natura, ma per grazia⁵⁴, in Ludovico possono essere rinvenuti i tre motivi che rendono un figlio degno di lode, vale a dire la *riverenza* che consiste nell'accordare rispetto al proprio genitore, la *sapienza* che consiste nell'accoglierne l'istruzione, la *pazienza* che sta nel sopportarne la correzione. Omettendo la resistenza di Ludovico nei confronti dei genitori – contrari al suo proposito di entrare nell'Ordine dei frati minori, ma disposti ad accordare al figlio il permesso richiesto in cambio dell'accettazione dell'episcopato –, Giacomo si limita a esaminare la dimensione della filiazione nella sola relazione con il Padre divino, conferendo implicitamente a questa – in linea, peraltro, con

⁵² È questo, in effetti, l'unico caso in cui il titolo di "beatus" viene riferito a Ludovico nel presente sermone, tanto che più avanti, come già notato da Anderson, nel corso della *divisio prima*, vi è una cancellazione di "beatus" e la successiva reintroduzione di "Dominus". Nonostante la preoccupazione di mostrarne la santità, infatti, anche il primo sermone non qualifica mai direttamente Ludovico come "beatus", ma sempre come "Dominus". Cf. ANDERSON, D.: "Dominus Ludovicus" in *the Sermons of Jacobus of Viterbo*, 290.

⁵³ Come nel precedente sermone – ma in questo caso in maniera più dettagliata e rigorosa –, Giacomo intende dimostrare la santità di Ludovico, attraverso un'attenta disamina dei suoi stati di vita.

⁵⁴ È solo per grazia che qualcuno può essere detto "figlio di Dio", in ragione di una comunicazione amorosa con Dio, che è una vera e propria amicizia. Cf. IACOBUS DE VITERBIO: *Disputatio tertia de quolibet*, q. 1, édition critique par E. Ypma (= Corpus Scriptorum Augustinianorum 1, 3). Würzburg: Augustinus-Verlag 1973, 21, 423-424: «Ex gratia vero est amicitia quaedam vel amicabile communicatio nostri ad Deum per quam nominamur filii Dei et amici».

la figura di Francesco d'Assisi⁵⁵ – un valore superiore alla relazione filiale secondo la carne. A questo proposito, Ludovico è stato un *figlio riverente*, essendosi preoccupato di dedicarsi al servizio divino, mediante la tonsura clericale e gli altri ordini; *sapiente*, in quanto si lasciò istruire mediante lo studio della sacra Scrittura, alla quale si dedicò con grande sollecitudine; *paziente*, avendo sopportato la correzione, vale a dire la tribolazione del carcere e le altre avversità, che sempre affrontò nella gioia.

Se, dunque, Ludovico fu degno di onore per la nobiltà della stirpe di appartenenza, ancor più lo fu per la nobiltà dei suoi costumi⁵⁶, a motivo del suo essere virtuoso: stando all'insegnamento aristotelico, infatti, la virtù è il vero motivo dell'onore («honor debetur uirtuti»⁵⁷), dal momento che – come afferma ancora Aristotele nel seguito del testo citato da Giacomo – è per la virtù che si è in grado di compiere il bene⁵⁸. Adottato per grazia, Ludovico fu accettato da Dio per le sue opere meritorie: è la grazia, infatti, a rendere degne di merito le opere, che sono oblazioni spirituali delle quali Dio si rallegra e nelle quali è soddisfatto, non in sé – dal momento che, come già emerso peraltro nel sermone precedente (*divisio secunda*), non manca di nulla –, ma nel suo effetto. In tal senso, si può affermare che la volontà e il proposito divini vengono soddisfatti dalle opere.

⁵⁵ Cf. THOMAS DE CELANO: *Vita secunda* 7, 12, 5–6, in: *FF*, 454: «Audientibus autem qui convenerant multis: “Amodo” inquit, “dicam libere: Pater noster qui est in caelis, non pater Petrus Bernardonis, cui non solum reddo ecce pecuniam, sede integra vestimenta resigno. Nudus igitur ad Dominum pergam”. O liberalem animum viri, cui solum iam sufficit Christus!»; BONAVENTURA A BALNEOREGIO: *Legenda maior* 2, 4, 4.7, in: *FF*, 790: «Insuper ex admirando fervore spiritu ebrius, reiectis etiam femoralibus, totus coram omnibus denudatur, dicens ad patrem: “Usque nunc vocavi te patrem in terris, amodo autem secure dicere possum: Pater noster, qui es in caelis, apud omnem thesaurum reposui et omnem spei fiduciam collocaui”. [...] Sic igitur servus Regis altissimi nudus relictus est, ut nudum sequeretur crucifixum Dominum, quem amabat [...]».

⁵⁶ Questa duplice accezione della “nobiltà” è già presente all'interno del pensiero aristotelico e ha avuto ampio seguito all'interno della tradizione filosofica successiva, cristiana e non: al riguardo, cf. TOSTE, M.: *Nobiles, optimi viri, philosophi. The Role of the Philosopher in the Political Community at the Faculty of Arts in Paris in the Late Thirteenth Century*, in: MEIRINHOS, J.F. (éd.): *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco* (= *Textes et Études du Moyen Âge* 32). Louvain-la-Neuve: FIDEM 2005, 269–308. Stando all'analisi lessicale condotta da Andrea Colli, l'aggettivo “nobilis” e il sostantivo “nobilitas” ricorrono nell'*Aristoteles Latinus* con esclusivo riferimento alla nobiltà di stirpe: ciò non esclude un indiretto riferimento di Giacomo alla tradizione peripatetica, ma spinge a cercare altrove le fonti dirette dalle quali il Viterbese deve avere attinto la propria concezione di nobiltà, rinvenuta da Giacomo probabilmente nel *Liber de causis*, in Avicenna (particolarmente nel *Liber de philosophia prima*), oltre che, primariamente, nella tradizione biblica e in quella cristiana, particolarmente agostiniana. Meno probabile risulta, invece, una diretta dipendenza da Alberto Magno, la cui produzione letteraria è ripetutamente attraversata dalla nozione di “nobilitas”. Cf. COLLI, A.: *Alberto Magno e la nobiltà. Genesi e forme di un concetto filosofico* (= *Philosophica* 183). Pisa: ETS 2017, 46–67.

⁵⁷ ARISTOTELES: *Ethica Nicomachea* I, 12, 1101 b 31–32.

⁵⁸ Cf. ARISTOTELES: *Ethica Nicomachea* I, 12, 1101 b 32.

Infine, Ludovico è stato mostrato come esempio e ciò risulta dal fatto che lo si è fatto conoscere anche agli altri. Ludovico fu prodigioso («quasi portentum et miraculum»⁵⁹) in ragione della sua giovinezza, della sua nobiltà, della sua delicatezza: fu decisamente umile, santo, devoto, zelante, paziente e casto. In particolare, pur essendo giovane, egli seppe vivere secondo ragione⁶⁰, non lasciandosi guidare dalle passioni giovanili, e per questo fu davvero uomo⁶¹ e, in quanto tale, pienamente conforme a Cristo, come suggerisce il richiamo al sintagma *Ecce homo*, del *Vangelo di Giovanni*.

2.3 *Divisio secunda*

In secondo luogo, Ludovico viene celebrato per lo stato della sua vita “regolare”. La vita religiosa è, in un certo senso, “odor”, in quanto diffonde ad altri il proprio bene, per l’edificazione di molti, mediante la parola e l’esempio, secondo quanto già affermato nel sermone precedente; è “odor agri”, in quanto è luogo di ammaestramento, vale a dire luogo di esercizio spirituale, mediante veglie, digiuni, opere, preghiere, letture e meditazioni; è, infine, “odor agri pleni”, a motivo della perfezione, che mediante questa vita viene conseguita, dal momento che i religiosi non osservano solo i precetti, ma anche i consigli e, pertanto, compiendo la legge e la volontà divine, sono in uno stato di dilezione⁶². La perfezione è, inoltre, legata al fatto

⁵⁹ Come nel sermone precedente, il miracolo si riferisce anzitutto alla condotta di vita di Ludovico.

⁶⁰ Giacomo appare sostanzialmente fedele, come nel resto della sua produzione letteraria, alla prospettiva antropologica aristotelica. Al tema del *vivere secundum rationem* allude anche il sermone *Ad commendationem alicuius congregationis religiose per prelatum*: «in radice ex ratione sunt que conueniunt homini».

⁶¹ Sembra qui essere embrionalmente presente (nel ritratto di un Ludovico che, pur essendo giovane, è “temperante”, in grado di agire sempre *secundum rationem*, piuttosto che *secundum iuueniles passiones*) il motivo del “puer senex” – ricorrente nella letteratura agiografica sia antica che medievale (come, per esempio, nella lettera di canonizzazione di Pietro del Morrone, *Quis facit*) –, applicato a Ludovico da Giovanni XXII nella *Sol oriens*: «Ipse tamen maturis intendendo moribus sub tenello pectore gestare senilem animum ostendebat» (IOANNES XXII: *Sol oriens*, 395, 32–33). Cf. GUIDA, M.: *La lettera di canonizzazione Sol oriens di Giovanni XXII*, 335–336.

⁶² Emerge qui la dottrina, già sostenuta da Giacomo al tempo dell’insegnamento parigino, secondo cui la perfezione, che nella sua forma più alta coincide con la beatitudine, consiste in uno stato affettivo (di *dilectio*) più che intellettuale (di *visio*): «videtur mihi esse dicendum, quod in actu voluntatis principaliter consistat [scil. beatitudo]» (IACOBUS DE VITERBIO: *Disputatio prima de quolibet*, q. 8, éd. E. Ypma, 119, 236–237). Al riguardo, cf. TAVOLARO, G.: *Ad concordiam reduci*. Giacomo da Viterbo e il dibattito sulla beatitudine (*Quodlibet* I, q. 8), in: “*Saepe mihi cogitanti*”. *Studi di filosofia medievale offerti a Giulio d’Onofrio per il suo 65° compleanno*. Roma: Città Nuova (in corso di pubblicazione). Qualcosa di analogo viene detto da Giacomo a proposito del fratello di Ludovico, Raimondo Berengario: «Videndum autem quali uite debetur honor. Debetur autem non cuicumque uite, sed rationali. Ideo brutis non debetur honor sed neque hominibus brutaliter uiuentibus, sed hiis qui secundum rationem uiuunt et intellectum» (IACOBUS DE VITERBIO: <Sermo> *In morte domini Raymundi filii regis*, f. 66rb, col. 262, ed. G. Tavolaro, 95).

che i religiosi aderiscono pienamente alle realtà superiori e spirituali, disprezzando le realtà corporee e inferiori. Come, infatti, insegna Macrobio, la pienezza di per sé non può competere ai corpi: più ci si distacca dai corpi, più si va verso la perfezione, tanto che i numeri offrono il primo esempio di perfezione immateriale. Ciò dipende dal fatto che la materia di per sé non è compiuta, dal momento che è in potenza rispetto a molte forme e consegue la propria pienezza quanto più si unisce alle realtà divine: la materia dei corpi celesti è, in tal senso, più perfetta e, ancor più, lo è l'intelligenza, fino a Dio che è la perfezione in senso assoluto⁶³. Infine, la perfezione dipende dal vincolo che i religiosi assumono in maniera definitiva, per sempre (*perpetuo*), e vi è in questo tipo di vincolo una pienezza di durata e di tempo⁶⁴.

2.4 *Divisio tertia*

Infine, Ludovico viene celebrato per la sua condizione pastorale. A questo riguardo, di lui possono essere messe in evidenza anzitutto la *conveniente*

⁶³ Quanto affermato da Giacomo sembra riferirsi al *Liber de causis* (prop. IX [X]) e al relativo commento di Tommaso: «Materia enim inferiorum corporum participat quidem formam aliquam ad esse specificum, sed tamen illa forma non repletur materiae potentiam quae adhuc ad alias formas se extendit; materia vero caelestium corporum repletur forma quam participat, quia non remanet in ea potentia ad aliam formam. Similiter etiam intellectus inferiores humani non replentur intelligibilibus speciebus; sed a principio quidem intellectus possibilis humanus est sicut tabula in qua nihil est scriptum [...]. Sed intellectus separate statim a principio sunt repleti speciebus intelligibilibus ad cognoscendum omnia ad quae se extendit naturalis facultas ipsorum. [...] Et hoc est quod dicitur quod *intelligentia est plena formis* vel, sicut PROCLUS expressius dicit, est *plenitudo* formarum quia ipsa intellectualitas ad propriam naturam intelligentiae vel intellectus separati pertinet» (THOMAS DE AQUINO: *Super Librum de causis expositio*, édition critique par H.D. Saffrey [= Textes philosophiques du Moyen Âge 21]. Paris: Vrin 2002, 68,25-69,7.8-11.13-16). Cf. *Liber de causis*, prop. IX (X), 92. Édition critique par A. Pattin, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), [90-203], 158, 8-11: «Omnis intelligentia est plena formis; verumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas plus universales et ex eis sunt quae continent formas minus universales» (la proposizione ha il suo parallelo in Proclo: cf. PROCLUS: *Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*, prop. 177, ed. H. Boese, 87, 1-5: «Omnis intellectus plenitudo ens specierum, hic quidem uniuersaliorum, hic autem particulariorum est contentiuus specierum; et superiores quidem intellectus uniuersaliorem habent quanto particulariorem qui post ipsos, inferiores autem particulariorem quanto totaliorem qui ante ipsos»).

⁶⁴ Giacomo parla di *perpetuitas* per indicare una durata di tempo che non ha un termine finale, pur avendo un termine iniziale: a essa, pertanto, compete una pienezza "subordinata" rispetto a quella divina. Sulla distinzione tra l'*interminabilitas* creaturale e quella divina, cf. IACOBUS DE VITERBIO: *Disputatio prima de quolibet*, q. 9, éd. E. Ypma, 132, 146-150: «Licet enim huiusmodi esse sit aliquo modo interminabile, quia non desinit, deficit tamen ab interminabilitate, quia inceptit. Dato etiam quod non incepisset, secundum opinionem philosophorum, sed semper fuisset, adhuc tamen non esset omnino interminabile; quia, et si non haberet terminum actu, habet saltem natura, ex hoc ipso quod ab alio dependet. Hinc est quod Deus dicitur esse ante aeterna et post aeterna, secundum quod aliquae creaturae dicuntur aeternae. Ex hoc enim ipso quod ex se non habent esse, sed a Deo de non esse ad esse deducta sunt, habent ordinem ad se ad non esse; et sic deficiunt secundum naturam a divina interminabilitate».

disposizione (essendo egli ben disposto, virtuoso e perfetto⁶⁵), poi la *dovuta istituzione* (essendo stato istituito da Dio che lo ha chiamato e non per essersi proposto o per essere stato pressato da qualcuno⁶⁶) e, infine, la *sacra ordinazione*⁶⁷ (che avviene per le mani dell'autorità ecclesiastica)⁶⁸. Si può dire – richiamando quanto Giacomo afferma nel *De regimine christiano*, a proposito del rapporto tra la dignità sacerdotale e quella regale, e che riguarda, in generale, il rapporto tra lo spirituale e il temporale, tra il soprannaturale e il naturale – che l'istituzione divina ha dato forma alla disposizione interiore di Ludovico⁶⁹: tale forma, infatti, è stata consacrata mediante l'ordinazione episcopale, nella quale, essendo ben disposto⁷⁰, egli ha ricevuto lo Spirito mediante l'unzione; inoltre l'ordinazione episcopale gli ha assegnato un popolo del quale avere cura e un modo di vita, che è la regola episcopale, e questa richiede l'*umiltà* («*Vis seruare humilitatem*»), alla quale esorta anche il rito della consecrazione⁷¹.

⁶⁵ La virtù viene, dunque, a costituire il “termine medio” tra la buona disposizione e la perfezione, al cui conseguimento è indispensabile l'abito virtuoso: se non è perfezionata mediante la virtù, infatti, la disposizione resta qualcosa di incompiuto.

⁶⁶ Se già nel precedente sermone, Giacomo ha affermato che Ludovico non si è proposto per accedere all'ordine episcopale («*uocatus est ad curam pastorem, non se ingerendo*»), qui, al fine di sottolineare che è per una chiamata divina che egli è diventato vescovo, il Viterbese specifica anche che egli non ha subito alcuna pressione: difficile non cogliere, nelle parole di Giacomo, un discreto riferimento alle resistenze dei genitori di Ludovico al suo ingresso tra i Minori, al quale essi avrebbero acconsentito solo in cambio dell'accettazione dell'episcopato (e, dunque, di una *potestas temporalis*, quella *ecclesiastica*) da parte del figlio. L'insistenza sulla chiamata di Dio costituisce, in tal senso, un tentativo di ricondurre l'episcopato di Ludovico a un imperscrutabile disegno divino, più che a un preciso piano politico-religioso.

⁶⁷ Cf., inoltre, IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano* II, 3, ed. R.W. Dyson, 136: «*Dicit autem eos [scil. episcopos] a Spiritu Sancto positos quia instinctu Spiritus Sancti positi sunt ab apostolis, uel quia episcoporum ordinatio ex gratia Spiritus Sancti est, quam designat unctio illa que in eorum consecratione adhibetur*».

⁶⁸ Giacomo fa qui riferimento all'istituzione (*institutio*), all'ordinazione (*ordinatio*), alla santificazione (*cum consecratur*) e alla benedizione (*benedicitur*) come nella q. 17 del suo primo *Quodlibet*: cf. IACOBUS DE VITERBIO: *Disputatio prima de quolibet*, q. 17, éd. E. Ypma, 210, 111–112: «*Quia Christus rex est et sacerdos, ideoque ipsius vicarius potestatem habet regalem et sacerdotalem, et per ipsum regalis potestas instituitur, ordinatur, sanctificatur et benedicitur*».

⁶⁹ In riferimento al potere temporale secolare, se, come si è visto, è Dio stesso che lo istituisce per mezzo di Cristo, non meno indispensabile è la mediazione del potere temporale ecclesiastico, che il Capo (Cristo) comunica al suo Corpo (la Chiesa). Cf. IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano* II, 7, ed. R.W. Dyson, 212 («*in ecclesia Dei sacerdotalis dignitas regalem dignitatem sacrat et sanctificat per benedictionem et format per institutionem; ac sic diceret quod eam benedicens sanctificat et formando instituit*»).

⁷⁰ Ancora una volta, Giacomo insiste sulla buona disposizione di Ludovico, escludendo ogni *fictio*.

⁷¹ Il riferimento alla *regula episcopalis* e il richiamo al testo paolino di 1 Tim 3,2 sono alcuni degli elementi che suggeriscono un implicito riferimento alla *Regula pastoralis* di Gregorio Magno: questi, mettendo in guardia dal desiderio dell'episcopato per la gloria che esso comporta più che per il buon ufficio di questo ministero, insiste sull'irrepreensibilità richiesta

2.5 Conclusio

Al termine del sermone, Giacomo riporta alla Vergine Maria quanto precedentemente detto: si tratta di un riferimento tutt'altro che casuale e inopportuno, cadendo la commemorazione della morte di Ludovico nell'ottava della festa dell'Assunzione⁷². Le parole *Ecce odor filii mei*, in questo caso, sono interpretate come pronunciate dalla Vergine per il figlio. L'*odor* sta a significare, a motivo della sua diffusività, la sovrabbondanza e la trasmissione della beatitudine dall'uomo Cristo – che la possiede in pienezza (*agri pleni*) –, ai santi e, dunque, anzitutto alla Vergine, sua madre (*fili mei*), la

al vescovo, chiamato anzitutto a sottrarsi a ogni forma di superbia (vizio che è contrario all'umiltà) e ad avere le virtù necessarie allo svolgimento del suo ufficio. Cf. GREGORIUS MAGNUS: *Regula pastoralis*, prima pars, 8, PL 77, coll. 21B–C, édition critique par F. Rommel (= Sources Chrétiennes 381–382). Paris: Cerf 1992, I, 154, 3–156, 36: «Plerumque uero qui praeesse concupiscunt, ad usum suae libidinis instrumentum apostolici sermonis arripiunt, quo ait: *Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*; qui tamen laudans desiderium, in pauorem uertit protinus quod laudauit, cum repente subiungit: *Oportet autem episcopum irreprehensibilem esse*. Cumque uirtutum necessaria subsequenter enumerat, quae sit irreprehensibilitas ipsa manifestat. Et fauet ergo ex desiderio, et terret ex praecepto, ac si aperte dicat: *Laudo quod quaeritis, sed prius discite quid quaeratis; ne dum uosmetipsos metiri negligitis, tanto foedior uestra reprehensibilitas appareat, quanto et a cunctis conspici in honoris arce festinat*. Magnus enim regendi artifex fauoribus impellit, terroribus retrahit, ut auditores suos et descripto irreprehensibilitatis culmine restringat a superbia, et officium laudando quod quaeritur, componat ad uitam. Quamuis notandum quod illo in tempore dicitur, quod quisquis plebibus praeerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur. Tunc ergo fuit laudabile episcopatum quaerere, quando per hunc quemque dubium non erat ad supplicia grauiora peruenire. Vnde ipsum quoque episcopatus officium boni operis expressione definitur cum dicitur: *Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*. Ipse ergo sibi testis est quia episcopatum non appetit, qui non per hunc boni operis ministerium, sed honoris gloriam quaerit. Sacrum quippe officium non solum non diligit omnino, sed nescit, qui ad culmen regiminis anhelans, in occulta meditatione cogitationis ceterorum subiectione pascitur, laude propria laetatur, ad honorem cor eleuat, rerum affluentium abundantia exultat. Mundi ergo lucrum quaeritur sub eius honoris specie quo mundi destrui lucra debuerunt. Cumque mens humilitatis culmen arripere ad elationem cogitat, quod foris appetit, intus immutat».

⁷² Proprio in ragione di questo accavallamento liturgico, il Capitolo dei Minori, celebrato a Marsiglia nel 1319, avrebbe avvertito l'esigenza di ribadire la disposizione della Chiesa di Roma di celebrare la festa di san Ludovico all'interno dell'ottava dell'Assunzione della Vergine: «Anno Domini MCCCXIX fuit Marsiliae generale capitulum celebratum, in quo fuit institutum, ut fiat de cetero festum de sancta Martha et de Christi corpore cum octavis et de sancto Ludovico per Ordinem universum» (*Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum* [= *Analecta Franciscana* 3]. Ad Claras Aquas – Florentiae: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae 1897, 473). Nel 1322, tuttavia, il Capitolo di Perugia avrebbe dovuto esplicitare il divieto di celebrazione dell'ottava di san Ludovico, per evitare che questa si sovrapponesse, per almeno tre giorni, a quella della Vergine Assunta: «Item, festum sancti Ludovici quinta die post Assumptionem beatae Virginis celebretur; et fit festum duplex, non tamen cum octava, donec aliud a Romana Curia habeatur» (testo edito in BIHL, M.: *Formulae et documenta e cancelleria fr. Michaelis de Cesena, O.F.M. ministri generali [1316–1328]*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 23 [1930], 125, n. 10). Per le questioni liturgiche relative al culto di Ludovico d'Angiò, si rimanda a SEDDA, F.: *Le fonti liturgiche di san Ludovico di Tolosa*, in: D'URSO, T./PERRICCIOLI SAGGESE, A./SOLVI, D. (éds.): *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, 177–197.

quale può ora riconoscere come presente (*ecce*) la beatitudine alla quale prima anelava nel desiderio. Riprendendo un tema che già nel *De regimine christiano* risulta essere fondamentale all'elaborazione di una teoria dei poteri rigorosamente ierocratica⁷³, Giacomo spiega ulteriormente che la pienezza presente nell'uomo Cristo è stata comunicata in vista dell'unione della persona (divina) all'umanità e questa, dal primo istante dell'unione, fu perfettamente beata, piena di ogni grazia e sapienza⁷⁴.

3. SUPPLICATIO PRO CANONIZATIONE ALCUIUS AD SUMMUM PONTIFICEM

La *Supplicatio* è introdotta da un *thema* tratto dalla *Lettera di Giacomo*: «Omne datum optimum et omne donum perfectum, desursum est descendens a Patre luminum». Sulla base di questo versetto biblico – dal quale Giacomo dichiara di poter trarre sia la celebrazione della persona, sia la supplica per essa –, il sermone viene costruito, dopo una brevissima introduzione, secondo una struttura tripartita, corrispondente ai tre sintagmi estrapolati dal *thema* e ordinati mediante una inversione del secondo e del terzo sintagma (*Omne datum optimum et omne donum perfectum* [1], *a Patre luminum* [3], *desursum est descendens* [2]). Ciascuna delle *divisiones* è, a sua volta, articolata in due *distinctiones*. A chiudere il sermone è la petizione della canonizzazione della persona di cui si parla.

<i>Thema</i>	«Omne datum optimum et omne donum perfectum, desursum est descendens a Patre luminum», <Epistola> Iacobi 1.
<i>Introductio</i>	Ex hiis uerbis potest accipi et persone commendatio et supplicatio pro ipsa, circum que tria sunt consideratione digna.

⁷³ Cf., al riguardo, il già citato G. TAVOLARO: *Opus nature est opus Dei*.

⁷⁴ Sul tema della comunicazione tra le nature umana e divina nell'uomo Cristo e sulla pienezza di grazia che a lui compete, Giacomo si era già ampiamente soffermato nel *De regimine christiano*, dove, parlando dell'anima di Cristo, afferma che essa può essere considerata secondo la propria natura e la propria virtù naturale, secondo la propria natura e la virtù gratuita che si aggiunge a quella naturale, oppure in quanto strumento del Verbo a essa unito. È a questo terzo aspetto che si riferisce succintamente il sermone che mostra un'evidente e piena continuità dottrinale con quanto sostenuto nel *De regimine christiano*. Cf. IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano* I, 1, ed. R.W. Dyson, 90–92: «Vnde et potentia que homini Christo conuenit ex unione ad Verbum et ex plenitudine gratie et sapientie sibi propria est. Et hec potentia plena est ita ut secundum eam dicatur aliquo modo omnipotens: non tamen simpliciter, sicut dicitur omnipotens in quantum Deus. Vnde considerandum quod homo Christus dicitur omnipotens dupliciter. Vno modo dicitur simpliciter omnipotens, propter unionem hypostaticam ad diuinum Verbum, ratione cuius unionis ea que Deo conueniunt dicuntur de homine. [...] Alio modo Christus homo dicitur omnipotens non simpliciter, sed secundum aliquid et in respectu, propter uniuersalem potentiam quam habet super immutationem creaturarum et super gubernationem omnium rationabilium [...]».

- Divisio prima* Primum est quid per “datum optimum” et “donum perfectum” intelligatur [...].
Tamen ad presens potest sic dici quod duplex est gratia, scilicet gratia data et gratum faciens. [...]
- Distinctio prima* Per “datum” igitur “optimum” potest intelligi gratia gratis data, que dicitur “optimum”, quia ad utilitatem aliorum datur. [...]
- Distinctio secunda* Per “donum” uero “perfectum” intelligitur gratia gratum faciens, [...] et dicitur “donum perfectum”, quia nullum donum est eo melius in hac uita. [...]
- Divisio secunda* Secundum est quis “pater luminum” esse dicatur.
- Distinctio prima* Dicitur autem primo et principaliter “Pater luminum” ipse Deus qui est Pater omnium per creationem, rationalium et intellectualium per gratie adoptionem. [...]
- Distinctio secunda* Secundario autem et consequenter, pater luminum in ecclesia militanti est summus pontifex, successor Petri et uicarius Iesu Christi, qui est «uerum lumen quod illuminat omnem hominem uenientem» [...].
- Divisio tertia* Tertio, uidentum qualiter “descensus” accipiatur: circa quod “descendere” proprie dicit motum localem, sed transumitur ad significandum processionem effectus a causa, ut filii a patre descendere dicuntur. [...]
Hoc autem modo sumendo “descensum”, dupliciter aliquid procedit ab aliquo.
- Distinctio prima* Vno modo, secundum existentiam, ut quia est ei causa essendi.
- Distinctio secunda* Alio modo, secundum innotescentiam, ut quia est ei causa innotescendum [...].
- Conclusio (petitio)* Petimus autem et supplicamus ut descendant a uobis, qui estis pater luminum secundum declarationem et innotescentiam, ut per uos apud uniuersalem ecclesiam declaretur, approbetur talis et sanctorum cathalogo ascribatur et in ecclesia eius memoria recolatur, et cetera.

3.1 *Divisio prima*

La *divisio prima* è dedicata al tema del *dono*, che, inteso nel significato di *grazia*, viene riferito da Giacomo alla duplice *grazia*, *gratis data* e *gratum faciens*⁷⁵.

La *gratia gratis data* (che corrisponde al *datum optimum* del *thema*) sta a indicare la *grazia* data a vantaggio di altri. L'aggettivo *optimum*, d'altro canto, indica il *ualde bonum* ed è proprio del bene essere comunicativo di sé («*bonum autem est sui communicativum et diffusivum*»)⁷⁶, secondo il celebre assioma citato dagli Scolastici come tratto dal capitolo quarto del *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi⁷⁷. A questa *grazia* va ricondotto anche l'atto di compiere miracoli⁷⁸, che è richiesto alla canonizzazione. A questo punto Giacomo introduce una lunga citazione, tratta dal capitolo 26 dell'*Ecclesiastico*, che riconosce in una donna virtuosa (premurosa, assennata, silenziosa, santa e pudica) una vera e propria *grazia*: tale citazione viene indicata, in una glossa a margine, come un'*auctoritas* da utilizzare nel caso in cui si stia parlando di una donna («*hec auctoritas habet locum si sit mulier*»). Ciò – in considerazione anche dell'assenza di ogni riferimento a specifiche virtù caratterizzanti la persona e il suo particolare stato di vita – sembra attestare il carattere esemplare della supplica: questa si presenta, pertanto, come una sorta di canovaccio, un modello sul quale poter costruire e sviluppare la richiesta di canonizzazione relativa a un uomo o a una donna qualsiasi.

⁷⁵ La definizione di *gratia gratis data* ricalca quella di Tommaso d'Aquino. Cf. THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I-II, q. 111 a. 1 co., ed. Leonina, VII, 317b: «Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur: quae vocatur *gratia gratum faciens*. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur. Huiusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data*, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur: sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur *gratum faciens*. Et de hac dicit Apostolus, I ad Cor. XII: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem, scilicet aliorum*».

⁷⁶ Nella tradizione scolastica, l'assioma «*bonum est communicativum sui*» presenta anche le varianti (o aggiunte) «*diffusivum*» e «*multiplicativum*».

⁷⁷ La letteratura dedicata all'adagio dionisiano *bonum est diffusivum* (o *communicativum*) *sui* è molto ampia: ci limitiamo a rimandare a DI MAIO, A.: *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1998, 283–313 (*5.1: *Il motto di Dionigi: "bonum est communicativum sui"*).

⁷⁸ Cf. THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, q. 43 a. 3 ad 4, ed. Leonina, IV, 448a–b: «*operatio miraculorum est manifestativa gratiae gratum facientis, sicut et donum prophetiae, et quaelibet gratia gratis data. Unde I Cor. XII, gratia gratis data nominatur manifestatio Spiritus. Sic igitur Apostolis dicitur datus Spiritus Sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur *spiritus propheticus* vel *miraculorum*, in quantum a Spiritu Sancto habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi*».

La *gratia gratum faciens* (che corrisponde al *donum perfectum* del *thema*) viene intesa come la grazia in forza della quale si è salvati mediante la fede. Poiché, secondo l'insegnamento di Aristotele, si dice "perfetto" ciò che non ammette nulla di superiore a sé nel suo genere, la grazia è detta "dono perfetto" per il fatto che coincide con la carità, che è la più alta delle virtù, e in quanto, comunque, non si dà senza questa («dicitur gratia donum perfectum, quia gratia uel est idem quod caritas uel non est sine ea»). Giacomo sembra in tal modo richiamare due diverse opinioni dei dottori circa il rapporto tra la grazia, da un lato, e la carità e le virtù, dall'altro. Il problema riguarda la possibilità o meno di distinguere *essentialiter* la grazia dalla virtù: per alcuni, infatti, la grazia è identica essenzialmente alla virtù (dalla quale si distingue solo concettualmente), nel senso che si dice "virtus" in quanto perfezione dell'atto, mentre si dice "gratia" in quanto rende l'uomo e i suoi atti accetti a Dio; per altri, invece, la grazia è essenzialmente distinta dalla virtù (carità compresa) e nessuna virtù può essere detta "gratia" per essenza⁷⁹. Dal testo – in ragione anche della sua sinteticità e del contesto per il quale è concepito – non emerge una precisa soluzione della questione: volendo chiarire che la salvezza non dipende dalle opere, ma dalla fede⁸⁰, Giacomo si limita a sottolineare che non può darsi perfezione senza che, congiuntamente, si diano la grazia e la carità⁸¹ – qualunque sia il modo di concepire, sul versante teologico, il loro mutuo rapporto. In questa vita, dunque, non vi è dono migliore di grazia e carità, dal momento che con esse sono donate tutte le altre virtù, che, proprio perché derivano dalla grazia e non possono essere senza la carità⁸², sono dette "doni perfetti". Questa grazia appare chiaramente nell'esercizio delle virtù e rende santa la vita di colui/colei di cui si chiede la canonizzazione.

⁷⁹ Cf., al riguardo, THOMAS DE AQUINO: *Scriptum super Sententias*, lib. 1 d. 26 q. 1 a. 4 co., édition critique par P. Mandonnet, 2 voll. Paris: Lethielleux 1929, I, 677-678; ID.: *De veritate* q. 27 a. 2 co., ed. Leonina, XXII/3.1, 793 b 99-794 b 154; ID.: *Summa theologiae* I-II, q. 110 a. 3 co., ed. Leonina, VII, 313b-314a. Tommaso opta per la seconda posizione: giacché il fine dell'uomo non è proporzionato alla natura dell'uomo, non sono sufficienti la carità per inclinare l'affetto verso questo fine e le altre virtù per compiere gli atti con cui conseguire tale fine, ma occorre avere anche qualcosa di distinto da tali virtù (cioè la grazia), che elevi la natura umana a una certa dignità, secondo la quale gli competa un fine del genere.

⁸⁰ Subito dopo, Giacomo chiarisce il rapporto tra fede e opere, affermando che in colui/colei di cui si richiede la canonizzazione «uirtutum omnium opera refulxerunt».

⁸¹ Quando si parla di "perfezione" della carità, tuttavia, va precisato – secondo quanto lo stesso Giacomo afferma altrove – che «in hac vita non potest aliquis habere caritatem perfectam perfectione absolute sumpta; quae respicit absolute naturam seu naturae capacitatem» (cf. IACOBUS DE VITERBIO: *Disputatio secunda de quolibet*, q. 18, édition critique par E. Ypma [= *Corpus Scriptorum Augustinianorum* 1, 2]. Würzburg: Augustinus-Verlag 1968, 191, 44-46).

⁸² Cf., al riguardo, THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I-II, q. 65 a. 2 et a. 4 co., ed. Leonina, VI, 423a-b et 425a-426a.

3.2 *Divisio secunda*

La *divisio secunda* corrisponde, come si diceva, allo sviluppo del terzo sintagma del versetto tematico: «a Patre luminum». Anche questa *divisio* viene articolata in due *distinctiones*, dedicate rispettivamente ai significati principale e secondario di “Pater luminum”.

In senso primo e principale, “Pater” assume una valenza strettamente “teologica” e sta a indicare Dio, che, mediante la creazione, è Padre di tutte le creature, mentre delle creature razionali e intellettuali è Padre mediante l’adozione⁸³. “Lumina” sono detti, invece, tutti i suoi doni, in quanto da lui promanano. Dio, dunque, è Padre di tutti coloro che partecipano dei suoi doni e poiché la luce non procede se non dalla luce, egli stesso è la luce prima e somma («lumen primum... et summum»)⁸⁴. A loro volta sono detti “luce” coloro che partecipano di tali doni. Anche a questo proposito, Giacomo introduce un’espressione che conferma il carattere meramente esemplare del testo, in quanto riferita a un *talis* che è qualificato come *filius uel filia* («Huius Patris luminum filius uel filia fuit talis que participando lumina diuina lumen fuit»).

In senso secondario e conseguente, “Pater” acquista un valore “ecclesiologico”, in quanto, all’interno della Chiesa militante, fa riferimento al *sommo pontefice*, definito qui mediante i due titoli di “successore di Pietro” e “vicario di Cristo”. Si tratta di due titoli non perfettamente equivalenti, ma complementari, il cui valore è lo stesso Giacomo ad aver chiarito nel *De regimine christiano*⁸⁵:

Hic igitur unus, apud quem est summa potestas spiritualis regiminis, est successor Petri, Romanus uidelicet pontifex, uicarius Iesu Christi. Licet enim alii rectores ecclesie, qui succedunt aliis apostolis, uicari Christi dicantur et sint, hic tamen principaliter, simpliciter et uniuersaliter Christi uices gerit in terris. Dicitur autem uicarius Christi et in quantum homo solum, quia sacerdos est, et in quantum Deus et homo, quia rex est, unde et uere Dei uicarius

⁸³ Viene qui ripreso, sia pure entro una differente prospettiva, un tema già presente nel *De regimine christiano*. Cf. IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano* II, 1, ed. R.W. Dyson, 86: «Licet autem dicatur et sit rex omnium creaturarum, speciali tamen modo rex dicitur intellectualium et rationabilium creaturarum, que speciali modo gubernantur ab ipso propter earum dignitatem, qua preeminet ceteris creaturis intellectuali splendore et arbitrii libertate, propter quam non solum aguntur, sed agunt uelut suorum actuum dominium habentes».

⁸⁴ Non vi è qui traccia della distinzione di matrice avicenniana, divenuta tipica della terminologia filosofico-teologica medievale, tra *lux* e *lumen*, alla quale altrove Giacomo si mostra più attento, come, per esempio, in IACOBUS DE VITERBIO: *Disputatio quarta de quolibet*, q. 6, éd. E. Ypma (= *Corpus Scriptorum Augustinianorum* 1, 4). Würzburg: Augustinus-Verlag. 1975, 29-35.

⁸⁵ Il richiamo al testo del *De regimine christiano* di seguito riportato sembra particolarmente pertinente, oltre che a motivo della presenza dei due titoli del romano pontefice e dell’accentuazione del suo essere “pater” e “pastor”, anche in ragione del riferimento, richiamato poco più avanti nel sermone, al suo *gerere in terris*.

nominatur⁸⁶. Hic est rex omnium spiritualium regum, pastor pastorum, pater partum, caput omnium fidelium et omnium qui fidelibus presunt⁸⁷.

È proprio il secondo appellativo a legittimare, mediante il riferimento a Cristo, l'attribuzione al pontefice del titolo di "pater luminum", in quanto Cristo è «uerum lumen quod illuminat omnem hominem uenientem». Con "lumina", in questo caso, si indica tutto ciò in cui si manifesta la *potestas* del sommo pontefice, vale a dire i retti *giudizi* che egli proferisce⁸⁸, ma anche i *benefici gratuiti* che egli elargisce in base alla dignità della persona⁸⁹

⁸⁶ È il linguaggio dell'esemplarismo "cristologico" ad aver determinato nell'Alto Medioevo l'affermarsi di appellativi quali *imago Christi* e *vicarius Christi*, per indicare rispettivamente il rapporto ontologico e funzionale del sovrano con il Cristo. Per Ernst Kantorowicz è «degnò di nota, dal punto di vista della sensibilità religiosa generale e del cambiamento dei modelli di pietà, che dopo il periodo carolingio, durante il quale l'epiteto di *vicarius Dei* sembra fosse la regola, una netta preferenza per *vicarius Christi* emergesse durante l'epoca cristocentrica degli Ottoni e della prima dinastia salica. La differenza fra i due appellativi si fece comunque chiara e con ciò storicamente significativa quando il vicariato di Cristo fu rivendicato come prerogativa della gerarchia – "Dove sono gli imperatori che stanno al posto di Cristo?" – finché da ultimo il titolo di *vicarius Christi* divenne monopolio del pontefice romano. [...] Questi mutamenti nella terminologia tardomedievale, spesso difficilmente percettibili e tuttavia molto eloquenti, non sono che i sintomi di superficie di evoluzioni in atto in strati assai più profondi della sensibilità religiosa occidentale» (KANTOROWICZ, E.H.: *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* [= Piccola Biblioteca Einaudi, 575]. Torino: Einaudi 2012 [titolo originale: *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press 1957], 89 e 92). Interessante l'utilizzo che Giacomo fa del titolo di *uicarius Dei* accanto a quello di *uicarius Christi*, per sottolineare la regalità del pontefice, dal momento che Cristo è propriamente sacerdote in quanto uomo, ma è propriamente re in quanto uomo e Dio: cf. IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano* II, 1, ed. R.W. Dyson, 94. Al potere regale del pontefice, Giacomo fa riferimento poco dopo, nel sermone, parlando dei "giudizi" che egli proferisce.

⁸⁷ IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano* II, 5, ed. R.W. Dyson, 174.

⁸⁸ Il potere di proferire giudizi è un potere giudiziale, che è proprio del potere regale. Cf. IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano* II, 3, ed. R.W. Dyson, 136: «Potestas enim ligandi et soluendi est potestas iudiciaria, que ad reges utique pertinet. Singulariter autem et principaliter data est hec potestas regia beato Petro, et in ipso cuilibet eius successoribus, immo et toti ecclesie, quando dictum est ei: "Tibi dabo clauis regni celorum". Clauis enim, ut hic sumitur, importat spiritualem potestatem introducendi ad celeste regnum uel excludendi ab ipso. Huiusmodi autem potestas est iudiciaria ac per hoc regalis, quia iudicare proprie pertinet ad regis officium». Cf. anche *ivi*, 4, ed. R.W. Dyson, 148: «Principalis autem actus et precipuus regie potestatis est iudicare. [...] Iudicium autem recta est determinatio eius quod iustum est. Vnde iudicare est ius dicere. Iustum autem a iure dicitur, et inde potestas iudicandi iurisdictio uocatur [...]». Al riguardo, cf. BRIGUGLIA, G.: *La questione del potere. Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello* (= Filosofia e scienza nell'età moderna). Milano: FrancoAngeli 2009, 76: «"Dire il diritto", *jus dicere*, cioè discriminare tra giusto e ingiusto, è la sostanza della giurisdizione, che tuttavia ha bisogno di una "materia" su cui esercitarsi, cioè il popolo cristiano, o meglio, nel caso dei vescovi, un determinato popolo, quello relativo alla diocesi. In questo modo ordine e giurisdizione si completano e diventano modello di una regalità, che trova nel pontefice, il cui potere è pieno e la cui giurisdizione non ha limiti, l'esponente massimo».

⁸⁹ Il riferimento è qui, implicitamente, a tutti quei benefici ecclesiastici, che non possono essere conferiti dal principe temporale: quando ciò avviene, dietro concessione del potere spirituale, si vuole intendere che «*talis collatio est a potestate spirituali sicut ab habente*

e gli *incarichi* che egli distribuisce secondo un ordine⁹⁰. È a lui che tutti i fedeli devono guardare, riconoscendolo padre e pastore, come Cristo, in vece del quale egli governa in terra.

3.3 *Divisio tertia*

In terzo luogo, occorre considerare secondo quale accezione assumere il “descensus”: pur indicando propriamente un movimento locale, il termine viene qui utilizzato in senso traslato per significare il procedere dell’effetto dalla causa, come i figli sono detti “discendere” dal padre; ancor più propriamente, il termine si riferisce a un effetto deficiente rispetto alla causa, in quanto la discesa indica un movimento verso il basso. Così, tutte le realtà create, in quanto non proporzionate al loro Creatore, possono essere dette “discendere” dal Padre delle luci, essendo comunicata a tutte le realtà da lui precedenti la pienezza della sua perfezione, partecipata in maniera deficiente⁹¹. Poiché il procedere può riferirsi sia all’esistenza (in quanto qualcuno o qualcosa riceve l’essere da un altro) sia al far conoscere (in quanto si recepisce un certo essere non nella natura propria, ma nella conoscenza che di esso hanno gli altri), i doni presenti nella persona della quale si richiede la canonizzazione procedono da Dio, quanto all’esistenza, ma a renderli noti alla Chiesa è il pontefice, dichiarando la santità di quella persona e iscrivendola nel catalogo dei santi, per celebrarne la memoria.

4. SAN LUDOVICO DI TOLOSA: LA DELICATA COSTRUZIONE DELL’IMMAGINE DI UN SANTO

Se il motivo dei sermoni pronunciati in memoria di Ludovico di Tolosa può essere agevolmente spiegato a partire dalla vicinanza di Giacomo agli ambienti angioini, più difficile risulta l’identificazione delle fonti delle quali il Viterbese si sarebbe servito, attingendo da esse la scansione ternaria, ri-

auctoritatem conferendi, a principe autem est sicut a ministerium exhibente in huiusmodi collatione, presentando uel exprimendo personam beneficio aptam et dignam» (IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano* II, 8, ed. R.W. Dyson, 232).

⁹⁰ Il potere regale si esprime anche nella distribuzione ordinata degli incarichi. Cf., al riguardo, IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano* II, 4, ed. R.W. Dyson, 150–152: «Quia uero ad uitam uirtuosam organice deseruiunt exteriora bona, ideo ad regem pertinet sufficientiam huiusmodi bonorum que ad uitam sunt necessaria procurare ac prouidere populo. [...] Ad regem quoque pertinet huiusmodi bona prudenter et iuste dispensare et distribuere proportionaliter secundum uniuscuiusque conditionem. [...] Pertinet autem ad eos uerisimiliter distributio, siue bonorum exteriorum ut diuitiarum et honorum, siue laborum et onerum, siue officiorum, que ad ordinem et perfectionem rei publice requiruntur. Vnde regis est disponere et ordinare per omnia multitudinem cui preest».

⁹¹ La ricezione deficiente dipende dal fatto che la perfezione della causa divina viene recepita dall’effetto creato in modo proporzionato alla sua essenza, che è limitata in senso generico e specifico; tutto ciò che è in Dio, invece, non essendo altro dal suo essere e non venendo recepito in altro, risulta non limitato al genere e alla specie.

corrente e centrale nello sviluppo argomentativo delle due prediche – che, però, se ne servono con sfumature diverse –, secondo i tre stati secolare, regolare e pastorale: per quanto plausibile, infatti, appaia l'ipotesi di ricondurre questo schema triadico alle lettere postulatorie rivolte al papa dagli arcivescovi di Provenza, dai loro suffraganei e dalla città di Marsiglia – cui Giacomo avrebbe avuto accesso, a motivo della sua posizione presso la corte del re di Sicilia⁹² –, trattandosi di documenti perduti, ogni verifica risulta impossibile allo stato attuale della ricerca. Senza dubbio, però, il ritratto di Ludovico che Giacomo delinea appare, per certi aspetti, non del tutto assimilabile all'immagine stereotipata che la successiva tradizione liturgica e agiografica avrebbe prodotto, per quanto, per altri versi, potrebbe addirittura averla anticipata e preparata.

Dal confronto dello sviluppo argomentativo dei sermoni emerge anzitutto l'imporsi, nel secondo, dello schema *status secularis, regularis, pastoralis*, già presente nel primo, sia pure in maniera meno strutturata e ordinata⁹³. Scopo di entrambi i sermoni è, come si è visto, dimostrare la santità di Ludovico e, per questo, la nozione di *perfectio* è centrale in entrambi: tuttavia, nel primo sermone essa viene considerata dal punto di vista della successione delle tappe richieste per la promozione alla beatitudine ed è questa prospettiva che scandisce la struttura triadica dell'argomentazione («In hunc modum omnipotens Deus eos quos promouet ad statum eterne beatitudinis examinat, approbat et exaltat. [...] Et hec tria notantur circa ipsum in uerbo proposito: primo, eius examinatio; secundo, approbatio; tertio, exaltatio»); nel secondo sermone, invece, la santità viene considerata dal punto di vista della perfezione conseguita da Ludovico all'interno dei tre stati di vita nei quali visse ed è da questi che risulta l'articolazione triadica del sermone («Fuit siquidem beatus Ludouicus dum hic uixit in triplici statu: primo, in statu seculari; secundo, in statu regulari; tertio, in statu pastorali. Et iuxta hunc triplicem statum ponitur triplex eius commendatio»).

Nel complesso, dunque, invece che di «progress through three states»⁹⁴, sembra più pertinente parlare di “perfezione in ciascuno dei tre stati”. È indubbio, infatti, che per Giacomo – coerentemente, peraltro, con l'impianto rigorosamente gerarchico della ecclesiologia dionisiana ampiamente con-

⁹² Cf. SOLVI, D.: *Gli esordi della agiografia ludoviciana*, 155.

⁹³ Si pensi, per esempio, che nella *divisio prima* del primo sermone si fa implicitamente riferimento allo stato secolare (corrispondente a quello dell'avversità e della prosperità temporale) e a quello pastorale (corrispondente allo stato del potere ecclesiastico), mentre nella *divisio secunda* si fa riferimento allo stato regolare e a quello pastorale. La *divisio tertia* è, invece, dedicata integralmente allo stato di beatitudine eterna.

⁹⁴ ANDERSON, D.: “*Dominus Ludovicus*” in *the Sermons of Jacobus of Viterbo*, 289 (il corsivo è nostro).

diviso al suo tempo⁹⁵ – gli stati di vita non siano di per sé equivalenti, benché correlati e coordinati: tuttavia, in entrambi i sermoni l'Agostiniano si mostra più preoccupato di insistere sul fatto che Ludovico sia stato trovato perfetto in ciascuna delle condizioni vissute che non sul suo progressivo perfezionamento nel passaggio da uno stato a un altro⁹⁶. Se è vero, per esempio, che nel primo sermone Giacomo parla di *uia perfectionis*, *scola perfectionis* e *cathedra perfectionis* in riferimento rispettivamente allo stato clericale, alla vita regolare e all'episcopato (con l'evidente esclusione dello stato di vita secolare), nel medesimo sermone la perfezione di Ludovico viene estesa alla globalità della sua vita: «nichil ei defuit de bonitate uite secundum conditionem status presentis». D'altro canto, il rapporto tra gli stati di vita regolare e pastorale più che come “progressivo” è colto come “complementare”, essendo, peraltro, dal punto di vista biografico, “simultaneo”⁹⁷. Due sono i passaggi che, nel primo sermone, appaiono al riguardo illuminanti: il primo è quello che concerne il riferimento giustapposto al duplice maestro, Cristo e Francesco («“Perfectus omnis erit si sit sicut magister eius”, scilicet Dominus Ludouicus sicut Magister Christus, quia eum secutus est, uel magister beatus Franciscus, cuius uite fuit emulus»); il secondo è, invece, quello relativo alla *scola* e alla *cathedra perfectionis* («[...] Dominus Ludouicus in scola perfectionis multum profecit et cathedram perfectionis exercuit perficiendo alios uerbo, exemplo, et cetera»). D'altra parte, anche nel secondo sermone, Ludovico è detto *acceptatus ad meritum* e *demonstratus in exemplum* già in riferimento allo stato secolare; inoltre, sempre nel secondo sermone, si dice che Dio ha benedetto Ludovico donandogli la grazia non solo nel terzo stato – ossia il pastorale – («Deus, *benedixit*, dando Spiritum, scilicet gratiam»), ma anche nel primo – ossia il secolare –, a partire dal quale egli fu adottato come figlio («adoptatio est per gratiam»). Né va dimenticato che proprio il secondo sermone viene sviluppato a partire da un versetto tematico che è il medesimo di cui Giacomo si era servito per un precedente sermone *Ad commendationem*

⁹⁵ Il riferimento è, chiaramente, al *De ecclesiastica hierarchia* dello pseudo-Dionigi. Cf., al riguardo, ROQUES, R.: *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*. Milano: Vita e Pensiero 1996 (titolo originale: *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris: Cerf 1969), 165–182.

⁹⁶ Nel primo sermone, per esempio, Giacomo afferma chiaramente: «Prelatio est cathedra perfectionis, quia prelati sunt aliorum perfectiores uerbo, exemplo, sacramento». Tuttavia, subito dopo egli distingue tra la perfezione dello stato e quella della persona: «Hoc dicatione status, licet persona possit esse imperfecta».

⁹⁷ Si ricordi, infatti, che Ludovico venne ordinato sacerdote il 19 maggio del 1296 e indossò l'abito francescano prima in segreto (24 dicembre del 1296) e poi pubblicamente (5 febbraio del 1297), dopo essere stato nominato vescovo di Tolosa. Per le indicazioni biografiche relative a Ludovico, rimandiamo a VAUCHEZ, A.: s.v. *Ludovico d'Angiò, santo*, in: *Dizionario biografico degli italiani*, 100 voll. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana – Treccani 1960–2020, LXVI, 397–401.

alicuius congregationis religiose per prelatum, del quale vengono ripresi alcuni temi⁹⁸.

In considerazione di ciò, sembra opportuno riconsiderare il valore politico ed ecclesiale da accordare ai sermoni all'interno del ministero episcopale di Giacomo. Nella lettura di questi testi proposta da Anderson, infatti, risulta che

[m]uch as his treatise on the Church helped define the Guelph political view of Charles II, the two sermons on "Dominicus Ludovicus" give shape to a commemoration of the king's deceased son that reflects Charles's particular views and interest. [...] What emerged was a portrait of Louis at once consistent with Jacobus's own theories of church office, which he had recently elaborated in *De regimine christiano*, and with the interests of his patron. [...] the sermons give Louis's "third state" great prominence, subordinating the second state, the *status regularis*, to it⁹⁹.

Come si è cercato di evidenziare, Giacomo non intende affermare la perfezione di Ludovico mediante la subordinazione dello stato regolare a quello episcopale – secondo quanto emerge invece dall'interpretazione di Anderson –, ma stabilendo tra questi due stati una complementarità, anche in ragione del fatto che lo stato episcopale non contrasta con il vincolo contratto con la professione religiosa e non esonera da esso, in quanto, come il Viterbese si preoccupa di sottolineare, «[...] religiosi omne cor suum Deo dant et ipsi maxime sunt in uia salutis. [...] perpetuo obligant se [...]». In tal senso, per quanto Giacomo sia in accordo con gli interessi di Carlo II e della dinastia angioina nel riconoscere e promuovere la santità di Ludovico – omettendo, peraltro, ogni esplicito riferimento "politicamente scorretto" alla sua rinuncia (mal digerita dagli stessi genitori) al diritto di primogenitura e al regno¹⁰⁰ –, nondimeno si mostra libero di delineare un profilo di santo che ha i tratti del "frate"¹⁰¹, non meno che quelli del "vescovo"¹⁰², diversamente da come la casa angioina avrebbe voluto¹⁰³: consapevole del

⁹⁸ Cf. *infra*, Appendice II.

⁹⁹ ANDERSON, D.: "Dominus Ludovicus" in the Sermons of Jacobus of Viterbo, 292.

¹⁰⁰ Cf. *XXII capitulum*, in: *Processus Canonizationis*, 14, 31-33 («Sic aspiravit ad hereditatem eternam, ut, contempto prorsus temporali patrimonio, primogeniture iuri renunciaret et regno»). Cf., al riguardo, LUCHERINI, V.: *La rinuncia di Ludovico d'Angiò al trono e il problema della successione nei regni di Napoli e d'Ungheria: sfide giuridiche e artistiche*, in: D'URSO, T./PERRICCIOLI SAGGESE, A./SOLVI, D. (éds.): *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, [137-152], 139-143.

¹⁰¹ Molto efficace, in questo senso, è la sottolineatura, nel primo sermone, che la vita regolare dei Minori «uere scola perfectionis est inter alios ordines».

¹⁰² Quella del frate-vescovo è, peraltro, una condizione che Giacomo deve aver avvertito come analoga alla propria.

¹⁰³ A conferma di ciò, si ricordi che, anche sul versante iconografico, per esempio, il modello di santità che si impone nella pala di Simone Martini, attualmente conservata al Museo di Capodimonte di Napoli, «andava incontro alle preferenze della corte, da sempre interessata più alla "preminentia auctoritatis pontificalis" del santo che alla sua professione di fede

ruolo che la canonizzazione di Ludovico avrebbe avuto nel rafforzare l'immagine della dinastia angioina come *beata stirps*, il Viterbese si preoccupa anche di offrire, attraverso una dettagliata analisi della perfezione di Ludovico, una riflessione sul potere – o, meglio, sul rapporto da avere con esso –, condotta attraverso la descrizione delle virtù che sono richieste a coloro che detengono il potere, oltre che dei vizi cui costoro sono esposti.

A tal proposito, la disamina comparata dei cenni biografici e degli aspetti aretologici che caratterizzano la figura di Ludovico nei sermoni di Giacomo restituisce un ritratto poliedrico del vescovo tolosano, risultante dall'intreccio di molteplici tratti tra loro complementari¹⁰⁴:

<i>In annuali <commemorazione> Domini Ludouici episcopi tholosani</i>	<i>In commemorazione Domini Ludouici filii Domini regis Sicilie</i>
<i>Introductio</i>	<i>Introductio</i>
nobilis ^(a)	
iuuenis ^(b)	
tante sanctitatis ^(c)	
<i>Divisio prima (examinatio)</i>	<i>Divisio prima (status secularis)</i>
<i>Distinctio prima (status temporalis prosperitatis)</i>	<i>Distinctio prima (adoptatus in filium)</i>
profundissima humilitas ^(d)	
mundissima castitas ^(e)	
amplissima largitas	
<i>Distinctio secunda (status temporalis aduersitatis)</i>	
	reuerentia
	sapientia
patientia ^(f)	patientia ^(f)
spiritualis letitia	

francescana» (ACETO, F.: *Per Simone Martini pittore: ancora sull'iconografia del 'San Ludovico' del Museo di Capodimonte di Napoli*, in: D'URSO, T./PERRICCIOLI SAGGESE, A./SOLVI, D. (éds.): *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, [33–50], 44). Cf. anche GAGLIONE, M.: *Il san Ludovico di Simone Martini, manifesto della santità regale angioina*, in: *Rassegna storica salernitana* n. s. 29 (= 58) (2012) 2, 9–125. Cf., inoltre, SOLVI, D.: *L'immagine agiografica di San Ludovico d'Angiò*, in: ALFANO, G. et al. (éds.): *Boccaccio e Napoli. Nuovi materiali per la storia culturale di Napoli nel Trecento*. Atti del convegno per il VII Centenario della nascita di Giovanni Boccaccio (Napoli – Salerno, 23–25 ottobre 2013). Firenze: Franco Cesati 2014, [201–216], 205–206: «[nella pala] i due fratelli [scil. Ludovico e Roberto], il santo vescovo e il re saggio, sono chiamati da Dio, ciascuno nel suo ordine, a una medesima responsabilità nei confronti del popolo cristiano: il seggio è la trasfigurazione celeste tanto della cattedra episcopale quanto del trono regio, la mitra e il pastorale sono omologhi allo scettro e alla corona».

¹⁰⁴ Le lettere in apice tra parentesi servono a individuare più agevolmente gli elementi comuni ai due sermoni e quelli ricorrenti all'interno del medesimo sermone.

caritas et beneuolentia			
<i>Distinctio tertia</i> (<i>status temporalis potestatis</i>)			<i>Distinctio secunda</i> (<i>acceptatus ad meritum</i>)
gloriam et pompam contempnare			
uilia opera facere et cum pauperis et uilibus benigne colloqui et conuersari			opera meritoria/opera uirtutum
			<i>Distinctio tertia</i> (<i>demonstratus in exemplum</i>)
			iuuenis ^(b)
			nobilis ^(a)
			delicatus
			humilis ^(d)
			sanctus ^(c)
			deuotus
			studiosus
			patiens ^(f)
			mundus ^(e)
			secundum rationem uiuens
<i>Divisio secunda (approbatio)</i>			<i>Divisio secunda (status regularis)</i>
perfectus ^(g)			
<i>Distinctiones/1</i>			<i>Distinctio prima</i>
	in uia perfectionis (clericus)		propter aliorum edificationem [...] uerbo uel exemplo ^(h)
esse	in scola perfectionis (frater)		
	in cathedra perfectionis (episcopus)	perficiendo alios uerbo, exemplo, et cetera ^(h)	
<i>Distinctiones/2</i>			
integritas (nichil ei defuit bonitate uite)			
fecunditas (alios generauit uerbo et exemplo)			
			<i>Distinctio secunda</i>
			propter exercitationem (in uigiliis, ieiuniis, laboribus, in orationibus, lectionibus, meditationibus)

	<i>Distinctio tertia</i>
satietas (coniunctus fini Deo)	propter perfectionem ^(g) (propter observationem, propter adhesionem, propter obligationem)
<i>Divisio tertia (exaltatio)</i>	<i>Divisio tertia (status pastoralis)</i>
	bene dispositus
	uirtuosus
	perfectus ^(g)
	<i>Distinctio prima</i>
	bene dispositus
	<i>Distinctio tertia</i>
	sanctus ^(c)
	perfectus ^(g)
	ydoneus ad officium pastorem (humilitas ^(d))

La virtù fondamentale per la quale Ludovico si è distinto è l'*umiltà*, che, intimamente connessa alla povertà (qui presentata come cura per i poveri più che come rinuncia ai beni), è una virtù tipicamente francescana: essa, peraltro, caratterizzò la sua vita nella condizione di prosperità temporale, ma lo rese anche esemplare nell'esercizio del ministero episcopale. Mai l'*umiltà* viene descritta a partire dal rifiuto del potere regale o alla luce della resistenza nei confronti dell'episcopato¹⁰⁵, anche perché il potere temporale, sia secolare che ecclesiastico¹⁰⁶, è per Giacomo necessario nella condizione presente: tuttavia, essa è la virtù corrispondente al vizio della superbia e, in quanto tale, è richiesta per l'esercizio del potere ecclesiastico – nel secondo sermone, per esempio, è l'*umiltà* che rende Ludovico idoneo all'ufficio pastorale –, ma è essenziale anche a chiunque abbia delle ricchezze ed è questo il caso di chi detiene il potere temporale. Per questo, nel primo sermone, in riferimento alla condizione di prosperità nella quale Ludovico è vissuto, in quanto *filius regis*, prima dell'ingresso nella vita religiosa – «temporali prosperitate, quia ualde diues; item temporali potestate, quia rex» –, si dice che «liber tamen fuit ab hiis uitiiis quibus implicari solent multi diuites, quorum unum est superbia, quia propter diuitias alios

¹⁰⁵ È questo, peraltro, un tratto tipico dell'*umiltà* e dello spirito francescano di Ludovico: cf. PAUL, J.: *Evangelisme et franciscanisme chez Louis d'Anjou*, in: *Les mendiants en pays d'Oc au XIII^e siècle* (= Cahiers de Fanjeaux 8). Toulouse: Privat 1973, 375-401.

¹⁰⁶ Negli unici espliciti riferimenti alla *potestas*, nel primo sermone, Giacomo si riferisce sempre al potere temporale considerandolo nella sua duplice articolazione (secolare ed ecclesiastico).

despiciunt et se extollunt»¹⁰⁷. Il “necessario” esercizio del potere, dunque, manifesta l’integrità dei costumi di Ludovico («“hones mutans mores”, uel uerius dicendo “monstrans mores”»), ma è proprio a partire da un tale esempio che l’esercizio del potere si rivela come espressione di ciò che realmente lo anima. Nel primo sermone, Giacomo afferma che Ludovico «potestate regia uti poterat», ma, anche in quanto vescovo, «liber fuit ab hiis uitiiis que interimunt alioquin potestatem habentes», come il desiderio di gloria e di sfarzo, il sottrarsi agli incarichi e ai colloqui più comuni, la pratica dei piaceri. Chi detiene il potere non deve sottrarsi a ciò che è duro e gravoso e di questo Ludovico è stato un esempio non solo a motivo dell’austerità nella quale è vissuto, ma anche a motivo della sua *pazienza*, ossia della capacità di sopportare le avversità del tempo presente e ogni altra forma di correzione, anche quella proveniente da parte del padre terreno o del Padre celeste: egli, dunque, come si afferma nel primo sermone, non fu affetto da quei vizi nei quali incorrono, di solito, coloro che sono tribolati, mostrandosi animato da una profonda *carità*, grazie alla quale ha saputo mantenersi nella letizia ed è stato di giovamento a tutti («in eo erat caritas que “omnia suffert”, que letitiam confert, que omnibus prodest»). Alla pazienza sono, poi, ricondotte, stando al secondo sermone, sia la *riverenza*, ossia il rispetto per il padre (per quello terreno e soprattutto per il Padre celeste¹⁰⁸), sia la *sapienza*, che è il risultato della docilità nel lasciarsi istruire, particolarmente, in rapporto al Padre celeste, «per studium sacre Scripture». Come l’umiltà (*humilitas*) esprime il proprio essere “uomo” (*homo*), la pazienza, insieme con la riverenza e la sapienza, è espressione del proprio essere figlio, secondo la natura e secondo la grazia («uerus et bonus filius debet esse reuerens, sapiens et patiens»). Questi aspetti sono, nel loro insieme, efficacemente sintetizzati mediante l’immagine dell’*homo nobilis et iuuenis*:

- il tratto della *nobiltà* – che, stando al sintagma *homo nobilis* di ascendenza evangelica (Lc 19,12), ha una forte valenza “cristologica”, come si è visto – ha a che fare, infatti, con la *stirpe di origine*, ma soprattutto con l’*essere virtuoso* per il quale Ludovico seppe distinguersi¹⁰⁹ («hono-

¹⁰⁷ La necessità che un sovrano si mantenga umile, contrastando la superbia, è ben messa a fuoco nei sermoni su san Luigi re. Cf. IACOBUS DE VITERBIO: *In festo sancti Ludouici regis*, sermo II, f. 30ra, col. 117, ed. G. Tavolaro, 18: «Vel dicitur apostata rex superbus, sicut et primus angelus ab superbia dictus est apostata [...]»; *In festo beati Ludouici regis*, sermo III, f. 63ra, col. 249, ed. G. Tavolaro, 42: «Precipitur etiam eis qualiter debeat se habere ad subditos, ut scilicet non superbe eos contempnat aut opprimat».

¹⁰⁸ Vengono spiegati, in tal modo, sia la sua obbedienza alla chiamata di Dio, sia il suo “piegarsi” alla nomina episcopale, perorata dal padre, con il sostegno e la mediazione del pontefice.

¹⁰⁹ A entrambi questi aspetti è riconducibile il suo essere *delicatus*.

rabilis quantum ad statum seculi propter nobilitatem generis, sed magis honorabilis propter nobilitatem moris») ¹¹⁰;

- la *giovinezza*, poi, acquista valore nella misura in cui ha a che fare con la predestinazione, ma anche con la purezza (o castità) e, dunque, in ultima istanza, con la *temperanza*, intesa come la capacità di non lasciarsi guidare dalle passioni tipicamente giovanili ¹¹¹.

In quanto pienamente “uomo”, capace di vivere *secundum rationem* («“homo” enim dicit aliquid secundum rationem»), Ludovico appare pienamente conforme a Cristo (tanto da potersi dire di lui: *Ecce homo*) ¹¹²: per questo egli fu anche pienamente *perfetto*, in quanto conseguì il proprio fine (vale a dire Dio, al quale fu unito mediante la conoscenza e l’amore), e per questo egli poté generare ed edificare altri, con la sua parola e il suo esempio ¹¹³. Proprio in riferimento a questo ultimo aspetto della vita di Ludovico, è evidente una eccessiva accentuazione della dimensione pastorale alla quale, in realtà, il vescovo tolosano poté dedicare ben poco tempo, data la brevità del suo ministero: essa, tuttavia – dal punto di vista del potere a cui fa implicitamente riferimento (la *potestas temporalis ecclesiastica*) – ha una grande rilevanza, giacché, come Giacomo è attento a sottolineare in entrambi i sermoni, allo stato episcopale Ludovico non è arrivato per essersi proposto (*non se ingerendo*), ma perché chiamato, eletto, predestinato da Dio. Non diversamente dalle singole opere che lo hanno caratterizzato e ancor prima di esse, dunque, lo stato pastorale di Ludovico è stato meritevole perché è stato accolto come proveniente da Dio: in lui, la *congrua dispositio* (che indica la conveniente attitudine interiore) si è incontrata con la *debita institutio* (che si riferisce esplicitamente all’autorità divina ¹¹⁴) e con la *sacra ordinatio* (che fa riferimento all’autorità ecclesiastica,

¹¹⁰ Già fortemente connotata in senso etico-politico, la nozione di *uomo nobile* acquista in Giacomo, mediante l’implicito riferimento a Cristo, un solido fondamento teologico e, in particolare, cristologico, coerentemente con l’impianto speculativo teologico-politico già presente nel *De regimine christiano*: cf. TAVOLARO, G.: *Opus nature est opus Dei*, 87–88.

¹¹¹ Di qui l’insistenza sulla *castità* e sulla *purezza*, che costituiscono anche elementi centrali nel processo di canonizzazione. Dalla lettera di canonizzazione risulta che «*fratres nihilominus duo, interdum quatuor, in sua iacebant camera in suae testimonium nitidae puritatis*» (IOANNES XXII: *Sol oriens*, 396, 18–19).

¹¹² Interessante registrare, a questo proposito, la distanza che, pochi anni più tardi, Eckhart prenderà dal paradigma antropologico aristotelico (e tommasiano) nella *Predigt* “Der hoechste under den meistern”, in cui il maestro di Hochheim commenta proprio il testo di Lc 19,12: cf., al riguardo, BECCARISI, A.: *Der hoechste under den meistern: Eckhart e il De anima di Aristotele*, in: STURLESE, L.: *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I (= Dokimion 34). Fribourg: Academic Press Fribourg 2008, 11–38, in particolare 14–16.

¹¹³ Mancano al riguardo precisi riferimenti biografici, come, per esempio, la preoccupazione di portare al battesimo alcuni ebrei e musulmani, accettando anche di fare loro da padrino: cf. *XVI capitulum*, in: *Processus Canonizationis*, 13, 2–4.

¹¹⁴ Dall’istituzione divina, infatti, deriva il sacerdozio a partire da Aronne: tale è anche il sacerdozio di Gesù. Cf. IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano* II, 3, ed. R.W. Dyson, 124

cui spettano il consacrare e il benedire, dando forma alla disposizione interiore). Ludovico, dunque, si è sottomesso (come figlio riverente) a Dio, ma ciò ha comportato anche il riconoscimento della necessaria mediazione della Chiesa¹¹⁵: è solo in forza dell'ordinazione episcopale, infatti, che egli ha ricevuto la grazia, un popolo di cui prendersi cura e un *modus uite*. Se il riferimento al popolo implica anche una *potestas*, non è su questo che Giacomo ferma la propria attenzione, pur trattandosi di uno degli aspetti più tipici dei ritratti agiografici di santi vescovi¹¹⁶: più che all'esercizio di un potere¹¹⁷, il riferimento allo stato pastorale diviene funzionale, nell'immagine di Ludovico che Giacomo intende costruire, a sottolineare la sua perfezione, che, operata dall'incontro della disposizione interiore e dell'azione divina mediata dalla Chiesa, è sempre – come emerge peraltro dalla *Supplicatio* – feconda, generatrice e comunicativa di sé, come il bene («bonum autem est sui communicantium et diffusivum»).

Il richiamo alla *Supplicatio* appare illuminante, all'interno della ricostruzione dell'immagine agiografica che Giacomo offre di Ludovico, per almeno due motivi. In primo luogo, trattandosi, come si è visto, di un modello applicabile a diverse tipologie di persone di cui si voglia perorare la canonizzazione, essa offre una sintetica esposizione dei *requisiti essenziali della santità* (o, quantomeno, dei *criteri indispensabili* alla loro individuazione) e, pertanto, può fungere da termine di confronto per i due sermoni in esame, il cui obiettivo è evidentemente quello di convincere della santità di Ludovico. In secondo luogo, sembra possibile cogliere, nel passaggio dal primo al secondo sermone, l'accentuazione di alcuni aspetti che sono spiegabili alla luce della *Supplicatio*, nella quale, a sua volta, sono ravvisabili elementi presenti nel primo sermone: la *Supplicatio*, in altri termini, sembra costituire una sorta di ponte tra i due sermoni, avendo recepito dal primo sermoni alcuni spunti (tra cui l'importanza del compiere i miracoli) e avendone offerti di ulteriori al secondo (tra cui il tema del “santo” come “figlio”). Nel secondo sermone, inoltre, allo scopo di sottolineare la scelta

et 128. Tuttavia, come ricorda anche il testo paolino di Rom 13,1 (più volte citato da Giacomo nei suoi scritti di natura politica), da Dio proviene anche ogni potere: cf. IACOBUS DE VITERBIO: *Disputatio prima de quolibet*, q. 17, éd. E. Ypma, 211, 128; ID.: *De regimine christiano* II, 7 et 10, ed. R.W. Dyson, 220 et 302, 304, 306–308.

¹¹⁵ D'altra parte, se è vero che viene da Dio ogni potere temporale (non solo ecclesiastico, come quello ricevuto da Ludovico, ma anche secolare, come quello al quale ha rinunciato), non è meno vero che esso richiede la mediazione del pontefice: IACOBUS DE VITERBIO: *Disputatio prima de quolibet*, q. 17, éd. E. Ypma, 213, 192–194: «Secundum vero quod convenit regibus, est a Deo, mediante papa; ad quem pertinet saeculares principes et instituere et iudicare».

¹¹⁶ Questo aspetto è presente, per esempio, nei sermoni su Ludovico di Giovanni d'Aragona e di Antonio di Spagna: cf. HOROWSKI, A.: *Ludovico nei sermoni di Giovanni d'Aragona e di Antonio di Spagna*, in: D'URSO, T./PERRICCIOLI SAGGESE, A./SOLVI, D. (éds.): *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa*, [199–219], 203–204 et 211.

¹¹⁷ Si tratta di un potere che non si estende, peraltro, solo ai chierici, ma anche ai laici: cf. IACOBUS DE VITERBIO: *De regimine christiano* II, 10, ed. R.W. Dyson, 280–282.

di vita religiosa di Ludovico, Giacomo avrebbe fatto convergere anche spunti tratti dal sermone *Ad commendationem alicuius congregationis religiose per prelatum*, precedente rispetto alla *Supplicatio* e sviluppato, proprio come il secondo sermone su Ludovico, intorno al *thema* «Ecce odor filii mei». Seppure in assenza di precisi riscontri testuali, tra i sermoni su Ludovico e la *Supplicatio* è possibile individuare alcuni importanti punti di convergenza, che risultano particolarmente accentuati nel passaggio al secondo sermone: questi sono riducibili da un lato alla *necessità della grazia*, dalla quale derivano tutti i doni (tra cui, come si diceva, la capacità di operare miracoli) e, in particolare, l'*adozione filiale* e la *comunicazione della pienezza di grazia mediante l'umanità di Cristo e la mediazione della Chiesa*, dall'altro alla *visibilità e all'utilità ecclesiale dei doni*, tra i quali la capacità di operare miracoli. Si tratta, in definitiva, di cogliere che le coordinate entro le quali si snoda ogni profilo di santità sono sempre, al tempo stesso, "teologiche" (adozione filiale), "cristologiche" (comunicazione della pienezza di grazia in Cristo) ed "ecclesiologiche" (mediazione della Chiesa e utilità ecclesiale dei doni): nella *Supplicatio*, però, questi aspetti sono ulteriormente connessi a partire dal riferimento al sommo pontefice, al quale, in quanto *uicarius Christi*, viene applicato, sia pure secondariamente, lo stesso appellativo divino di "pater luminum" ed è riconosciuto il compito di rendere noto, mediante la canonizzazione, ciò che, quanto all'essere, Dio stesso realizza in coloro che da lui sono predestinati alla beatitudine eterna. Se è indubbio che nella sua forma attuale non sia possibile ravvisare in tale supplica la domanda di canonizzazione relativa a Pietro da Morrone, come invece vorrebbe Anderson, è plausibile ritenere che Giacomo abbia ricalcato su questo modello uno o più interventi (relativi, come il testo suggerisce, talora a figure maschili, talora a figure femminili) volti a ottenere dal sommo pontefice l'iscrizione di qualcuno nel catalogo dei santi: tra questi è da annoverare con molta probabilità il caso di Ludovico, in ragione degli stretti rapporti che vedevano il Viterbese, in qualità di vescovo di Napoli, legato alla dinastia angioina. Non è da escludere, infatti, che Giacomo si sia servito di questo canovaccio, congiuntamente ai due sermoni, per perorare la canonizzazione di Ludovico presso il sommo pontefice¹¹⁸, come sembra suggerire la presenza nella lettera *Ineffabilis providentia Dei* – con cui Clemente V, nell'agosto del 1307, apriva ufficialmente l'inchiesta sulla santità del vescovo tolosano – di alcuni degli elementi che sono stati rinvenuti nei sermoni in esame:

- Il tema della *giovinanza* e della *predestinazione* di Ludovico e l'esplicito riferimento, di ascendenza biblica, di questo tema all'ingresso tra i figli di adozione:

¹¹⁸ Non è improbabile la perdita di una petizione di Giacomo, dal momento che anche le altre petizioni provenienti dall'ambiente francese sono andate perdute.

Clemens V, *Ineffabilis providentia Dei*, 2, 4-6 <Iacobi de Viterbio Sermo>
In commemoratione Domini Ludouici filii Domini regis Sicilie, f. 28va, col. 111
 ac predestinatos in fide generans Ihesu Dominus Ludouicus fuit adoptatus in filium [...]. De numero horum filiorum fuit Dominus Ludouicus [...]

Clemens V, *Ineffabilis providentia Dei*, 2, 26-28 <Iacobi de Viterbio Sermo>
In annuali <commemoratione> Domini Ludouici episcopi tholosani, f. 3vb, col. 12
 Ludovicus episcopus Tholosanus [...] ab ipso sue iuventutis exordio tanquam predestinatus ad gloriam hereditatis eterne [...]
 Dominus Ludouicus uelud electus et predestinatus a Deo promouendus erat ad statum beatitudinis [...] iuuenis tante sanctitatis [...]

- Il tema del rifiuto dello sfarzo e, in genere, di tutto ciò che è mondano:

Clemens V, *Ineffabilis providentia Dei*, 2, 30 <Iacobi de Viterbio Sermo>
In annuali <commemoratione> Domini Ludouici episcopi tholosani, f. 4ra, col. 13
 spretis pompis et vanitate mundanis gloriam et pompam contempnebat [...]

- Il riferimento congiunto alla sequela di Cristo e all'osservanza della vita regolare dei frati minori, che rese Ludovico un imitatore di Francesco¹¹⁹:

Clemens V, *Ineffabilis providentia Dei*, 2, 30-32 <Iacobi de Viterbio Sermo>
In annuali <commemoratione> Domini Ludouici episcopi tholosani, f. 4rb, col. 14
 Christi pauperis vestigia prosequens fuit in scola perfectionis, dum amplexus est uitam claustralem et regularem fratrum minorum, que uere scola perfectionis est inter alios ordines [...] Dominus Ludouicus sicut Magister Christus, quia eum secutus est, uel magister beatus Franciscus, cuius uite fuit emulus.

- Il tema del merito in vista dell'elevazione a uno stato di vita più eminente:

Clemens V, *Ineffabilis providentia Dei*, 2, 32-33 <Iacobi de Viterbio Sermo>
In commemoratione Domini Ludouici filii Domini regis Sicilie, f. 28vb, col. 112
 vocatusque postmodum ad regimen ecclesie Tholosane, sic sibi per vite meritum [...]

¹¹⁹ Sulla *regularis obseruantia* insiste anche, come si è visto, il sermone *Ad commendationem alicuius congregationis religiose per prelatum*.

- Il riferimento alla *esemplarità* della vita di Ludovico:

Clemens V, <i>Ineffabilis providentia Dei</i> , 2, 33-34	<Iacobi de Viterbio Ser- mo> <i>In annuali <commemora- tione> Domini Ludouici episcopi tholosani</i> , f. 4rb, col. 14	<Iacobi de Viterbio Sermo> <i>In commemoratione Domini Ludouici filii Domini regis Sicilie</i> , f. 29ra, col. 113
aliis proficere studuit per exemplum [...]	perficiendo alios uerbo, exemplo [...]	multos uerbo et exemplo edificauit [...]

- L'accostamento, nel medesimo contesto, dell'appellativo "teologico" di "Pater luminum", tratto dalla *Lettera di Giacomo*, e della citazione del v. 9 del primo capitolo del *Vangelo di Giovanni*¹²⁰:

Clemens V, <i>Ineffabilis providentia Dei</i> , 2, 36-37	<Iacobi de Viterbio> <i>Supplicatio pro canonizatione alicuius ad summum pontificem</i> , f. 24va, col. 95
reddito eius spiritu Patri luminum qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum [...]	Pater luminum ipse Deus [...] «uerum lumen quod illuminat omnem hominem uenientem», et cetera.

Tali elementi suggeriscono una convergenza linguistica e concettuale tra il documento pontificio e i testi del Viterbese, che, a nostro avviso, potrebbe spiegarsi sulla base di una petizione di quest'ultimo a favore di Ludovico¹²¹, a meno di non ammettere (e, comunque, senza escludere) una dipendenza di tutti questi testi da medesime fonti comuni andate perdute, quali, presumibilmente, le lettere postulatorie provenienti dalla Provenza e da Marsiglia¹²².

Quanto, poi, alle affinità tematiche che sembrano accostare ai due sermoni di Giacomo la bolla *Sol oriens* di Giovanni XXII (si pensi alla condotta di vita e al compiere i miracoli, alla purezza/castità, alla carità, all'eccellenza della vita, all'umiltà e all'attenzione ai poveri, alla dedizione allo studio, al disprezzo dello sfarzo e alla sobrietà nel cibo e nel vestito), esse, come ha mostrato Marco Guida sulla base di un attento confronto sinottico e intertestuale, rivelano una innegabile dipendenza del documento pon-

¹²⁰ Nella *Supplicatio* il testo giovanneo viene riferito non direttamente al *Pater luminum*, ma a Cristo, il quale può essere detto "lumen" in ragione della sua natura divina: anche in questo caso, dunque, l'accezione resta "teologica".

¹²¹ A questo riguardo, si ricordi che anche per Anderson è ragionevole ritenere che Giacomo sia stato implicato nella campagna angioina a favore della canonizzazione di Ludovico: cf. ANDERSON, D.: "Dominus Ludovicus" in *the Sermons of Jacobus of Viterbo*, 286.

¹²² D'altra parte, nel primo sermone lo stesso Giacomo, parlando della prodigalità di Ludovico verso i poveri, fa riferimento alle imprese che si narravano di quest'ultimo già al suo tempo: «contra uitium auaritie habuit uirtutem amplissime largitatis maxime ad pauperes, ut patet ex eius gestis».

tificio dai *capitula interrogatoria* del processo¹²³. Anche in questo caso, comunque, non è da escludere, come ipotizzato da Anderson, una certa correlazione tra la *Sol oriens* e i testi di Giacomo, in ragione dei rapporti che Jacques Duèse intrattenne con gli ambienti angioini sin dal 1300¹²⁴, venendo a contatto con il medesimo contesto di corte nel quale operò l'Agostiniano e nel quale i due sermoni su Ludovico furono prodotti¹²⁵.

In ogni caso, i sermoni di Giacomo hanno il merito di essere testimoni della prima (per certi aspetti ancora embrionale) fase di formazione dell'immagine di "san Ludovico" e al tempo stesso, data la peculiare posizione di prossimità agli Angioini che il Viterbese si trovava a occupare in quanto vescovo di Napoli, essi riflettono lo sforzo di operare una mediazione tra gli interessi politici della casa regnante di Sicilia (intenta ad affermarsi come dinastia eletta e benedetta da Dio, salvaguardando soprattutto lo *status* di vescovo di Ludovico), l'esigenza di restituire del santo un'immagine più autentica (conformemente alla sua scelta fondamentale di vivere nel solco della tradizione francescana) e le preoccupazioni dell'Ordine dei Minori e della grande Chiesa (intenzionati a sganciare la figura di Ludovico da ogni possibile, equivoca affinità con il pauperismo degli "Spirituali"). È forse in questo sforzo, più che nei singoli contenuti in essi presenti, che «the two commemorative sermons by Jacobus of Viterbo put us very near the beginning of that hagiographical tradition and perhaps at its source»¹²⁶.

¹²³ Cf. GUIDA, M.: *La lettera di canonizzazione Sol oriens di Giovanni XXII*, 328-331 e 348-352 (il processo fu avviato a Marsiglia nel febbraio del 1308).

¹²⁴ Si ricordi che Duèse fu anche cancelliere del Regno di Sicilia, attestato come tale dalla fine del 1307 all'inizio del 1309.

¹²⁵ Cf., al riguardo, ANDERSON, D.: "*Dominus Ludovicus*" in *the Sermons of Jacobus of Viterbo*, 294-295. Si noti, a questo proposito, che il *thema* biblico con cui si apre la bolla di Giovanni XXII, «Sol oriens mundo in altissimis Dei» (Eccli 26,21), è presente anche nella *Supplicatio* di Giacomo, all'interno della lunga citazione tratta proprio dal capitolo 26 dell'*Ecclesiastico*.

¹²⁶ ANDERSON, D.: "*Dominus Ludovicus*" in *the Sermons of Jacobus of Viterbo*, 294.

Appendice I

<IACOBI DE VITERBIO SERMONES>

NOTA AL TESTO¹

I sermoni *In commemoratione Domini Ludouici* sono traditi dal manoscritto Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Arch. Cap. S. Pietro, D. 213 (= V), descritto per la prima volta da David Gutiérrez². Il codice appartiene al fondo che rappresenta la parte manoscritta della biblioteca del Capitolo della basilica di San Pietro in Vaticano, data in deposito alla Biblioteca Apostolica Vaticana nel 1940 – forse in seguito all’aumento delle richieste di consultazione –, grazie all’interessamento di Pio XI: esso faceva parte del secondo dei nuclei da cui traeva origine la biblioteca del Capitolo, ossia quello legato al Capitolo dal cardinale Giordano Orsini († 1438)³, come attesta la cifra romana di modulo grande apposta sul *recto* del primo foglio («XI»), corrispondente alla segnatura che i manoscritti dell’Orsini ricevettero poco dopo il 1489, una volta trasportati dalla chiesa romana di San Biagio della Pagnotta, sull’attuale Via Giulia, nella sacrestia della basilica⁴. Non sappiamo come il manoscritto di Giacomo sia entrato a far parte della biblioteca dell’Orsini: è tuttavia probabile che esso provenisse dal convento agostiniano di Viterbo⁵, dal momento che, stando alla convenzione stipulata tra Giacomo e il Generale dell’Ordine, Francesco da Monte Rubiano, nel Capitolo generale di Bologna (1306), l’Agostiniano, in cambio del versamento di una somma pari a 90 fiorini d’oro, avrebbe potuto tenere presso di sé tutti i libri che, nel corso degli anni di studio e di insegnamento, l’Ordine gli aveva consentito di procurarsi, con l’impegno a farli ritornare tutti presso il convento viterbese alla sua morte⁶.

¹ Viene qui ripreso, integrandolo e correggendolo in alcuni punti, quanto già pubblicato in GIACOMO DA VITERBO: *Sermones*, ed. G. Tavolaro, LXXXIII–XCII.

² GUTIÉRREZ, D.: *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio*, in: *Analecta Augustiniana* 16 (1937–1938), [216–224, 282–305, 358–381], 297–298.

³ L’altro fondo è quello della basilica.

⁴ Cf. D’AIUTO, F./VIAN, P. (éds.): *Guida ai fondi manoscritti, numismatici e a stampa della Biblioteca Vaticana*, 2 voll. (= Studi e Testi 466–467). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 2011, I, 333–336.

⁵ Sembra che sia da escludere una provenienza napoletana, in quanto il manoscritto non presenta altre segnature come, invece, il manoscritto autografo VII C 52 della Biblioteca Nazionale di Napoli, tornato a Napoli, presso la biblioteca del convento agostiniano di San Giovanni a Carbonara: cf. GUTIÉRREZ, D.: *La Biblioteca di San Giovanni a Carbonara di Napoli*, in: *Analecta Augustiniana* 29 (1966), [59–212], 119, nota 551.

⁶ Cf. *Capitula Generalia. Capitulum Generale de Bononia, Mense Iunio 1306*, in: *Analecta Augustiniana* 3 (1909), 56: «Item approbamus et presenti diffinitione firmamus compositionem factam per patrem nostrum Generalem fratrem F(ranciscum) cum venerabili patre frate

Il manoscritto costituisce un testimone unico e autografo⁷, che si compone di 126 fogli non numerati, in pergamena, mm 232 x 166, cui vanno aggiunti sei fogli preliminari, risalenti al secolo XV, con indici, a partire dalla *Dominica prima de adventu*. L'attuale rilegatura risale al XVII secolo. Il testo appare mutilo dell'inizio e le prime parole suggeriscono la fine di un sermone in onore di sant'Aspreno, pronunciato il 3 agosto, presumibilmente dell'anno 1303, primo nel quale Giacomo celebrava a Napoli la festa del santo proto-vescovo: i sermoni coprono così l'arco di circa cinque anni (corrispondenti al tempo dell'episcopato napoletano di Giacomo), fino alla festa *de omnibus sanctis* del 1307 (ff. 125rb, col. 498-126rb, col. 502). Essi risultano scritti su due colonne, designate con numero proprio (da 1 a 502): i numeri che individuano le colonne sono della medesima mano che ha scritto gli indici, come mostra l'inchiostro utilizzato.

I sermoni, di vario genere (*ad populum*, *ad status* – particolarmente a sacerdoti e religiosi o religiose –, *de mortuis*, *de tempore*, *de sanctis*, due sermoni commemorativi in onore di “Dominus Ludouicus” – vale a dire, Ludovico di Tolosa –, pronunciati rispettivamente il 19 agosto del 1303 e del 1304, una *Supplicatio pro canonizatione alicuius ad summum pontificem* – pronunciata nel 1304 tra la festa di sant'Antonio, 13 giugno, e quella di san Giovanni il Battista, 24 giugno – e una *Responsio quando dux proposuit de accessu suo in Tusciam* – che Giacomo rivolge a Roberto, allora duca di Calabria, nel marzo del 1305, tra la prima domenica di quaresima, 7 marzo, e la festa dell'Annunciazione, 25 marzo), si presentano di diversa qualità ed estensione: in alcuni casi si ha a che fare con testi più o meno lunghi, articolati secondo *divisiones* e *distinctiones* e densi di richiami ad autorità scritturali o pagane, oltre che, meno frequentemente, a *exempla*; in altri casi il testo della predica si presenta piuttosto come un “modello”, una sor-

Jacobo, archiepiscopo Neapolitano, super libris quos habuit ipse dominus archiepiscopus a communitate Ordinis, cum adhuc in ipso existeret Ordine, videlicet quod ipse dominus archiepiscopus dat Ordini LXXXX florenos auri et ipse Ordo ulterius in dictis libris nil possit petere vel exigere a domino archiepiscopo prelibato, vel pro dictis libris, ita tamen quod post decessum ipsius domini archiepiscopi, cui Dominus longam et felicem vitam concedat, ad Viterbiensem conventum Ordinis predicti libri debeant pervenire».

⁷ Diversi sono gli elementi che attestano il carattere autografo del manoscritto: la scrittura serrata e corsiva, la peculiarità di alcune lettere, la presenza di molteplici correzioni ed emendazioni, l'ampio utilizzo di abbreviazioni e la presenza di segni abbreviativi propri. Al riguardo, oltre al già citato articolo di Gutiérrez, cf. anche HAMESSE, J.: *Les autographes à l'époque scolastique. Approche terminologique et méthodologique*, in: CHIESA, P./PINELLI, L. (éds.): *Gli autografi medievali. Problemi paleografici e filologici*. Atti del convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini (Erice, 25 settembre – 2 ottobre 1990) (= Quaderni di cultura mediolatina 5). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1994, 200; ANDERSON, D.: “Dominus Ludovicus” in the Sermons of Jacobus of Viterbo, 275-286; VIAN, P.: *Giacomo da Viterbo (m. 1308). Sermones. Autografo*, in: MORELLO, G./PIAZZONI, A.M./VIAN, P. (éds.): *Diventare santo. Itinerari e riconoscimenti della santità tra libri, documenti e immagini*. Città del Vaticano/Cagliari: Biblioteca Apostolica Vaticana/Events 1998, 131 (catalogo della mostra tenutasi presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, tra il 21 dicembre 1998 e il 16 marzo 1999).

ta di canovaccio nel quale, sulla base del versetto tematico, sono soltanto accennate le *divisiones*, destinate a essere ampliate e sviluppate all'occorrenza nel corso della predicazione orale⁸. Talvolta diversi sono i sermoni riconducibili alla medesima giornata e, in tali casi, essi presentano sviluppi argomentativi abbastanza sintetici⁹. Le citazioni bibliche che fungono da *themata* risultano solitamente sottolineate, come anche i sintagmi da esse estratti all'interno delle *divisiones* secondo cui si articola il testo.

A eccezione dei fogli preliminari contenenti gli indici e della numerazione delle colonne, il manoscritto non presenta interventi dovuti ad altre mani, salvo due casi¹⁰ che potrebbero suggerire un utilizzo di questi sermoni da parte di altri¹¹. Autografi appaiono tutti gli altri interventi sul testo e le annotazioni in esso presenti.

Diverse sono le tipologie di intervento sul testo, che, peraltro, non manca di errori:

Errori

Tra gli errori sfuggiti all'autore, frequenti sono quelli che consistono in errori di parola (a), in inversioni (b) o in omissioni (c):

(a) «Est autem sciendum quod tripliciter quis ambulat cum Deo. Vno modo, quia ab ipso in operando adiuuatur et contra mala et in bono. *Iohannes*: "Sine me nichil potestis facere". Sic beatus Franciscus autem cum Deo adiuuatus (adiuuatus] adiunctus V) ab ipso»¹².

(b) «Ambulabit autem cum illis quibus Deus (quibus Deus *inv.* V) dicitur <in> *Apocalypsi* 3: "Ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt"»¹³.

(c) «Regula uero per modum <forme> est habitus prudentie»¹⁴.

⁸ Cfr., per esempio, il sermone *In uisitacionibus* (f. 14vb, col. 56), che occupa appena 25 linee, o il sermone della *Dominica infra octauam ascensionis. In consecratione uirginum* (f. 22va, col. 87-b, col. 88), che ne occupa 26.

⁹ È questo, per esempio, il caso dei sermoni della *Dominica prima post Pentecosten. In consecratione monialis, In benedictione sponsi et sponse e In festo beati Antonii confessoris, uel ad religiosos*, tutti databili al 13 giugno del 1305 (f. 52rb, col. 206-vb, col. 208).

¹⁰ Cf. *Sermo ad clericos, sabbato prime dominice quadragesime. De prophetia* (ff. 36rb, col. 142-37rb, col. 146) e *In morte cuiusdam militis senis* (f. 76ra-b, coll. 301-302). Nel primo caso, si hanno delle espunzioni del testo mediante "ua"... "cat"; nel secondo caso, si hanno annotazioni alfabetiche (a, b,...) volte a evidenziare le partizioni del testo.

¹¹ Più frequenti risultano, invece, gli interventi di altra mano sull'altro autografo di Giacomo, il VII C 52 della Biblioteca Nazionale di Napoli, contenente la sua *Lectura super primum Sententiarum*, e recante annotazioni marginali non autografe, che fanno pensare a un utilizzo successivo del testo per finalità probabilmente didattiche, trattandosi di schematizzazioni o di sintesi del testo: è chiaro, d'altra parte, che un testo come quello della *Lectura* si prestava maggiormente a un utilizzo didattico, soprattutto all'interno dell'Ordine agostiniano, presso il quale Giacomo ha sempre goduto di grande fama.

¹² *De beato Francisco*, f. 67vb, col. 268.

¹³ *De beato Francisco*, f. 67vb, col. 268.

Correzioni

Molteplici sono anche le correzioni al testo: esse riguardano parole scritte o abbreviate in maniera sbagliata o poco chiara (a), omissioni (b), ripetizioni (c), sostituzioni (d) e anticipazioni di parola (e):

- (a) «fuge (peccata scrip. et del. V) peccata»¹⁵.
- (b) 1. «fuit enim <uirgo (add. in marg. V)> ante sanctificata quam ex utero nata»¹⁶.
2. «Est autem <sciendum (add. in marg. V)> quod ad legem tripliciter nos habere debemus [...]»¹⁷.
- (c) «“In multitudine discipline Dominus separauit eos et immutauit uias (uias rep. et del. V) eorum”»¹⁸.
- (d) «ad (uitationem scrip. et del. V) <euasionem (add. in marg. V)> periculi»¹⁹.
- (e) «Item quia (exaltata scrip. et del. V) humiliata fuit per abiectiōem, ideo exaltata est per reuerentiam fidelium uiatorum [...]»²⁰.

Espunzioni

I testi più brevi vengono espunti semplicemente depennandoli, come avviene per la citazione scritturale che segue, nel sermone per la seconda domenica di Pasqua del 1304:

«Iohannes 13: “Exemplum dedi uobis, ut quemadmodum ego feci uobis, ita et uos faciatis”»²¹.

Per brani più lunghi, Giacomo segue di solito la consuetudine, tipicamente tardomedievale, che fa precedere le linee da espungere dalle lettere “ua” e le fa seguire dalle lettere “cat” (= “uacat”), come avviene, per esempio, per il testo tra parentesi nel caso riportato di seguito, tratto da un sermone *ad clericos* pronunciato all’inizio della quaresima del 1305:

«Ideo dicit *substollam te* (qui enim hiis intendunt, est in eis ratio carni subiecta, sed qui ab hiis eleuant tollunt spiritum de sub carne et ponunt super carnem scrip. et exp. V)»²².

¹⁴ *In festo sancti Ludouici regis*, f. 29vb, col. 116.

¹⁵ *De beato Dominico*, f. 58va, col. 231.

¹⁶ *In natiuitate beate uirginis Marie*, f. 65rb, col. 258.

¹⁷ *In assumptione beate uirginis*, f. 94rb, col. 374.

¹⁸ *In festo omnium sanctorum*, f. 97vb, col. 388 (il testo è una citazione di *Eccli* 33,11).

¹⁹ *In festo beati Ludouici regis*, f. 63rb, col. 250.

²⁰ *In assumptione beate uirginis*, f. 28rb, col. 110.

²¹ *Dominica secunda post Pasca*, f. 19ra, col. 73.

²² *Sermo ad clericos, sabbato prime dominice quadragesime. De prophetia*, f. 36vb, col. 144.

Annotazioni relative alle fonti

Frequenti sono le annotazioni mediante le quali l'autore precisa i riferimenti relativi alle fonti richiamate nel testo (a); talvolta le annotazioni servono ad aggiungere ulteriori fonti a sostegno dell'argomentazione proposta (b):

(a) «Vnde dicit Apostolus, <Epistola ad Colossenses 2 (add. in marg. V)>, quod “in ipso sunt omnes thesauri sapientie et scientie absconditi”»²³.

(b) «Potest et aliter distingui de uita quod scilicet in tribus consistit. Primo, in fide credendorum. [...] Secundo, in obseruatione mandatorum, quia fides sine operibus est mortua. *Leuiticus* 18: “Custodite leges meas adque iudicia, que faciens homo, uiuet in eis”; *Ieremias* 27: “seruite ei et uiuetis”; *Psalmus*: “Querite Deum et uiuet anima uestra”. <Epistola ad Hebreos 12: “obtemperabimus Patri spirituum, et uiuemus?” (add. in marg. V)>»²⁴.

Annotazioni esplicative

Di frequente Giacomo precisa o integra quanto sta affermando, mediante una breve annotazione marginale:

«medetur <consolando (add. in marg. V)>»²⁵.

«ad timorem <iudiciorum diuinorum (add. in marg. V)>»²⁶.

«Possumus autem hic trina notari que pertinent ad quemlibet prelatum <respectu subditorum (add. in marg. V)>»²⁷.

«Verbum fuit Christi ad Magdalenam, sicut patet ex serie euangelii, et potest esse uerbum Christi uel prelati <in persona Christi (add. in marg. V)>»²⁸.

«ut nos <regat et (add. in marg. V)> dirigat»²⁹.

«[...] de quo in *Psalmo*: “Confessionem”, <id est laudem creaturarum (add. in marg. V)>, “et decorem induisti, ammicтус lumen sicut uestimento”»³⁰.

In molti casi, l'autore si serve di annotazioni più lunghe e strutturate, volte a chiarificare alcuni termini e concetti (a) o ad approfondire alcuni argomenti (b); le annotazioni più ampie sono di solito riportate nel margine inferiore:

²³ *In festo transfigurationis, quod dicitur Saluatoris*, f. 57ra, col. 225.

²⁴ *In festo sancti Ludouici regis*, f. 30rb, col. 118-va, col. 119.

²⁵ *De quodam defuncto propter uulnus*, f. 34rb, col. 134.

²⁶ *In quarta feria, que est caput ieiunii*, f. 35ra, col. 137.

²⁷ *De consecratione uirginum. In festo beati Iohannis euangeliste*, f. 8orb, col. 318.

²⁸ *In die sancto Pasche resurrectionis Domini*, f. 42rb, col. 166.

²⁹ *In consecratione monialis. Dominica secunda post Pasca*, f. 114va, col. 455.

³⁰ *In festo transfigurationis Domini Saluatoris*, f. 121rb, col. 482.

(a)

«Corpus, in quantum non anima, que incorruptibilis et immortalis est, mortuum est per separationem anime que est corpori causa uite, propter peccatum tripliciter [...]. Secundo, propter peccata proximorum parentum propter que interdum filii puniuntur morte et diuino iudicio et humano interdum. Et hoc est speciale in quibusdam, <uel sicut populus punitur pro peccato principis uel aliis modis pro peccato alterius, et cetera (add. in marg. V)>»³¹.

«Nam carnalis finis non est prudentia uera, sed instantia uel calliditas. <Et hec dicitur prudentia carnalis uel terrena, que est hominum malorum et mundanorum. Baruc 4: “Filii Agar, qui exquirunt prudentiam que de terra est”; et <Epistola ad> Romanos 8: “Prudentia carnis mors est” (add. in marg. inf. V)>»³².

«Et hoc insinuatur in uerbo considerandi quod importat attentionem et efficaciam cognitionis. <Vnde dicit Bernardus, secundo libro *De consideratione*, quod “consideratio est intensa ad inuestigandum cogitatio, uel intentio animi inuestigantis uerum” (add. in marg. inf. V)>»³³.

«De ipso [Christo] etiam potest intelligi quod dixit Noemi ad Ruth de Booz, ut habetur <in> *Ruth*, secundo capitulo: “Propinquus noster est (m scrip. et del. V) homo”, Dei scilicet Filius homo factus propinquus. Et post, tertio capitulo, dixit Ruth ad Booz: “extende pallium <tuum super famulam tuam (add. in marg. V)>, quia propinquus es”. Booz Christum significat, Ruth autem ecclesiam. <‘Booz’ interpretatur ‘in quo uirtus uel fortitudo’. Et Christus est Dei uirtus secundum Apostolum. Et Ysaias dicit de ipso: “Vocabitur Deus, Fortis”; de quo Iohannes: “Veniet fortior me post me”. ‘Ruth’ interpretatur ‘uisio’, ‘festinatio’ uel ‘defectio’. Et ecclesia uidet per fidem, festinat per spem, deficit per caritatem, quia per amorem deficit sibi ut uiuat Deo uel deficit propter desiderium (add. in marg. inf. V)>»³⁴.

«Et ideo naturaliter homo delectatur in similitudinibus et exemplis, in quibus est quedam collatio et comparatio. Vnde, sicut ueritatis alicuius cognitio et libentius suscipitur et magis imprimitur quando aliqua similitudine congrua declaratur, <sicut Christus faciebat sepe in parabolis loquens. Et Augustinus, secundo *De doctrina christiana*: “Nemo ambigit, et per similitudines libentius queque cognosci” (add. in marg. V)>. Sic et doctrina moralis et libentius recipitur et efficacius mouet, cum adhibetur exemplum»³⁵.

(b)

«Dicendum quod ieiunium tripliciter sanctificatur: primo, recta intentione; secundo, deuota oratione; tertio, bona operatione. [...] Tertio modo, ‘sanctum’ idem est quod ‘firmum’, quasi ‘sanccitum’, sicut dicit Ysidorus. Illud autem quod firmat spiritualiter est operatio bona: nam uoluntas bona robur ac-

³¹ Item de mortuis in obitu alterius canonici, f. 32rb, col. 126–va, col. 127.

³² In uisitationibus. Thema de dominica sancte ascensionis, f. 49ra, col. 193.

³³ De beata Maria Magdalena, f. 91ra, col. 361.

³⁴ De prima dominica in aduentu alius sermo, f. 101va, col. 403.

³⁵ In cena Domini, f. 112rb, col. 446.

cipit ex opere. <Vel dicendum quod ieiunium debet esse a cibis et a uitiis. Ieiunare a uitiis firmatur per operationem boni, quia non potest quis diu abstinere a malo nisi firmetur per operationem, sicut qui ab habitu uitii uult uenire ad habitum uirtutis; uel perdere habitum malum non sufficit ut cesset ab operibus malis nisi faciat opera contraria, scilicet bona, que, nisi faciat, cito redit ad mala (add. in marg. inf. V)>»³⁶.

«Et hec tria operum genera habuit Magdalena, et Christo existente adhuc in terris et etiam post eius ascensionem: nam ad desertum accedens opera conuersionis et contemplationis exercuit, scilicet penitentie et sapientie. Multa quoque ante hoc opera miserationis corporalia et spiritualia peregit, sicut patet ex eius hystoria. Hec autem tria operum genera necessaria sunt cuilibet christiano. <Nota quod ‘opus’ tripliciter sumitur. Vno modo, pro aliquo operato quod ex operatione relinquitur, sicut domus dicitur opus artificis et sic diuiditur contra operationem. Alio modo, pro operatione exteriori et sic distinguitur contra actionem interiorem, ut est cognitio uel delectatio. Tertio modo, sumitur pro quacumque actione uel interiori uel exteriori et sic distinguitur non agere. Et sic sumitur hic, scilicet communiter (add. in marg. inf. V)>»³⁷.

Proposta di un thema alternativo

In alcuni casi, al *thema* del sermone viene associato un *thema* alternativo, riportato nel margine inferiore. È questo, per esempio, il caso del sermone per la festa di tutti i santi del 1306, dal *thema* «Ex ipsis benedixit et exaltauit et ex ipsis sanctificauit et ad se applicauit» (Eccli 33,12):

«<Thema de omnibus sanctis: “Sanctus uocabitur omnis qui scriptus est in Ierusalem” [Isa 4,3]. Et tria notantur. Primo, sanctorum predestinatio: *omnis qui scriptus est in uita*, ubi et numerositas et dispositio diuina et id (quod scrip. et del. V) ad quod predestinatur notatur. Secundo, sanctorum remuneratio uel beatificatio, cum dicitur *in Ierusalem*, scilicet celesti, que est uisio pacis. Tertio, sanctorum commemoratio, cum dicitur *uocabitur sanctus*, scilicet ab hiis qui sunt in ecclesia militante, et cetera (add. in marg. inf. V)>»³⁸.

Aggiunta di un prothema

In qualche caso, Giacomo aggiunge al sermone un *prothema*, come nel sermone *In uisitationibus*, pronunciato nella domenica dell’ascensione del 1304, dal *thema* «si quis ministrat, tamquam ex uirtute, quam amministrat Deus» (1 Pt 4,11):

«*Prothema*: “Si quis loquitur, quasi sermones Dei” [1 Pt 4,11]. Hic ostenditur qualis debet esse doctrina predicationis et unde sumpta et collecta, quia ex diuinis sermonibus. Sermones autem Dei dicuntur qui a Deo sunt uel ab homine, Deo inspirante, et qui in Deum dirigunt et ordinant; hii autem sermo-

³⁶ In quinta feria, que est caput ieiunii, f. 35va, col. 139-b, col. 140.

³⁷ De beata Maria Magdalena, f. 55vb, col. 220.

³⁸ In festo omnium sanctorum, f. 98ra, col. 389.

nes sunt uerba sacre Scripture. Debet etiam predicator loqui sermones Dei, quia, quod bene loquitur non a se sed a Deo, se extimet, ne dicant illud *Psalmi*: “Labia nostra a nobis sunt”. Oremus igitur Deum, et cetera»³⁹.

Schemi

Piuttosto frequenti sono gli schemi: alcuni di essi richiamano le *divisiones* del sermone sulla base del versetto tematico (a), altri invece si riferiscono alle *distinctiones* interne a una *divisio* (b):

(a)

[*Thema*] «Plangite ante exequias Abner».

- | | |
|---------------------------------|---|
| —Est deplorandus «Plangite» | |
| —Est honorandus «ante exequias» | |
| —Est commendandus «Abner» | (<i>add. in marg. inf. V</i>) ⁴⁰ |

(b)

«Circa quod sciendum quod triplex est conditio quantum ad presens doctrine siue scientie euangelice, <que conditio potest intelligi nomine discipline (*add. in marg. V*)>. Primo enim, euangelica doctrina est scientia acceptionis [...]. Secundo, euangelica doctrina est scientia correctionis et directionis [...]. Tertio, euangelica doctrina est scientia perfectionis [...].»

- | | |
|---|---|
| —Est scientia acceptionis propter altitudinem | |
| —Est scientia perfectionis propter plenitudinem | |
| —Est scientia correctionis propter rectitudinem | (<i>add. in marg. inf. V</i>) ⁴¹ |

Partizione del testo

In alcuni casi, invero rari, annotazioni alfabetiche (“P^m”, “Scd^m”, ...: *cf. De beata Fortunata apud Neapolim*, f. 69ra, col. 273–b, col. 274) o numeriche (1, 2, ...: *cf. In uisitationibus. Thema de dominica sancte ascensionis*, f. 49ra, col. 193–b, col. 194) evidenziano le partizioni del testo.

La ricognizione degli interventi sul testo induce a ritenere che questi siano contemporanei alla fase di composizione dei sermoni. Vanno fatte, tuttavia, delle distinzioni al riguardo. Mentre, infatti, alcuni interventi sono puramente paratestuali e hanno semplicemente lo scopo di favorire la memorizzazione del testo (*h, i*), altri (*b, c, d, e, g*) riflettono il travaglio redazionale che soggiace alla composizione di ciascuna predica: sono questi gli interventi che mirano a correggere gli errori individuati dall’autore stesso (*b*), a limare il testo (*c*), a precisarne e integrarne le fonti (*d*), ad ap-

³⁹ *In uisitationibus. De eadem dominica [sancte ascensionis]*, f. 49va, col. 195. In questo caso, *thema* e *prothema* risultano tratti dal medesimo versetto biblico.

⁴⁰ *In morte domini Raymundi filii regis*, f. 66ra, col. 261.

⁴¹ *Item alius sermo de sancto Luca*, f. 70va, col. 279–b, col. 280. È questo un caso particolare, nel quale l’autore inverte nello schema il secondo e il terzo membro della *distinctio*.

profondirne e chiarirne i contenuti (*e*); a questi interventi vanno accostati anche quelli che intendono arricchire e affinare il sermone, munendolo di un *prothema* (*g*). Diverso, invece, è il caso che concerne la proposta di un *thema* alternativo (*f*), dal momento che esso non rappresenta un intervento correttivo o integrativo condotto sul testo: in considerazione del fatto che talvolta Giacomo ha tenuto diverse prediche nel medesimo giorno, sviluppandole a partire da versetti tematici diversi, in rapporto a contesti liturgici differenziati⁴², si può ritenere che, nel caso di prediche da tenere nel medesimo giorno e nel medesimo contesto liturgico, egli si sia limitato in alcuni casi – forse per motivi di tempo – a scrivere in maniera estesa solo il primo sermone, indicando un versetto tematico alternativo per il sermone successivo⁴³.

Come già notato da Andreson⁴⁴, dunque, il manoscritto vaticano può essere considerato come un vero e proprio “testo di lavoro”, nel quale sono raccolti i sermoni composti da Giacomo prima di essere pronunciati pubblicamente, nel corso del suo ministero episcopale.

⁴² Al medesimo giorno, infatti, possono risalire sermoni che riguardano direttamente la memoria o le memorie liturgiche del giorno, ma anche sermoni per le esequie, per la consacrazione di religiosi o religiose o in occasione della visita a una comunità religiosa.

⁴³ Non mancano, comunque, i casi in cui Giacomo compone in modo esteso diversi sermoni per il medesimo giorno e per il medesimo contesto liturgico, servendosi di *themata* differenti. Cfr., per esempio, i due sermoni per la festa di Tutti i santi del 1305: *Sermo in festo omnium sanctorum*, f. 71ra, col. 281-vb, col. 284 e *Item alius sermo de omnibus sanctis*, f. 72ra-b, coll. 285-286.

⁴⁴ Al riguardo, cf. ANDERSON, D.: “*Dominus Ludovicus*” in *the Sermons of Jacobus of Viterbo*, 276-277.

CRITERI

Al fine di agevolare l'intelligibilità del testo si è optato per lo scioglimento delle abbreviature e per l'inserimento dei segni di interpunzione secondo i criteri moderni. Sono state mantenute le forme grafiche del testo (come, per esempio, la *e* in luogo dei dittonghi *æ* e *œ*, la *u* in luogo della consonante *v*, la *y* quando usata in luogo della *i* o anche la forma *-mpn-* in luogo di *-mn-*), procedendo, ove necessario, alla uniformazione della grafia effettuata sulla base della forma più attestata nel manoscritto. In caso di intervento di carattere formale, come nella correzione degli errori, la forma originale è stata riportata in apparato. Per il nome degli autori e delle opere si è introdotta la maiuscola; per i titoli degli scritti citati si è utilizzato il corsivo. Le citazioni bibliche, per le quali ci si è riferiti alla *Vulgata*, sono state rese in tondo e fra virgolette basse uncinatae per la prima occorrenza; per le occorrenze successive, per tutti gli altri testi biblici riportati all'interno delle citazioni patristiche, come anche per le parole sottolineate dallo stesso autore, si è utilizzato sempre il corsivo.

Nell'*apparato critico* vengono utilizzati i seguenti segni abbreviativi:

<i>a] b</i>	= <i>a scriptum] b in manuscripto</i>
<i>add.</i>	addidit
<i>corr.</i>	correxit
<i>del.</i>	delevit
<i>infrascr.</i>	infrascriptit
<i>in marg.</i>	in margine
<i>scrip.</i>	scripsit
<i>suprascr.</i>	suprascriptit

I segni (...) vengono utilizzati in apparato nel caso di completamento di parole tronche.

I segni <...> indicano una proposta di integrazione.

.I.

In annuali <commemoratione> Domini Ludouici episcopi tholosani

[f. 3vb, col. 12] «Probatus est in illo et perfectus inuentus est, et erit illi gloria eterna», *Ecclesiasticus* 31¹. Verba ista possunt ueraciter et conuenienter dici de Domino Ludouico, cuius felicitis defunctionis diem anniuersarium obseruamus. Quia enim «memoria iusti cum laudibus», ut dicitur <in> *Prouerbiis* 10², ideo in eius laudem recte assumitur uerbum propositum. Circa quod sciendum est quod hii qui promouendi sunt ad aliquem statum excellentem, primo examinantur, secundo approbantur, tertio exaltantur. In hunc modum omnipotens Deusⁱ eos quos promouet ad statum eterne beatitudinis examinat, approbat et exaltat. Et quia quantum homini iudicare fas est, Dominus Ludouicus uelud electus et predestinatus a Deo promouendus erat ad statum beatitudinis, ideo primo examinatus, deinde approbatus et ultimo exaltatus est a Deo. Et hec tria notantur circa ipsum in uerbo proposito: primo, eius examinatio; secundo, approbatio; tertio, exaltatio. Et bene conueniunt hec uerba Domino Ludouico, si considerentur que precedunt: «Beatus», inquit, «diues qui inuentus est sine macula et qui post aurum non abiit, nec sperauit in pecunia et thesauris»³. Quis est hic? Potest responderi: «Dominus Ludouicus». Et ideo laudabimus eum. Fecit enim miracula in uita sua, scilicet dum hic uixit miracula fecit et nunc, cum uiuit in patria, miracula facit. Vel fecit miracula in uita sua, id est conuersatione, quia mirabiliter conuersatus est, homo nobilis et iuuenis tante sanctitatis, et cetera.

Et sequitur quod *probatus est in illo et perfectus*, et cetera.

Vbi primo, notatur eius examinatio, cum dicitur qui *probatus est*, id est exaltatus, *in illo*, scilicet statu in quo fuit. Circa quod sciendum quod hominem probat triplex status. Primo, status temporalis aduersitatis. *Ecclesiasticus* 27⁴: «Vasa figuli probat fornax et uiros iustos temptatio tribulationis». Secundo, status temporalis prosperitatis. Crederunt quidem aliqui quod sola aduersitas <probat> hominem, sed reuera non minus probat prosperitas: ibi enim est probatio, ubi est «materia exercende uirtutis»⁵ et ubi potest esse defectus a uirtute, hic autem non minus in prosperitate

¹ Eccli 31,10.

² Prov 10,7.

³ Eccli 31,8.

⁴ Sir 27,6.

⁵ *Glosa ordinaria*, Super II Epistolam ad Corinthios 12, 7, in : *Biblia cum glosa ordinaria*, ed. Basileae 1506-1508, VI, f. 76va E; PETRUS LOMBARDUS: *Sententiae in IV libris distinctae* lib. 2, d. 21, cap. 6 (127), cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 2 voll. (= *Spicilegium Bonauenturianum* 4-5). Grottaferrata (Romae): Editiones Collegii s. Bonaventurae Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1971-1981, t. I, pars II, 437, 11.

quam in aduersitate est. *Prouerbia* 27⁶: «Quomodo probatur in conflatorio argentum et in fornace aurum, sic homo probatur ore laudantis». Laudari ad prosperitatem pertinet, sicut uituperatio et detractio ad aduersitatem; similiter etiam intelligendum est de alia prosperitate, que homini ad modum laudantis arridet: plus timendum in prosperitate et cauendum quam in aduersitate. Tertio, status temporalis potestatis siue sit secularis siue ecclesiastica. Nam utraque “temporalis” dici potest, quia in hoc tempore est necessaria. Vt enim Philosophus in <libris> *Ethicorum*⁷ inducit illud commune prouerbium: «Principatus uirum ostendit»; et iterum dicitur communiter «honores mutant mores»⁸, uel uerius dicendo «monstrant mores»⁹. Quodlibet igitur horum trium est quoddam conflatorium, in quo homo probatur et examinatur quantum ad uirtutem et uitium. Hoc triplice modo fuit probatus Iob. Primo quidem, temporali prosperitate, quia ualde diues; item temporali potestate, quia rex, unde dicit: «Cumque sederem quasi rex circumstante exercitum»¹⁰, et cetera; [f. 4ra, col. 13] item temporali aduersitate, ut patet. In hoc triplici statu probatus est Dominus Ludouicus. Primo, in statu prosperitatis, quia diues: hoc enim nunc uoco prosperitatem. Et, cum esset diues, liber tamen fuit ab hiis uitiiis quibus implicari solent multi diuites, quorum unum est superbia, quia propter diuitias alios despiciunt et se extollunt. <Epistola ad> *Thimotheum*¹¹: «diuitibus seculi precipe non superbe sapere»ⁱⁱ. Aliud est intemperantia, in quam labuntur qui cibo habundantⁱⁱⁱ: peccatum Sodome fuit habundantiam panis et otium. Nam pecunie obediunt omnia et co<m>moditas uel facultas inducit ad hec. Tertium est auaritia, quia quo plus habent plus ardent: ideo sunt rapaces, uiolenti et iniuriosi, et cetera. Sed horum contraria Dominus Ludouicus habuit in statu sue prosperitatis: contra superbie uitium habuit uirtutem profundissime humilitatis; contra uitium intemperantie habuit uirtutem mundissime castitatis; contra uitium auaritie habuit uirtutem amplissime largitatis maxime ad pauperes^{iv}, ut patet ex eius gestis. Ideo probatus est tamquam uirtuosus in statu prosperitatis. Probatus etiam fuit in statu aduersitatis et tribulationum quas passus est simul

⁶ Prov 27,21.

⁷ ARISTOTELES: *Ethica Nicomachea* V, 2, 1130 a 1-2.

⁸ Probabile fonte è VINCENTIUS BELVACENSIS: *De morali principis institutione* IX, éd. R.J. Schneider (= Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 137). Turnhout: Brepols 1995, 50, 73-74. Cf. anche GUERRICUS IGNACIENSIS: *Sermones per annum. In assumptione beatae Mariae virginis*, sermo 2, 5, PL 185, col. 193A, éd. J. Morson, H. Costello, P. Deseille (= Sources Chrétiennes 166 et 202). Paris: Cerf 1970-1973, II, 438, 129-130 (l'editore ritiene che Guerrico offra uno dei primi esempi di questo proverbio: cf. *ivi*, nota 2).

⁹ Questa variante del proverbio “honores mutant mores” è ampiamente attestata sin dal XII secolo, almeno a partire da Pietro di Blois: cf. PETRUS BLESENSIS: *Epistola* 134, ad Willelmum electum S. Mariae, PL 207, col. 398C, in: ID.: *Opera omnia*, éd. J. A. Giles, 4 voll. Oxonii: J.H. Parker 1847, II, 10.

¹⁰ Iob 29,25.

¹¹ 1 Tim 6,17.

cum suis, in quibus fuit liber ab hiis uitiiis in que solent homines incidere propter aduersitatem, quorum unum est impatientia dum turbantur et moentur in animo, aliud est inordinata tristitia, quia contristantur et dolent, tertium est odium et maliuolentia contra iniurantes uel etiam interdum contra Deum. Sed Dominus Ludouicus contraria horum habuit. Nam contra impatientiam habuit^v patientiam mirabilem; contra tristitiam habuit spiritualem letitiam – letitia de ipso quod in tribulationibus dicebat illud *Psalmi*¹²: «Letati sumus pro diebus quibus nos humiliasti», et cetera –; contra maliuolentiam seruauit ad inimicos fraternam caritatem et beniuolentiam. In eo erat caritas que «omnia suffert»¹³, que letitiam confert, que omnibus prodest: ideo probatus est tamquam uirtuosus in statu temporalis aduersitatis. Probatus fuit in statu temporalis potestatis secularis et ecclesiastice, quia filius regis et potestate regia uti poterat; et magne ecclesie fuit episcopus, tamen liber fuit ab hiis uitiiis que interimunt alioquin potestatem habentes. Quorum unum est quia in gloria, pompa et laudibus delectantur: huius contrarium fecit^{vi} Dominus Ludouicus, quia^{vii} gloriam et pompam contempnebat, laudes de se audire nolebat. Aliud est quia ad communia officia et colloquia non inclinatur, sed e contra Dominus Ludouicus etiam uilia officia facere ualebat et cum omnibus etiam pauperibus et uilibus personis benigne colloquebatur et conuersabatur. Tertium est quia in deliciis conuersantur et aspera detestantur, at contra Dominus Ludouicus asperitatem uite eligebat in uictu et uestitu. Ideo uere probatus est ut uirtuosus in statu temporalis potestatis, et cetera, [f. 4rb, col. 14] unde potuit dicere illud *Iob* 23¹⁴, «Probauit me quasi aurum quod per ignem transit», et illud *Psalmi*¹⁵, «Domine, probasti me et cognouisti me», et «Proba me, Deus, et scito cor meum», id est, fac alios scire. Dicitur^{viii} aliquid scire de nouo, quia alios scire facit¹⁶, ut illud Abraam: «Nunc cognoui quod times^{ix} Deum»¹⁷, id est, cognoscere te feci. *Ysaïas* 28^x 18: «Ponam in Sion lapidem angularem, probatum et pretiosum», et cetera.

Secundo, notatur eius approbatio, cum dicitur *et perfectus inuentus est*. Circa quod sciendum quod Dominus Ludouicus perfectus fuit et tripliciter ad perfectionem se habuit. Primo, quia fuit^{xi} in uia perfectionis, dum ascriptus est ad militiam clericalem quam desiderabat, etiam ad ordinem sacrum: clericatus uia est ad perfectionem, quia <clericus> in sortem Dei eligitur. Secundo, quia fuit in scola perfectionis, dum amplexus est uitam

¹² Ps 89,15.

¹³ 1 Cor 13,7.

¹⁴ Iob 23,10.

¹⁵ Ps 138,1.23.

¹⁶ Cf. THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, q. 114 a. 2 co., ed. Leonina, V, 534b: «Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire».

¹⁷ Gen 22,12.

¹⁸ Isa 28,16.

claustralem et regularem fratrum minorum, que uere scola perfectionis est inter alios ordines. Tertio, quia fuit in cathedra perfectionis, dum uocatus est ad curam pastorem, non se ingerendo. Prelatio est cathedra perfectionis, quia prelati sunt aliorum perfectiores uerbo, exemplo, sacramento. Hoc dico ratione status, licet persona possit esse imperfecta, sed Dominus Ludouicus in scola perfectionis multum profecit et cathedram perfectionis exercuit perficiendo alios uerbo, exemplo, et cetera. Vel aliter distinguendum est de perfecto, quod ex tribus dicitur aliquid "perfectum". Primo, ex integritate, scilicet nichil ei deficiat ut figura circularis. *Psalmus*¹⁹: «Sicut luna perfecta in eternum». Secundo, ex fecunditate, si scilicet ad producere ualeat, quia perfectum est aliquid cum potest generare²⁰. Tertio, ex satietate, si ad suum finem perueniat, quia perfectum est aliquid cum attingit suo fini et sue perfectioni, sicut materia per formam²¹ et omne quod appetit, quando consequitur id quod appetit et satiatur. Hoc triplici modo fuit perfectus Dominus Ludouicus: integritate, quia nichil ei defuit de bonitate uite secundum conditionem status presentis – <Epistola> *Iacobi* 1²²: «Sitis perfecti et integri in nullo deficientes» –; item fecunditate, quia alios generauit uerbo et exemplo; – item satietate, quia coniunctus fini Deo per cognitionem et amorem, sed nunc perfectius – *Deuteronomium* 18²³: «Perfectus eris et absque macula cora[m] Deo Domino tuo»; *Ezechiel* 28: «tu signaculum similitudinis», per gratiam que Deo similem facit, «plenus sapientia», in intellectu, «perfectus decore», in uirtutibus appetitus; *Mattheus* 5²⁴: «Estote perfecti», et cetera. Et iterum «si uis perfectus esse», *Lucas* 6²⁵. «Perfectus omnis erit si sit sicut magister eius»²⁶, scilicet Dominus Ludouicus sicut Magister Christus, quia eum secutus est, uel magister beatus Franciscus, cuius uite fuit emulus.

Tertio, notatur eius exaltatio, cum dicitur *et erit illi gloria eterna*. "Gloria" tripliciter dicitur. Primo, testimonium proprie et interioris conscientie.

¹⁹ Ps 88,38.

²⁰ Cf. ARISTOTELES: *De anima* III, 9, 432 b 23–24; ID.: *Meteorologica* IV, 3, 380 a 12–15; PROCLUS: *Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*, prop. 25, éd. H. Boese, 17, 8–10.

²¹ Cf. ARISTOTELES: *Physica* II, 2, 194 a 27–28. Cf. anche AVERROES: *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo* I, text. comm. 24, in: *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*. Venetiis: Apud Iunctas 1562, IV, f. 57vb M; ID.: *Commentaria in De anima* II, comm. 37, in: *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, XI, f. 69C: *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, VI, 1, éd. H.A. Wolfson, D. Baneth, F. Howard Fobes. Cambridge (Massachusetts): The Mediaeval Academy of America 1953, 186, 32–187, 35.

²² Iac 1,4.

²³ Deut 18,13.

²⁴ Mt 5,48.

²⁵ Mt 19,21.

²⁶ AUGUSTINUS HIPPONENSIS: *Speculum*, 27. De euangelio secundum Lucam, PL 34, col. 984, éd. F. Weihrich (= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 12/3). Vindobonae: Apud C. Geroldi filium bibliopolam Academiae 1887, [3–285], 181, 16.

II <epistola ad> Corinthios 1²⁷: «Gloria nostra hec est: testimonium conscientie nostre». Secundo, presentis ecclesie preconium, cum quis laudatur et honoratur et noscitur in ecclesia. Tertio, premium celestis patrie. Hec triplex gloria ei fuit. De prima patet. De secunda, *Iob*^{xii} 29²⁸: «Gloria mea semper innouabitur», per miracula continua. *Psalmus*²⁹: «Cornu eius exaltabitur in gloria», cum canonizabitur. De tertia, humilem spiritum suscipiet gloria. *Psalmus*³⁰: «Gloria hec est omnibus sanctis eius». Licet Dominus Ludouicus non sit sanctus per canonizationem, tamen uere dicitur “sanctus” propter precedentem conuersionem de miraculis eius, et cetera.

.II.

In commemoratione Domini Ludouici filii Domini regis Sicilie

[f. 28rb, col. 110] «Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus», *Genesis* 27³¹. Hec uerba fuera<n>t patriarche Ysaac de^{xiii} filio suo Iacob. Sed possunt esse uerba Serenissimi Domini nostri regis de uenerabilis uite uiro Domino Ludouico, filio suo secundum carnem. Tamen ad ampliorem eius commendationem, dicamus hec esse uerba Patris celestis, qui est uniuersalis omnium Pater, dicentis de Domino Ludouico: *ecce odor*, et cetera. Fuit siquidem beatus Ludouicus dum hic uixit in triplici statu: primo, in statu seculari; secundo, in statu regulari; tertio, in statu pastoralis. Et iuxta hunc triplicem statum ponitur triplex eius commendatio.

Prima eius commendatio est pro statu seculari. Hec notatur cum dicitur [f. 28va, col. 111] *ecce odor filii mei*. Circa quod sciendum quod Pater celestis^{xiv} Dominum Ludouicum adhuc in statu seculari existentem, primo, adoptauit in filium; secundo, acceptauit ad meritum; tertio, demonstrauit in exemplum. Et hec tria notantur^{xv} in auctoritate proposita. Nam cum dicitur *ecce*, notatur quod fuit demonstratus in exemplum; cum dicitur *odor*, notatur quod fuit acceptatus ad meritum; in hoc quod dicitur *filii mei*, notatur quod fuit adoptatus in filium. Et licet secundum ordinem uerborum hec tria sic ordinentur, tamen secundum rem ordine preposito se habent. Primo enim, adoptatus; secundo, acceptatus; tertio, demonstratus. Nam adoptatio est per gratiam, acceptatio per opera; demonstratio per notitiam, quia demonstratur aliquid ut cognoscatur, uel sensu uel intellectu. Prius est gratie infusio quam apertio et hec prius quam cognitio: unde secundum ordinem rei prosequamur de hiis. Primo igitur, Dominus

²⁷ 2 Cor 1,12.

²⁸ Iob 29,20.

²⁹ Ps 111,9.

³⁰ Ps 149,9.

³¹ Gen 27,27.

Ludouicus fuit adoptatus in filium: unde dicit “filii mei” non naturali generatione, sed gratie adoptione. *I <epistola> Iohannis* 3³²: «Videte qualem caritatem dedit nobis Deus Pater, ut filii Dei nominemur et simus»; *<Epistola ad> Romanos* 8³³: «Accepistis spiritum adoptionis filiorum»; *<Epistola ad> Ephesios* 1³⁴: «Predestinauit nos in adoptionem filiorum». De numero horum filiorum fuit Dominus Ludouicus et, ut de hac filiatione in eius laudem aliquid amplius presequamur, sciendum quod in ueris filiis tria laude digna reperiri respectu patris^{xvi} debent. Primum, est reuerentia in exhibendo honorem; secundum, est sapientia in suscipiendo instructionem; tertium, est patientia in sustinendo correctionem. Vnde uerus et bonus filius debet esse reuerens, sapiens et patiens. Reuerens est ut^{xvii} qui patri impendat^{xviii} honorem. *Malachias* 1³⁵: «Filius honorat patrem et seruus dominum suum timebit. Si ergo pater ego sum, ubi est honor meus?». Filius sapiens est ut^{xix} qui patris suscipiat^{xx} instructionem uel eruditionem. *Prouerbia* 28³⁶: «Qui custodit legem filius sapiens est», legem scilicet patris. Filius^{xxi} patiens <est> ut^{xxii} qui patris sustineat^{xxiii} correctionem. *<Epistola ad> Hebreos* 12³⁷: «Fili mi, noli negligere disciplinam Domini, neque fatigeris^{xxiv} cum^{xxv} ab eo^{xxvi} argueris. Quem enim diligit Deus castigat; flagellat autem omnem filium quem recipit». Et hoc sumitur ex libro *Prouerbiorum* 3³⁸, ubi dicitur: «Disciplinam Domini fili mi ne abicias, neque deficias cum ab eo corripieris. Quem enim diligit Dominus corripit et quasi pater in filio complacet sibi». Et sequitur post in uerbum Apostoli³⁹: «In disciplina perseuerate. Tamquam filiis uobis offert se Deus. Quis enim filius quem non corripit pater? Quod si extra disciplinam estis, cuius participes facti estis, ergo adulteri et non filii estis». Talis autem filius fuit Dominus Ludouicus etiam in statu seculari. Fuit enim filius reuerens Patri celesti impendens honorem, ipsum colendo, ei seruendo. Quod ex eo maxime probatur quod se studuit diuinis obsequiis mancipare, suscipiendo clericalem tonsuram et alios ordines: clerici enim et ordinati sunt specialiter deputati ad diuinum cultum et honorem. [f. 28vb, col. 112] Fuit etiam filius sapiens Patris celestis suscipiens instructionem que quidem suscipitur per studium sacre Scripture: in hac autem cum omni sollicitudine studuit Dominus Ludouicus et in ea profecit. Fuit insuper filius patiens Patris celestis sustinens correctionem, scilicet tribulationem carceris et alias plures aduersitates quas cum gaudio sustinebat. Vnde uere dici potuit Dei filius. *<Illud> Osee* 11⁴⁰:

³² 1 Io 3,1

³³ Rom 8,15.

³⁴ Eph 1,15.

³⁵ Mal 1,6.

³⁶ Prov 28,7.

³⁷ Hebr 12,5–6.

³⁸ Prov 3,11–12.

³⁹ Hebr 12,7–8.

⁴⁰ Os 11,1.

«Ex Egipto uocaui filium meum», id est de tenebris huius seculi. *Ieremias* 31⁴¹: «Filius honorabilis mihi Effraim». Vere honorabilis quantum ad statum seculi propter nobilitatem generis, sed magis honorabilis propter nobilitatem moris, quia «honor debetur uirtuti»⁴². Secundo, Dominus Ludouicus fuit acceptatus ad meritum et hoc sequitur ad primum: quia enim Deus ipsum adoptauit per gratiam, sequitur quod acceptauerit eius opera ut essent meritoria. Gratia enim facit opera meritoria et Deo accepta: hec acceptatio designatur in nomine odoris, cum dicitur *odor filii mei*. *Genesis* 18⁴³: «Odoratusque est Dominus odorem suauitatis». Hic odor procedit ex uestimentis; sic enim ibi premititur: «Statim ut sensit uestimentorum eius fragrantiam, benedicens ait: “Ecce odor”»⁴⁴, et cetera. Vestimenta autem designant opera uirtutum. *Canticum* 4⁴⁵: «Vestimenta tua sicut odor thuris», quasi Deo gratus, quia odor in sacrificiis adhibetur. *Ecclesiasticus* 24⁴⁶: «Quasi balsamum non mixtum odor meus», non mixtum corruptione carnis et peccati. *Ecclesiasticus* 35⁴⁷: «Oblatio iusti impinguat altare et odor suauitatis est in conspectu Altissimi». Omne opus meritorium est spiritualis oblatio: hec impinguat altare, scilicet inuisibile celestis templi, quod altare Deus est. *Psalmus*⁴⁸: «Introibo ad altare Dei ad Deum, qui letificat iuuentutem meam». “Impinguare” quandoque signat gaudium, quandoque impletionem^{xxvii}. Opera nostra Deum letificant et Deum implent non in se, qui bonorum morum non eget, sed implent in effectum. Ex nostris operibus impletur per effectum diuina uoluntas et propositum. Deus letificatur non nouo gaudio, sed eterno: tamen nouo respectu ad nostrum opus. Tertio, Dominus Ludouicus fuit demonstratus in exemplum: unde dicit ecce, quod est aduerbium demonstrandi. Demonstratio fit ad notitiam, notitia prodest ad exemplum aliorum, unde quasi diceret: “Ecce, notifico eum uobis, ut ipsum sequamini”. Vel hec demonstratio est in miraculum, *Ysaia* 8⁴⁹ dicente: «Ecce ego et pueri mei quos dedit mihi Dominus in signum et portentum Israeli», quasi portentum et miraculum, quod iuuenis, nobilis, delicatus tam firmiter humilis tam sanctus tam deuotus, studiosus, patiens, mundus. *Iohannes* 1⁵⁰: «Ecce uere israelita in quo dolus non est»; *Iohannes* 19⁵¹: «Ecce homo», scilicet secundum rationem uiuens,

⁴¹ Ier 31,20.

⁴² ARISTOTELES: *Ethica Nicomachea* I, 12, 1101 b 31–32.

⁴³ Gen 8,21.

⁴⁴ Gen 27,27.

⁴⁵ Cant 4,11.

⁴⁶ Eccli 24,21.

⁴⁷ Eccli 35,8.

⁴⁸ Ps 42,4.

⁴⁹ Isa 8,18.

⁵⁰ Io 1,47.

⁵¹ Io 19,5.

non secundum iuueniles passiones: “homo” enim dicit aliquid secundum rationem. Et sic patet primum principale.

Secunda commendatio Domini Ludouici est pro statu regulari, que notatur cum dicitur *sicut odor agri pleni*. Status enim religionis siue regularis dicitur *odor* propter aliorum edificationem; dicitur *odor agri* propter exercitationem; dicitur *odor agri pleni* propter perfectionem. Circa primum, sciendum quod odor insinuat diffusionem boni alicuius^{xxviii} in alios, quia est quedam diffusio [f. 29ra, col. 113] a corpore odorabili. Dicitur igitur odor religionis status propter edificationem qua alios edificat^{xxix} uerbo uel exemplo. *II <epistola ad> Corinthios 2*⁵²: «Deo autem gratias, qui semper nos triumphat», id est triumphare facit, «in Christo Iesu», id est per Christum Iesum, de inimicis ueritatis et inuidis, «et odorem notitiae sue per nos manifestat in omni loco, quia Christi bonus odor sumus Deo, aliis odor mortis in morte, scilicet inuidis et malis, aliis odor uitae in uitam», scilicet beniuolentibus et bonis. Circa secundum, sciendum quod, secundum Ysidorum⁵³, «ager» dicitur quod in eo aliquid agatur», unde est locus exercitii. Sic religio est locus exercitii spiritualis «in uigiliis, ieiuniis, laboribus»⁵⁴, in orationibus, lectionibus, meditationibus. *Prouerbia*⁵⁵: «Diligenter exerce agrum tuum». *Genesis*⁵⁶: «Egressus est Ysaac ad meditandum in agro». Circa tertium, sciendum quod plenum idem est quod perfectum et ulterius sciendum quod status religionis dicitur plenus primo propter observationem, quia religiosi non solum seruant precepta, sed etiam consilia. Ideo ipsi implent diuinam legem et uoluntatem, cum «plenitudo legis est dilectio»⁵⁷, et ipsi sunt in statu dilectionis, et cetera^{xxx}. <In> *Numeri*^s dicitur de Caleph et Iosue: «Isti impleuerunt uoluntatem meam». «Caleph interpretatur omne cor»⁵⁸, Iosue salus uel saluatio⁵⁹ et religiosi^{xxxi} omne cor suum Deo dant et ipsi maxime sunt in uia salutis. Secundo, propter adhesionem, quia contemptis corporalibus et inferioribus adherent mente spiritualibus et superioribus: inferiora autem uacua, superiora uero plena sunt. Vnde Macrobius, *Super Somnium Scipionis*⁶⁰, exponens quo<d> septe-

⁵² 2 Cor 2,14–16.

⁵³ ISIDORUS HISPALENSIS: *Etymologiarum Libri XV*, 13, 1, PL 82, col. 553A, in: ID.: *Etymologiarum sive originum libri XX*, éd. W.M. Lindsay, 2 voll. (= Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Oxford: Oxford Clarendon Press 1957², II.

⁵⁴ 2 Cor 6,5.

⁵⁵ Prov 24,27.

⁵⁶ Gen 24,63.

⁵⁷ Rom 13,10.

⁵⁸ GERHOHUS REICHERSPERGENSIS: *Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia*, ps. 19, 5, in: PL 193, col. 969D.

⁵⁹ Cf. GERHOHUS REICHERSPERGENSIS: *Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia*, ps. 19, 5, in: PL 193, col. 969C.

⁶⁰ Cf. AMBROSIUS THEodosius MACROBIUS: *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 5, 3–4, in: ID.: *Opera*, 2 voll., éd. J. Willis (= Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Stuttgartiae - Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri 1994², II, 15, 3–11.

narius et octonarius sunt pleni numeri, dicit: «Plenitudinem hic non frustra numeris assignat: plenitudo enim nisi diuinis rebus super<n>isque non conuenit; neque enim proprie corpus plenum dixeris quod cum sui sit impatiens effluendo, alieni est appetens hauriendo, que si metallicis corporibus non conueniunt, tamen non plena, sed uasta dicenda sunt. Hec est igitur corporis numerorum omnium plenitudo, quod cogitationi a nobis ad superos meanti prima occurrit ratio incorporalitatibus in numeris». Si ergo adherent rebus diuinis, que plena sunt, merito dicitur status plenus; materia inferiorum non est plena, cum sit in potentia ad multas formas: materia uero corporum celestium plena dicitur, sed adhuc plenior est intelligentia. Deus autem in summo plenitudinis. Tertio, propter obligationem, quia perpetuo obligant se et sic est ibi plenitudo durationis et temporis. <Epistola ad> Ephesios⁶¹: «Impleamini in omnem plenitudinem Dei». Dominus igitur Ludouicus fuit in statu regulari *odor*, quia multos uerbo et exemplo edificauit; *agri*, quia in spiritualibus operibus se exercitauit; *pleni*, quia statum perfectionis digne conseruauit secundum tria que data sunt, et cetera^{xxxii}.

Tertia commendatio Domini Ludouici est pro statu pastoralis, que notatur cum dicitur *cui benedixit Dominus*. Vbi tria nota<n>tur. Primo, congrua dispositio: *cui*, scilicet tam bene disposito, uirtuoso et perfecto. Secundum, debita institutio. *Dominus*: ille debite instituitur qui a Domino uocatur, non qui se ingerit uel qui per impressionem. Tertio, sacra ordinatio. *Benedixit*: tunc benedicitur, cum consecratur, et cum ei ordo sacerdotalis tribuitur, Dei benedictio est eius bona datio, quia eius dicere est facere. Tria autem dantur in benedictione uel ordinatione episcopali. Primo, datur Spiritus, scilicet gratia Spiritus, cum unctione ipsam datur uel augetur gratia in bene disposito et non ficto, sicut et in aliis ordinibus, licet non sit ordo ita proprie, sed communiter. Secundo, datur populus ad cu[f. 29rb, col. 114]ram et respectum: hunc dat Deus ei committendo populum. Tertio, datur uite modus, regula scilicet episcopalis, quam ponit Apostolus⁶²: «Oportet episcopum irreprehensibilem esse», et cetera. Vnde in consecratione dicitur: «Vis seruare humilitatem», et cetera. Potest igitur dici de^{xxxiii} Domino Ludouico, *cui*, scilicet tam sancto et perfecto et ydoneo ad officium pastorale, *Dominus*, scilicet Deus, *benedixit*, dando Spiritum, scilicet gratiam^{xxxiv}, dando populum magnum, dando uite modum. *Ecclesiasticus*⁶³: «In multitudine electorum habebit laudem, et inter benedictos benedicetur». Item: «Benedictio Domini super caput iusti»⁶⁴. Benedixit etiam ei benedictione eterna de qua *I <epistola> Petri*⁶⁵: «In hoc uocati estis ut benedictionem hereditate possideatis», et cetera.

⁶¹ Eph 3,19.

⁶² 1 Tim 3,2.

⁶³ Eccli 24,4.

⁶⁴ Prov 10,6.

⁶⁵ 1 Pt 3,9.

Possent autem alio modo exponi dicta uerba de assumptione uirginis, que hoc tempore colitur, ut sit uerbum ipsius^{xxxv} uirginis exaltate ad beatitudinem dicentis: “Ecce^{xxxvi} odor filii mei”, scilicet Christi. Odor ille est^{xxxvii} redundantia et deriuatio beatitudinis Christi ad sanctos et ideo dicitur *odor agri pleni*, quia beatitudo est in homine Christo secundum plenitudinem: que plenitudo redundat in omnes sanctos, quia de plenitudine gratie et glorie ipsius omnes accipimus. Sed maxime uirgo, de hac plenitudine accipit pre omnibus sanctis. Dicit igitur: *ecce*, scilicet in presenti, *odor*, id est beatitudo mea, ad modum odoris, deriuata a filio meo, sicut *ab agro pleno*. Vnde quod dicit *ecce* insinuat presentiam beatitudinis, ad quam prius suspirabat desiderio, absens. Hec plenitudo est in homine Christo ex diuina benedictione, id est bona datione qua donatum^{xxxviii} est^{xxxix} humanitati Christi, ut uniretur danti in persona Filii in unitate persone: ex qua unione repleta et ditata est sapientia et gratia et beatitudine, unde ab instanti unionis fuit perfecte beata, et cetera.

.III.

Supplicatio pro canonizatione alicuius ad summum pontificem

[f. 24rb, col. 94] «Omne datum optimum et omne donum perfectum, deorsum est descendens a Patre luminum», <Epistola> Iacobi 1¹. Ex hiis uerbis potest accipi et persone commendatio et supplicatio pro ipsa, circum que tria sunt consideratione digna.

Primum est quid per “datum optimum” et “donum perfectum” intelligatur, licet autem uarie ista exponi possint. Tamen ad presens potest sic dici quod duplex est gratia, scilicet gratis data et gratum faciens. De prima *I <epistola ad> Corinthios* 12²: «Diuisiones gratiarum sunt». Et post: «alii quidem datur per Spiritum sermo sapientie», et cetera. De secunda *I <epistola ad> Corinthios* 15³: «Gratia Dei sum id quod sum»; et <Epistola ad> Titum 3⁴: «Vt iustificati gratia ipsius». Per “datum” igitur “optimum” potest intelligi gratia gratis data, que dicitur “optimum”, quia ad utilitatem aliorum datur. Vnde Apostolus, *I <epistola ad> Corinthios* 12⁵: «Vnicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem», scilicet ecclesie, ut dicit *Glosa*⁶. Et *I <epistola> Petri* 4⁷: «Vnius cuiusque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes». “Optimum” enim dicitur quod est ualde bonum: bonum autem est sui communicatum et diffusum⁸. Hoc datum optimum talis <est>, quia multas gratias gratis datas. Vna autem huiusmodi gratiarum est^{xl} operatio miraculorum, que refulxit in tali. Hec gratia requiritur ad^{xli} canonizationem. Vnde de hoc dato – hec auctoritas habet locum si sit mulier^{xlii} –, potest intelligi illud: «Gratia mulieris sedule delectabit uirum suum et ossa illius impinguabit. Disciplina illius datum Dei est. Mulier sensata et tacita non est immutatio erudite anime. Gratia super gratiam mulier sancta et pudorata. Omnis autem ponderatio non est digna continentis anime. Sicut sol oriens mundo in altissimis Dei, sic mulieris bone species in ornamentum domus sue»⁹. Per “donum” uero “perfectum”

¹ Iac 1,17.

² 1 Cor 12,4.8.

³ 1 Cor 15,10.

⁴ Tit 3,7.

⁵ 1 Cor 12,7.

⁶ Cf. *Glosa ordinaria*, Super Epistolam ad Corinthios 12, 7, in : *Biblia cum glosa ordinaria*, ed. Basileae 1506–1508, VI, f. 52va E: «Diuisa sunt bona et non ad meritum alicuius singulariter dantur, sed ad utilitatem edificande ecclesie».

⁷ 1 Pt 4,10.

⁸ Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA: *De diuinis nominibus* 4, 1 et 20, PG 3, coll. 693D et 717D, éd. B.R. Suchla, in: ID.: *Corpus Dionysiacum*, 2 voll. (= Patristische Texte und Studien 33; 36). Berlin: W. de Gruyter 1990–1991, I, 143, 12–144, 1 et 165, 17–19.

⁹ Eccli 26,16–21.

intelligitur gratia gratum faciens, unde <Epistola ad> *Ephesios* 2¹⁰: «Gratia estis saluati per fidem non ex uobis: Dei enim donum est non ex operibus» et dicitur “donum perfectum”, quia nullum donum est eo melius in hac uita. Hoc autem perfectum dicimus quod non exceditur ab alio in suo genere, secundum Philosophum, V *Methaphysice*¹¹, uel dicitur gratia donum perfectum, quia gratia uel est idem quod caritas uel non est sine ea. Caritas autem est donum excellentium et perfectum, unde «excellentior uia» et «perfectionis uinculum» dicitur ab Apostolo¹², cum gratia autem et caritate alie omnes uirtutes donantur^{xliii}, que omnes dicuntur dona perfecta ut a gratia procedunt. Hoc igitur donum perfectum, quantum fas est homini per apparentiam iudicare, fuit in tali in qua uirtutum omnium opera refulserunt. Hec gratia que sanctam reddit uitam habentis requiritur ad canonicizationem, et cetera.

Secundum est quis “pater luminum” esse dicatur. Dicitur autem primo et principaliter “Pater luminum” ipse Deus qui est Pater omnium per creationem, rationalium^{xliii} et intellectualium per gratie adoptionem. Lumina autem quorum est Pater sunt ipsa data optima et perfecta et quia hec dona participantes fiunt lumina, ut dicit Hugo in *Commento Angelice hierarchie*¹³, supra dicto uerbo Iacobi, et Apostolus¹⁴: «Eratis aliquando tenebre, nunc autem lux in Domino» – ideo dicitur “Pater luminum”, id est eorum qui eius dona et^{xlv} data participant –; [f. 24va, col. 95] et quia lumen non procedit nisi a lumine, ideo ipse Pater luminum lumen primum est et summum. *Psalmus*¹⁵: «Ammictus lumine sicut uestimento». Huius Patris luminum filius uel filia fuit talis que participando lumina diuina lumen fuit. Secundario autem et consequenter, pater luminum in ecclesia militanti est summus pontifex, successor Petri et uicarius Iesu Christi^{xlvi}, qui est «uerum lumen quod illuminat omnem hominem uenientem»¹⁶, et cetera. Lumina uero quorum “pater” dicitur sunt recta iudicia, que ab ipso proferruntur. <Illud> *Osee*¹⁷: «Iudicia mea quasi lux egredientur». Item gratuita beneficia, que ab ipso tribuuntur. *Iob*¹⁸: «Super quem non splendet lumen illius». Item ordinata uel digna^{xlvii} officia, que ab ipso distribuuntur. *Ecclesiasticus*¹⁹: «Ego feci ut in celis», id est in ecclesia militanti, «oriretur lumen indeficiens», scilicet ordinum officiorum dignitatum graduum, que

¹⁰ *Eph* 2,8–9.

¹¹ Cf. ARISTOTELES: *Metaphysica* XII, 16, 1021 b 12–13.

¹² 1 *Cor* 12,31 et *Col* 3,14.

¹³ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE: *Commentaria in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Areopagite* II, 1, expositio, in: PL 175, col. 937A.

¹⁴ *Eph* 5,8.

¹⁵ *Ps* 103,2.

¹⁶ *Io* 1,9.

¹⁷ *Os* 6,5.

¹⁸ *Iob* 25,3.

¹⁹ *Eccli* 24,6.

lumina recte dicuntur. Hunc patrem luminum debent omnes fideles aspicere et ipsum recognoscere^{xlviii}, ut patrem et pastorem tamquam Dominum nostrum Iesum Christum, cuius uicem gerit in terris.

Tertio, uidendum qualiter “descensus” accipiatur: circa quod “descendere” proprie dicit motum localem, sed transumitur ad significandum processionem effectus a causa, ut filii a patre descendere dicuntur. Et magis proprie descensus dicitur processio^{xlix} effectus deficientis a causa, quia descendere est a sursum in deorsum moueri. Vnde Hugo²⁰, in *Commento*, supra hoc uerbo, dicit quod dona dicuntur descendere a Deo, quia nature inferiori communicantur et quia omnia creata deficiunt a plenitudine diuine perfectionis. Ideo recte a Patre luminum dicitur aliquid creatum descendere, cum ab eo procedit. Hoc autem modo sumendo “descensum”, dupliciter aliquid procedit ab aliquo. Vno modo, secundum existentiam, ut quia est ei causa essendi. Alio modo, secundum innotescentiam, ut quia est ei causa innotescendum, sicut secundum Augustinum²¹ dupliciter dicitur aliquid fieri in Scripturis: uno modo, quando accipit esse; alio modo, quando innotescit, quia etiam tunc accipit esse quoddam, non in natura propria, sed in aliorum notitia. Dona ergo et data^{li} que fuerunt in tali descenderunt a Patre luminum, qui est Deus, secundum existentiam.

Petimus autem et supplicamus ut descendant a uobis, qui estis pater luminum secundum declarationem et innotescentiam, ut per uos apud uniuersalem ecclesiam declaretur, approbetur talis et sanctorum cathalogo ascribatur et in ecclesia eius memoria recolatur, et cetera.

²⁰ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE: *Commentaria in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Areopagite* II, 1, expositio, in: PL 175, col. 936B–C.

²¹ Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS: *De Trinitate* IX, 7, 12, PL 42, col. 967, éd. W.J. Mountain, F. Glorie (= Corpus Christianorum. Series Latina 50). Turnhout: Brepols 2001, 303, 1–304, 6.

.IV.

Ad commendationem alicuius congregationis religiose per prelatum

[f. 16va, col. 63] «Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus», *Genesis* 27²². In hiis uerbis commendatur hec congregatio a tribus. Primo, a regulari obseruantia, cum dicitur *filius mei*. “Filius” dicitur qui seruat mandata patris, unde in principio *Regule beati Benedicti* dicitur: «Audi fili precepta magistri»²³. *Prouerbia*²⁴: «Conserua fili precepta patris tui». Et iterum: «Verbum patris custodiens filius extra perditionem erit». Hoc autem est seruare precepta patris, obseruare instituta regularia patrum et disciplinam. <*Epistola ad* *Hebreos*²⁵: «Si extra disciplinam estis, ergo adulteri et non filii estis». Secundo, a suaui fragrantia, cum dicitur *ecce odor, sicut odor agri pleni*. Odor est bona uestra fama et bonum nomen, quod melius est quam unguenta. *Canticum* 1²⁶: «Curremus in odorem unguentorum tuorum». Unguenta sunt ex rebus odoriferis et medicinalibus: sic uestra uita est spirituale unguentum, medicinale nobis, odoriferum aliis. Item *Canticum* 4²⁷: «Vestimenta tua sicut odor thuris». Vestes uirtutes, odor thuris qui adhibetur in sacrificiis et fugat demones. Item *Canticum* 7²⁸: «Mandragore dederunt odorem suum». Mandragore radix habet figuram hominis et eius fructus confert ad fecunditatem. Sic uita uestra: in radice ex ratione sunt que conueniunt homini, ut homo in operibus fecunditatem. Item *Ecclesiasticus* 24²⁹: «quasi mirra^{lii} electa dedi suauitatem odoris». Mirra opera penitentiae. Hoc unguento, exemplo Magdalene, ungueretis pedes Iesu: pedes humanitas passibilis, que ungitur, et cetera. Sed hic dicitur *odor agri pleni*: ager plenis est religio. *Mattheus*³⁰: «Considerate lilia agri quomodo crescunt». *Prouerbia*³¹: «Diligenter exerce agrum tuum». Hoc dicitur prelato. Tertio, a spirituali gratia, cum dicitur *cui benedixit Deus*, per gratiam sine qua predicta duo non sunt. Ex gratia enim et non ex uestra uirtute est bona uestra uita, et cetera.

²² Gen 27,27.

²³ BENEDICTUS NURSIAE: *Regula*, prologus, PL 66, col. 215D, éd. J. Neufville (= Sources Chrétiennes 181-183). Paris: Cerf 1972, I, 412, 1.

²⁴ Prov 6,20.

²⁵ Hebr 12,8.

²⁶ Cant 1,3.

²⁷ Cant 4,11.

²⁸ Cant 7,13.

²⁹ Eccli 24,20.

³⁰ Mt 6,28.

³¹ Prov 24,27.

Appendice II

Il versetto tematico del secondo sermone *In commemoratione Domini Ludouici filii Domini regis Sicilie* («Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus», Gen 27,27) è il medesimo usato, nel corso della quaresima dello stesso anno, per un breve sermone (un sermone-modello) *Ad commendationem alicuius congregationis religiose per prelatum*. Anche in quest'ultimo caso la struttura è triadica:

<i>Thema</i>	«Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus», <i>Genesis</i> 27. In hiis uerbis commendatur hec congregatio a tribus.
<i>Divisio prima</i>	Primo, a regulari obseruantia, cum dicitur <i>fili mei</i> . [...]
<i>Divisio secunda</i>	Secundo, a suauis fragrantia, cum dicitur <i>ecce odor, sicut odor agri pleni</i> . [...]
<i>Divisio tertia</i>	Tertio, a spirituali gratia, cum dicitur <i>cui benedixit Deus</i> [...].

Di questo breve sermone, Giacomo riprende, nel secondo sermone su Ludovico, tutti e tre i temi relativi alle tre *divisiones*, riferendo i primi due allo stato regolare di vita e riconducendo il terzo allo stato pastorale.

Il tema dell'*obseruantia* è presente nella *subdistinctio tertia* della *divisio secunda* (sullo stato regolare di vita):

<i>Ad commendationem alicuius congregationis religiose,</i> f. 16va, col. 63	<i>In commemoratione Domini Ludouici,</i> f. 29ra, col. 113
Primo, a regulari obseruantia, cum dicitur <i>fili mei</i> .	Circa tertium [scil. <i>odorem agri pleni</i>], sciendum quod plenum idem est quod perfectum et ulterius sciendum quod status religionis dicitur plenus primo propter obseruationem, quia religiosi non solum seruant precepta, sed etiam consilia.

Il tema della *fragrantia* viene richiamato, in qualche modo, nella *subdistinctio prima* della *divisio secunda*:

<i>Ad commendationem alicuius congregationis religiose,</i> f. 16va, col. 63	<i>In commemoratione Domini Ludouici,</i> ff. 28vb-29ra, coll. 112-113
Secundo, a suauis fragrantia, cum dicitur <i>ecce odor, sicut odor agri pleni</i> .	Circa primum [scil. <i>odorem</i>], sciendum quod odor insinuat diffusionem boni alicuius in alios, quia est

quedam diffusio a corpore odorabili. Dicitur igitur odor religionis status propter edificationem qua alios edificant uerbo uel exemplo.

Il tema della *gratia* viene ripreso nella *divisio tertia* (sullo stato pastorale):

*Ad commendationem alicuius
congregationis religiose,
f. 16va, col. 63*

Tertio, a spirituali gratia, cum dicitur cui benedixit Deus [...].

*In commemoratione Domini
Ludouici,
f. 29rb, col. 114*

Potest igitur dici de Domino Ludouico, cui, scilicet tam sancto et perfecto et ydoneo ad officium pastorale, Dominus, scilicet Deus, benedixit, dando Spiritum, scilicet gratiam, dando populum magnum, dando uite modum.

Riassunto

Il presente lavoro intende offrire l'edizione e l'analisi di tre sermoni commemorativi di Giacomo da Viterbo – due su Ludovico di Tolosa e una Supplicatio pro canonizatione alicuius ad summum pontificem –, al fine di mostrare il contributo offerto dal maestro agostiniano – al tempo dell'episcopato napoletano (1303-1307/8) – alla formazione della tradizione agiografica sul Santo angioino, già prima della sua canonizzazione. Questi sermoni sono particolarmente interessanti a motivo dei loro risvolti politici ed ecclesio-logici. Il saggio è accompagnato dall'edizione del sermone-modello Ad commendationem alicuius congregationis religiose per prelatum, il cui versetto tematico è il medesimo del secondo sermone su “Dominus Ludouicus”.

Abstract

The aim of this paper is to provide an edition and analysis of three commemorative sermons by James of Viterbo—two sermons on Louis of Toulouse and one Supplicatio pro canonizatione alicuius ad summum pontificem—, in order to show the contribution offered by the Augustinian master—at the time of his episcopacy in Naples (1303-1307/8)—to the formation of the hagiographical tradition on the Angevin Saint, before his canonization. These sermons are particularly interesting by reason of their political and ecclesiological implications. The essay is complemented by the edition of the model-sermon Ad commendationem alicuius congregationis religiose per prelatum, whose thematic verse is the same as the second sermon on “Dominus Ludouicus”.

.I.

- i Deus *suprascr. V*
- ii <Epistola ad> Thimotheum: «diuitibus seculi precipe non superbe sapere» *add in marg. V*
- iii labuntur qui cibo habundant] cibo labuntur qui habundant *V*
- iv maxime ad pauperes *add. in marg. V*
- v habuit] uirtu(tem) *scrip. et del. V*
- vi fecit] beatus *scrip. et del. V*
- vii quia] 1 *scrip. et del. V*
- viii Dicitur] Deus *scrip. et del. V*
- ix times] timens *V*
- x Ysaias] 1 *scrip. et del. V*
- xi fuit *add. in marg. V*
- xii Iob] 29 *scrip. et del. V*

.II.

- xiii de] ad *scrip. et corr. V*
- xiv celestis] beatum *scrip. et del. V*
- xv notantur] per ordi(nem) *scrip. et del. V*
- xvi respectu patris *add. in marg. V*
- xvii ut *suprascr. V*
- xviii impendat] impendit *scrip. et corr. in marg. V*
- xix ut *suprascr. V*
- xx suscipiat] suscipit *scrip. et corr. in marg. V*
- xxi Filius] sa(piens) *scrip. et del. V*
- xxii ut *suprascr. V*
- xxiii sustineat] sustinet *scrip. et corr. in marg. V*
- xxiv fatigeris] c(um) *scrip. et del. V*
- xxv cum *suprascr. V*
- xxvi eo] corripere] *scrip. et del. V*
- xxvii impletionem] repletionem *scrip. et corr. V*
- xxviii boni alicuius *infrascr. V*
- xxix edificat] edificant *V*
- xxx cum «plenitudo... »... et cetera *add. in marg. V*
- xxxi religiosi] co(r) *scrip. et del. V*
- xxxii Dominus igitur Ludouicus... et cetera *add. in marg. V*
- xxxiii de] b(eato) *scrip. et del. V*
- xxxiv gratiam] p(opulum) *scrip. et del. V*
- xxxv ipsius] ipsi *V*
- xxxvi Ecce] g *scrip. et del. V*
- xxxvii est *suprascr. V*
- xxxviii donatum] homini Christo *scrip. et del. V*
- xxxix est *suprascr. V*

.III.

- xl est] gratia *scrip. et del. V*
- xli ad] o *scrip. et del. V*
- xlii hec auctoritas habet locum si sit mulier *add. in marg. V*

xliii donantur] que *scrip. et del. V*; que omnes dicuntur dona perfecta ut a gratia procedunt
add. in marg. V

xliv rationalium] autem *scrip. et del. V*

xlv et] i *scrip. et del. V*

xlvi Christi] de quo *scrip. et del. V*

xlvii uel digna *add. in marg. V*

xlviii recognoscere] recongnoscere *V*

xlix processio] processionem *scrip. et corr. V*

l dupliciter] acci(pitur) *scrip. et del. V*

li data] descend(erunt) *scrip. et del. V*

lii mirra] eli *scrip. et del. V*

