

Archivum Fratrum Prædicatorum

III s., 2 / 2026

ARCHIVUM FRATRUM PRÆDicatorum

© 2026 Curia Generalizia dell'Ordine dei Predicatori - Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum

© 2026 Viella

III s., 2/2026

(I s., I/1931 - LXXXIII/2013; II s., I/2016 - VII/2022)

ISSN 0391-7320

ISBN 979-12-5701-191-8 (carta)

ISBN 979-12-5701-192-5 (e-book)

Registrazione presso il Tribunale di Roma n° 168/2024 del 18/12/2024

Direttore responsabile / direttore editoriale

Viliam Štefan Dóci OP

Segretario di redazione

Fabio SIMONELLI

Comitato di redazione

Alessandra BARTOLOMEI ROMAGNOLI (Roma), Silvia BELTRAMO (Torino), Gianni FESTA OP (Bologna), Gabriel Peter HUNČAGA OP (Bratislava), Augustin LAFFAY OP (Roma), Massimo MANCINI OP (Roma), Juan Luis MEDIAVILLA GARCÍA OP (Roma)

Comitato scientifico

Nicole BÉRIOU (Lyon), Giorgio CARVALE (Roma), Philippe CHENAUX (Roma), Emma CONDELLO (Roma), Philippe DENIS OP (Durban), Alfonso ESPONERA Cerdán OP (Valencia), Cynthia FOLQUER OP (Buenos Aires), Alicia FRASCHINA (Buenos Aires), Tomasz GALUSZKA OP (Kraków), Eleanor J. GIRAUD (Limerick), Sabine VON HEUSINGER (Köln), Paul-Bernard HODEL OP (Fribourg), Johny Grandjean GØGSIG JAKOBSEN (Copenhagen), Christian T. LEITMEIR (Oxford), M. Michèle MULCHAHEY (Toronto), David T. ORIQUE OP (Providence, RI), Riccardo PARMEGGIANI (Bologna), Thomas PRÜGL (Wien), Marco RAININI OP (Milano), Augustine THOMPSON OP (Toronto), Eugenio Martin TORRES TORRES OP (Ciudad de México), Dries VANYSACKER (Leuven), John VIDMAR OP (Providence, RI)

Segreteria di redazione

Istituto Storico Domenicano, Largo Angelicum, 1 - 00184 Roma (Italia)

bibliotheca@institutumhistoricum.op.org

In rete

<https://institutumhistoricum.op.org/afp>

www.viella.it/riviste

Gli articoli inviati alla redazione (di cui gli autori sono responsabili circa il contenuto) vengono sottoposti alla previa revisione anonima dei pari (*peer review*).

Amministrazione

Viella s.r.l., Via delle Alpi, 32 - 00198 Roma. Tel./fax 06 84 17 758 - 06 85 35 39 60

abbonamenti@viella.it info@viella.it www.viella.it

Abbonamento annuale

Italia € 60 (carta/print) Abroad € 75 (carta/print)

Modalità di pagamento

c/c bancario IBAN IT82B0200805120000400522614

c/c postale IBAN IT14X0760103200000077298008

carta di credito Visa / Master Card

INSTITUTUM HISTORICUM ORDINIS PRÆDICATORUM

ARCHIVUM FRATRUM PRÆDICATORUM

III s., 2 / 2026

Riccardo Zoncheddu
(Univ. degli Studi di Padova, riccardo.zoncheddu@phd.unipd.it)

La mobilità intellettuale dei Frati Predicatori: il caso della Provincia romana (secoli XIII-XIV)*

*The Intellectual Mobility of the Friars Preachers: A Case Study of the Roman Province
(13th-14th Centuries)*

This contribution proposes a study on the mobility of students and teachers within the network of Dominican conventual schools in the Order's Roman Province between the 13th and 14th centuries. The sources mainly studied are the assignations found in the acts of the Roman provincial chapters from 1243 to 1344, with annexed general and provincial dispositions about mobility and school curricula, in order to identify the careers and paths taken by the brothers who attended the schools.

Keywords: Late Middle Ages; Mobility studies; Friars Preachers.

1. Introduzione

La recente riflessione delle scienze sociali ha approfondito lo studio dei fenomeni di mobilità all'interno delle società umane, andando a delinearne due principali tipologie: la mobilità geografica e quella sociale. La prima indica gli spostamenti in senso stretto degli individui di una società, i quali possono avvenire spontaneamente, per costrizione o per fattori esterni come quelli economici, sociali e ambientali.¹ Diverso è invece il concetto di mobilità sociale, che indica il vasto processo di mutamenti avvenuti all'interno della struttura di un sistema sociale, ovvero tutti quei passaggi di singoli individui o di interi gruppi da uno strato sociale a un altro. Questi casi di studio sono stati applicati anche dalla storiografia contemporanea, specialmente in relazione ai cambiamenti sociali delle civiltà europee medievali.² A ciò va aggiunto l'interesse della comunità scienti-

* Vorrei ringraziare Lorenzo Tanzini per i lunghi e sempre stimolanti confronti sulle tematiche qua affrontate. Infine, ci tengo a ringraziare i revisori anonimi per le preziose osservazioni, Riccardo Parmeggiani e Fabio Simonelli per la lettura e i suggerimenti dati e Viliam Štefan Dóci OP per l'accurata revisione del testo.

1. Erin H. FOUBERG - Alexander B. MURPHY, *Geografia umana. Cultura, società, spazio*, Bologna 2022, pp. 64-75.

2. Fra gli ultimi lavori, si vedano i saggi contenuti nei volumi: *La mobilità sociale nel medioevo italiano*, voll. 1-4, Roma 2016-2019.

fica verso l'analisi interdisciplinare degli spostamenti delle élite intellettuali, il quale sta portando alla ricostruzione delle reti relazionali che questi gruppi hanno intessuto con gli spazi della cultura e del potere – civile ed ecclesiastico – nel corso dei secoli.³

Negli ultimi decenni le ricerche medievistiche sui fenomeni sociali hanno riscosso notevole successo, tanto da aver prodotto una quantità importante di bibliografia a riguardo. La mobilità di persone, libri, idee è ormai una tematica imprescindibile per gli studiosi della cultura in epoca medievale e non solo. In primo luogo, perché attraverso lo studio degli spostamenti degli intellettuali è possibile ricostruire le reti di contatto tra le élite che nel corso dei secoli hanno influenzato la storia del pensiero; inoltre, la mobilità intellettuale è il frutto di contesti economici, politici e culturali, dunque la sua analisi permetterebbe di evidenziare maggiormente le caratteristiche della società nella quale questi spostamenti sono avvenuti. A tal proposito, l'attenzione della comunità di studiosi si è rivolta maggiormente al mondo culturale delle università. Infatti, numerosi sono gli studi relativi alla mobilità studentesca, le *peregrinationes academicae*, gli spostamenti di studenti e docenti da alcune sedi universitarie ad altre.⁴

Le logiche dietro ai fenomeni sociali di mobilità in ambito accademico, specialmente in epoca basso medievale, erano influenzate dalle molteplici forze in gioco – papali, imperiali, regie o comunali – in grado di determinare migrazioni di popolazioni studentesche da un centro a un altro, creando così profondi cambiamenti negli assetti socio-economici e politici delle comunità. Oltre a questi condizionamenti esterni, è da tenere presente l'iniziativa spontanea di studenti e docenti, i quali tra il XIII e XIV secolo si spostavano per motivazioni personali verso alcuni centri di studio, caratterizzando notevolmente i flussi della mobilità intellettuale.

Proprio accanto alle sedi universitarie, i nuovi ordini mendicanti nel corso del Duecento si insediarono e istituirono i loro conventi e le scuole. La fonda-

3. Il più grosso contributo in questo campo è stato dato da: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 119 (2007), n. 1: *Résidences d'ambassadeurs et immunités diplomatiques (XVI^e-XX^e siècle). La mobilité intellectuelle en Méditerranée, de l'antiquité à l'époque moderne*.

4. Berardo Pio, *La peregrinatio academica nell'età dello scisma: studenti di diritto canonico a Bologna fra XIV e XV secolo*, in *Identità cittadine e aggregazioni sociali in Italia, secoli XI-XV. Convegno di studio. Trieste, 28-30 giugno 2010*, a cura di Miriam DAVIDE (Atti. Centro europeo di ricerche medievali, 3), Trieste 2012, pp. 103-134; Giovanna PETTI BALBI, "Qui causa studiorum peregrinantur": studenti e maestri, in *Viaggiare nel Medio Evo*, a cura di Sergio GENSINI (Centro studi sulla civiltà del tardo medioevo, San Miniato. Studi e ricerche, 8. Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Saggi, 63), Roma-Ospedaletto (PI) 2000, pp. 299-316; Jacques VERGER, *La mobilité étudiante au Moyen Âge*, in ID. (éd.), *Éducatons médiévales. L'enfance, l'école, l'Église en Occident. V^e-XV^e siècles*: numero speciale di *Histoire de l'éducation*, 50 (1991), pp. 65-90. In merito alle popolazioni universitarie, la storiografia ha promosso consistenti studi sulla prosopografia di studenti e docenti, tanto da creare una rete cospicua di banche dati delle università. Per uno sguardo generale, si veda il sito del progetto *Héloïse* e tutte le banche dati universitarie in esso citate: <https://heloise.hypotheses.org/base-de-donnees> (consultato il 25/02/24).

zione delle case conventuali in contesti urbani particolarmente vivaci dal punto di vista sociale ed economico garantiva ai mendicanti una presa maggiore sul laicato, offrendo un'efficacia ulteriore alle attività pastorali e un aumento del bacino di fedeli raggiunti. Inoltre, l'attrazione verso il mondo universitario e le sue nuove metodologie di apprendimento stimolarono tra i mendicanti, in particolare tra i Domenicani, un interesse spiccato per lo studio, dovuto probabilmente alla convinzione che una buona formazione teologica potesse aiutare a compiere il proprio apostolato basato sulla predicazione.⁵ Così fin da subito i Frati Predicatori imposero ai propri membri gli obblighi scolastici e i centri universitari più importanti dell'epoca, come Parigi e Bologna, furono le mete privilegiate per la fondazione delle prime case dell'Ordine;⁶ non a caso fino al 1245 le sedi dei capitoli generali si alternarono proprio tra queste due città.

La nascita di queste nuove reti scolastiche determinò dunque un sistema di insegnamento superiore per certi versi parallelo a quello universitario, poiché interno alla gerarchia degli ordini mendicanti. Tuttavia, i contatti tra questi centri culturali furono molteplici fin dalle origini, sia perché i metodi didattici e i programmi scolastici delle scuole mendicanti vennero strutturati sulla base di quelli universitari, sia perché gli stessi frati molto spesso finirono per tenere insegnamenti nelle università.⁷

Gli studi sulle strutture culturali degli ordini mendicanti in epoca medievale si svilupparono grazie al forte impulso che diede nel 1976 il convegno organizzato dal Centro di studi sulla spiritualità medievale, seguito nel 2001 da un altro organizzato dalla Società internazionale di studi francescani, intitolato "Studio e Studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo".⁸ Questi lavori

5. Jacques VERGER, *Studia mendicanti e università*, in *Il pragmatismo degli intellettuali. Origini e primi sviluppi dell'istituzione universitaria*, a cura di Roberto GRECI (I florilegi, 5), Torino 1996, p. 150; Roberto LAMBERTINI, *Il sistema formativo degli studia degli Ordini Mendicanti: osservazioni a partire dai risultati di recenti indagini*, in *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen, I, Netzwerke: Klöster und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, Cristina ANDENNA - Klaus HERBERS - Gert MELVILLE (Hg.) (Schriften der Villa Vigoni, 1.1), Stuttgart 2012, pp. 135-146; Roberto LAMBERTINI, *Studia dei Frati Predicatori ed Università: prospettive di studio sul caso bolognese*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati Predicatori. Atti del XLI Convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 2004*, Spoleto 2005, pp. 467-489; Luigi PELLEGRINI, *L'incontro tra due "invenzioni medievali": Università e Ordini Mendicanti* (Domini. Scienze storiche, 13), Napoli 2003.

6. Marie-Humbert VICAIRE, *L'école du chapitre de la cathédrale et le projet d'extension de la théologie parisienne à Toulouse*, in *Les Universités du Languedoc au XIII^e siècle* (Cahiers de Fanjeaux, 5), Toulouse 1970, pp. 35-55.

7. Sulla nascita delle università e il contesto culturale, si vedano: Jacques VERGER, *Les universités au Moyen Âge*, Paris 2013; ID., *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes 1999. Per un primo approccio alla storiografia sugli *Studia* mendicanti e il loro rapporto con le Università, cfr. Luciano CINELLI, *Le scuole degli Ordini mendicanti*, in *Quaderni medievali*, 53 (2002), pp. 227-240; Giulia BARONE, *Università e scuole degli ordini mendicanti: Parigi alla metà del XIII secolo*, in *Il concetto di "sapientia" in san Bonaventura e san Tommaso*, a cura di Alessandro MUSCO (Biblioteca dell'Enchiridion, 1), Palermo 1983, pp. 1-11.

8. *Le Scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV). Atti del XVII Convegno storico*

contribuiscono ad approfondire il filone storiografico in merito alla storia culturale religiosa, mettendo in evidenza gli aspetti normativi, istituzionali e più prettamente intellettuali delle scuole dei mendicanti.⁹ A differenza di quanto si accennava prima in merito alle università, la storiografia non ha però ancora investigato sui fenomeni sociali interni alle reti scolastiche fondate da questi nuovi ordini. In particolare, nessuno studio in merito alla mobilità di insegnanti o studenti mendicanti è stato affrontato prima d'ora, nonostante le segnalazioni della comunità scientifica.¹⁰ La necessità di analizzare questo tipo di fenomeno sociale è dovuta al fatto che all'interno delle reti scolastiche degli ordini religiosi, la mobilità non seguiva più le logiche tipiche degli spostamenti studenteschi o di docenti delle sedi universitarie. Infatti, essendo gli *studia* interni alle strutture gerarchiche degli ordini, questi erano frequentati principalmente dai religiosi, i quali dovevano obbedienza al papa, al vescovo e ai propri superiori. Dunque, prendendo esempio dal caso dei Frati Predicatori, i capitoli provinciali assegnavano annualmente i frati studenti e lettori alle scuole interne alla loro provincia. La mobilità che si andava a creare era in questo modo controllata e decisa dai vertici gerarchici dei Domenicani, non lasciando alcuna libertà di scelta ai propri membri, i quali venivano spostati a seconda delle necessità dell'Ordine. Per poter realizzare uno studio critico sulla mobilità dei frati all'interno di una provincia domenicana occorre quindi avere una discreta disponibilità di fonti capitolari provinciali, nelle quali venivano registrate le assegnazioni annuali.

Gli atti dei capitoli provinciali a noi noti e risalenti ai secoli XIII e XIV sono quelli relativi alle province di Provenza, Spagna, Lombardia, Teutonia e Roma.¹¹

internazionale. Todi 11-14 ottobre 1976 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 17), Todi 1978; *Studio e Studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX convegno storico internazionale. Assisi 11-13 ottobre 2001* (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 12), Spoleto 2002.

9. Cfr. Luciano CINELLI, *L'Ordine dei Predicatori e lo studio: legislazione, centri, biblioteche (secoli XIII-XV)*, in *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di Gianni FESTA - Marco RAININI, Bari-Roma 2016 (Quadrante Laterza, 210), pp. 278-303. Si veda in particolare la bibliografia citata relativa alle scuole dell'Ordine: cfr. *ibid.*, pp. 299-301.

10. Carla FROVA, *Circolazione di docenti nelle sedi universitarie italiane (secoli XIV-XV)*, in *Circolazione di uomini e scambi culturali tra città (Secoli XII-XIV). Atti del XXIII Convegno internazionale di studi. Pistoia, 13-16 maggio 2011* (Centro italiano di studi di storia e d'arte, Pistoia. Atti, 23), Pistoia-Roma 2013, pp. 39-55.

11. Gli atti dei capitoli provinciali di Provenza coprono un arco cronologico che va dal 1239 al 1302; quelli della provincia di Spagna gli anni 1241-1244, 1249, 1250, 1256, 1257, 1275, 1281, 1299; quelli della provincia lombarda dal 1254 al 1293 e dal 1309 al 1312 contando anche gli atti della *Lombardia Inferioris*, una delle due province nate dalla separazione di quella lombarda nel 1303; infine, gli atti dei capitoli provinciali romani coprono un arco cronologico che va all'incirca dal 1243 al 1344. Per le edizioni di queste fonti, si vedano: Célestin DOUAIS, *Acta Capitulum provinciarum ordinis fratrum praedicatorum. Première province de Provence, province Romaine, province Espagne (1239-1302)*, Toulouse 1894; Thomas KAEPPEL, *Acta Capitulum Provinciae Lombardiae (1254-1293) et Lombardiae Inferioris (1309-1312)*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* (d'ora in poi AFP), 11 (1941), pp. 138-172; *Acta Capitulum provinciarum*

Tra questi, i capitoli romani offrono un importante caso di studio, soprattutto grazie all'arco cronologico di quasi un secolo che ricoprono, ma anche alla completezza delle fonti di alcune annate. Infatti, il problema principale degli atti capitolari provinciali, ove presenti, sta proprio nell'integrità delle informazioni riportate poiché molto spesso si presentano con la parte normativa più o meno completa, mentre la parte dispositiva, in cui si dava notizia delle assegnazioni di frati, studenti e lettori ai vari conventi o *studia* della provincia, veniva trascurata se non particolarmente interessante per una specifica comunità conventuale. Questo era frequente perché i frati che copiavano gli atti ufficiali dei capitoli provinciali destinavano quegli scritti ai propri confratelli conventuali, riportando solamente le assegnazioni che vedevano coinvolti loro o il convento di appartenenza. Inoltre, anche in un'ottica di governo dell'Ordine, dobbiamo immaginare come le parti normative fossero quelle più rilevanti a lungo termine, e dunque da conservare e tramandare. Proprio per la negligenza dei frati nella copiatura di questi scritti, più volte nel corso del XIII e XIV secolo i padri capitolari romani ordinarono una corretta e integrale copiatura degli atti dei capitoli generali e provinciali, poiché durante l'anno andavano letti ripetutamente in ciascuna comunità conventuale;¹² anche per questo motivo, è facile pensare alle normative capitolari come a quelle meglio conservate nel corso dei secoli, poiché strumento duraturo di governo a differenza delle assegnazioni particolari che venivano rinnovate annualmente.

Per questi motivi, oltre che per le fisiologiche perdite documentarie nel corso dei secoli e le sfortunate dispersioni della documentazione conventuale a causa delle soppressioni sette-ottocentesche, non stupisce lo stato lacunoso delle fonti dei capitoli provinciali a noi arrivate, specialmente per il primo secolo di vita

provinciae Romanae (1243-1344), ed. Thomas KAEPEL OP, adiuvante Antonio DONDAINE OP (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 20), Romae 1941 (d'ora in poi *Acta Cap. Prov. Romanae*). Pochi, invece, sono i frammenti a noi rimasti relativi ai capitoli provinciali teutonici, cfr. Thomas KAEPEL, *Kapitelsakten der Dominikanerprovinz Teutonia*, in AFP, 22 (1952), pp. 186-195; ID., *Kapitelsakten der Dominikanerprovinz Teutonia*, in AFP, 23 (1953), pp. 327-334; ID., *Ein Fragment der Akten des in Friesach 1315 gefeierten Kapitels der Provinz Teutonia*, in AFP, 48 (1978), pp. 71-75.

12. Capitolo provinciale del 1246 svolto a Roma: «Admonemus et volumus [...] Item priores et supprioris in quorum domibus non sunt scripta acta capituli generalis et provincialis, ieiunient I die in pane et aqua», *Acta Cap. Prov. Romanae*, p. 6. La stessa ordinazione la si trova reiterata più volte nel corso degli anni, fino ad arrivare all'*admonitio* piuttosto articolata del capitolo provinciale del 1344 svolto ad Orvieto, la quale ci fa comprendere la negligenza dei padri conventuali e dei loro accompagnatori ai capitoli provinciali per la copiatura degli atti: «In primis, cum ex quorundam priorum et sociorum negligentia acta tam capituli generalis quam provincialis ver simpliciter non portantur seu mittuntur ad conventus ad quos priores et socii debent mittere vel portare, ideo districte imponimus et mandamus prioribus et sociis eorumdem quatenus acta tam capituli generalis quam etiam provincialis scribi integre faciant et correpte. [...] Quia vero sepe preteritorum actorum ordinationes reiterantur, ne oporteat ordinationes huiusmodi semper de verbo ad verbum repetere et per consequens acta tacere nimis longa, ideo sub pena absolutionis ab officio prioratus mandamus prioribus universis quatenus acta tam capituli generalis quam etiam provincialis singulis annis diligenter conservent et in quaternis integre scribi faciant et correpte.», *ibid.*, p. 349; si vedano anche altri esempi per gli anni 1251 (*ibid.*, p. 11), 1273 (*ibid.*, p. 42) e 1329 (*ibid.*, p. 249).

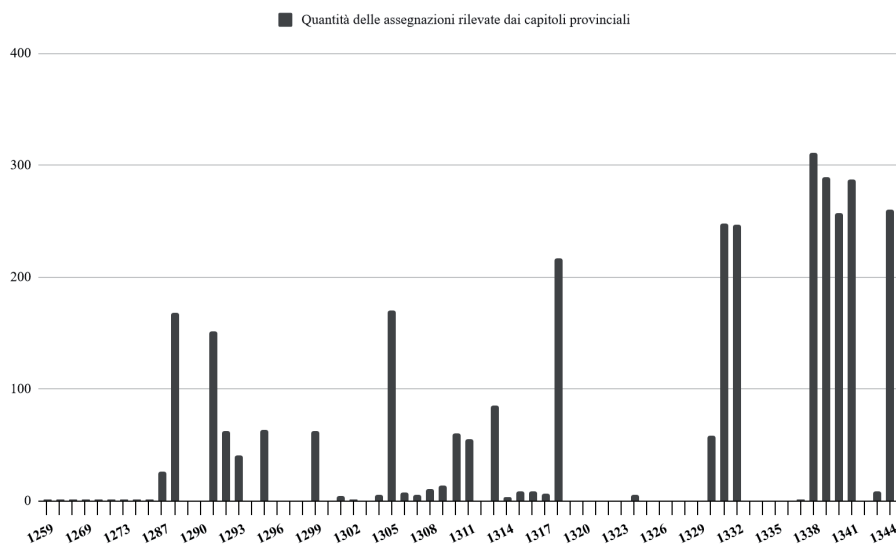


Fig. 1. Grafico sulle quantità di assegnazioni di studenti e lettori rilevate dagli atti dei capitoli provinciali romani.

dell'Ordine dei Frati Predicatori. Tuttavia, la Provincia romana può essere utilizzata come caso di studi sulla mobilità domenicana grazie proprio allo stato più o meno completo delle disposizioni di alcune annate capitolari tra il XIII e XIV secolo. A prova di quanto affermato, ma anche per dare un quadro quantitativo delle assegnazioni rilevate dagli atti capitolari romani e capirne le potenzialità per il nostro studio, mostriamo un grafico esplicativo (Fig. 1).

Come possiamo osservare dal grafico in figura, gli anni con un maggior numero di assegnazioni rilevate sono: 1288, 1291, 1305, 1318, 1331, 1332, 1338, 1339, 1340, 1341, 1344. Le informazioni che abbiamo risalgono dunque alla prima metà del XIV, con un periodo particolarmente fortunato che va dal 1338 al 1341, in cui è possibile vedere come le disposizioni cambiano di anno in anno e notare alcune tendenze del fenomeno della mobilità, grazie anche alla quasi completezza degli atti. Infine, il totale delle assegnazioni rilevate ammonta a più di 3200. Si tratta perciò di dati importanti, i quali, messi in relazione con la ricostruzione di alcune carriere scolastiche di frati, sono in grado di restituirci un quadro più o meno verosimile sulle pratiche di mobilità della Provincia romana, non solo geografica, ma anche intellettuale, poiché ci suggeriscono i percorsi di frati studenti e lettori che nel corso delle loro carriere si ritrovarono a uscire dalla rete scolastica per ricoprire incarichi amministrativi, sia all'interno dell'Ordine che tra i ranghi della gerarchia ecclesiastica. Infine, l'analisi della struttura delle scuole e la loro distribuzione sul territorio, assieme allo studio della normativa provinciale e generale in merito agli spostamenti dei frati, possono darci una

panoramica articolata e ampia sul fenomeno della mobilità domenicana, in particolare quella di studenti e lettori nella Provincia romana.¹³

2. *La geografia degli Studia nella Provincia romana*

La mobilità studentesca all'interno dei confini provinciali nacque propriamente con l'istituzione dei primi *studia* di arti, filosofia e teologia, i quali, non essendo stabiliti in tutti i conventi, prevedevano l'invio di frati bisognosi di formazione (in logica o filosofia) o dei più portati per l'approfondimento delle dottrine teologiche.¹⁴ Nella Provincia romana, questi centri di studio si formarono a partire dalla seconda metà del Duecento, ma per le prime informazioni di carattere seriale sulle assegnazioni di studenti e lettori ricavate dagli atti capitolari bisognerà aspettare fino al 1288. Alla luce di queste considerazioni, è evidente che la nostra attenzione sul fenomeno della mobilità intellettuale all'interno dei confini provinciali debba rivolgersi al torno di tempo che va dalla fine del Duecento alla prima metà del Trecento. Nel settembre 1294, papa Celestino V separò una parte del territorio dalla Provincia romana, dando vita alla *Provincia Regni*, i cui confini corrispondevano a quelli dell'allora Regno di Sicilia.¹⁵ Così il territorio romano rimanente dalla suddivisione di fine XIII sec. comprendeva grosso modo

13. Per completezza, segnaliamo il volume relativamente recente di Emanuele Fontana, che ha toccato temi simili a questi e riguardante i Francescani della provincia minoritica di Sant'Antonio tra Due e Trecento. Nel suo lavoro, frutto della rielaborazione della tesi dottorale, l'autore analizza l'organizzazione degli studi prima nelle normative generali (regola e costituzioni generali) e successivamente osserva le ordinazioni effettuate all'interno della provincia di Sant'Antonio. Inoltre, nella seconda parte del volume sono presenti numerose schede prosopografiche di maestri, baccellieri e lettori di detta provincia che permettono di osservare le carriere e le mobilità di ciascun frate legato agli studi. Cfr. Emanuele FONTANA, *Frati, libri e insegnamento nella Provincia Minoritica di S. Antonio (secoli XIII-XIV)* (Centro studi antoniani, 50), Padova 2012. Sarebbe interessante uno studio comparatistico tra i casi di mobilità intellettuale francescana e domenicana. Per questioni di organicità abbiamo scelto di non integrarlo nel presente contributo, poiché meritevole di uno spazio apposito; tuttavia, ci promettiamo di tenerlo presente per un futuro lavoro.

14. Per un approfondimento sulla nascita, sviluppo e struttura degli *studia* conventuali, provinciali e generali rimandiamo all'esaustivo e prezioso: Michèle MULCHAHEY, "First the bow is bent in study". *Dominican education before 1350* (Studies and texts, 132), Toronto 1998. Per uno studio più recente, si veda: Cornelia LINDE, *Le scuole domenicane*, in *Memorie Dominicane*, 51-52 (2020-2021), pp. 87-106.

15. Angelus WALZ, *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, Romae 1948 (editio altera recognita et aucta), pp. 200-201. Successivamente il 1° marzo e il 5 agosto del 1295 Bonifacio VIII confermò la divisione, la quale divenne effettiva con il capitolo generale del 1296, cfr. *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum. Vol. 2: ab anno 1281 ad 1430*, edd. Thomas RIPOLL - Antonio BREMOND (d'ora in poi BOP II), Romae 1730, p. 44. Sulla formazione delle prime province dell'Ordine e la loro evoluzione nel primo secolo di vita, si vedano: Simon TUGWELL, *The evolution of Dominican structures of government I: The first and last abbot*, in AFP, 69 (1999), pp. 5-60; Id., *The evolution of Dominican structures of government II: The first Dominican Provinces*, in AFP, 70 (2000), pp. 5-109; Id., *The evolution of Dominican structures of government III: The early development of the second distinction of the constitutions*, in AFP, 71 (2001), pp. 5-182.



Fig. 2. *Carta dei conventi della Provincia romana alla metà del XIV secolo*

le odierne regioni di Toscana, Umbria e Lazio. I conventi che questa provincia comprendeva al momento della separazione erano i due romani di Santa Sabina e Santa Maria sopra Minerva, Firenze, Siena, Pisa, Orvieto, Perugia, Todi, Lucca, Arezzo, Viterbo, Spoleto, Narni, Città di Castello, Prato, Foligno, Gubbio, Anagni, Pistoia, Tivoli e Rieti. Nel 1298 si aggiunse il convento di Cortona,¹⁶ nel 1310 i conventi di Sarzana, Cagliari e Bevagna,¹⁷ nel 1318 Terracina,¹⁸ tra il 1329 e il 1331 San Miniato e San Gimignano¹⁹ e nel 1343 Priverno.²⁰ (Fig. 2)

Dalla distribuzione degli insediamenti domenicani è possibile notare come i Frati Predicatori, all'ora di fondare nuove case conventuali, privilegiassero le grandi città in cui vi fossero anche sedi episcopali.²¹ Questa tendenza risalta ancor

16. *Acta Cap. Prov. Romanae*, p. 129.

17. *Ibid.*, p. 177.

18. *Ibid.*, p. 212.

19. La licenza papale per la fondazione dei conventi domenicani di San Miniato e San Gimignano è datata Avignone, 1329 febbraio 22. Negli atti capitolari troviamo il testo della fondazione formale, ma li troviamo attivi rispettivamente nel 1330 e 1331, cfr. *ibid.*, pp. 253, 264.

20. *Ibid.*, p. 347.

21. Luigi PELLEGRINI, *Vescovi e Ordini mendicanti*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*. Brescia, 21-25 settembre 1987. Vol. I, Roma 1990, pp. 185-186.

più se confrontata con l'organizzazione territoriale adottata dall'Ordine dei frati Minori: il territorio della Provincia romana per i francescani venne infatti suddiviso in province (Tuscia, San Francesco, Romana) articolate in ventitré Custodie, ognuna posta a capo di un numero di conventi che poteva variare dai tre ai nove.²² L'organizzazione capillare dei Minori non venne mai presa in considerazione dai Predicatori, i quali non si preoccuparono di occupare omogeneamente il territorio, ma crearono anzi delle aree ad alta concentrazione di conventi, in particolare la Toscana nord-occidentale e l'Umbria centrale. La disposizione dei conventi della Provincia romana seguiva infatti le principali vie di comunicazione del tempo: la via Francigena, la Cassia/Teutonica e la Flaminia. Ricostruire il tracciato preciso di questi percorsi risulta molto difficile, in particolare perché quasi mai venivano utilizzate strade uniche, ma piuttosto vari sentieri che arrivavano agli stessi luoghi principali. È bene dunque immaginarsi degli insiemi di vie prevalentemente di terra battuta, i cui percorsi effettivi potevano variare a causa di molteplici fattori, da quelli naturali in caso di frane o straripamenti dei corsi d'acqua, ai cambiamenti di confini di potere territoriale (che modificavano di conseguenza i siti delle gabelle), alla presenza di briganti lungo i tracciati.²³ Tuttavia, seguendo i tracciati approssimati delle principali vie commerciali e di pellegrinaggio del Duecento e Trecento, possiamo osservare i percorsi che molto probabilmente i frati intraprendevano per raggiungere i diversi conventi della Provincia Romana. Per esempio, la via Francigena metteva in comunicazione i conventi dell'area romana, in particolare Santa Sabina e Santa Maria sopra Minerva, con le case domenicane del nord della Toscana; in questo modo collegava anche i centri di Viterbo, Siena, San Gimignano, San Miniato, Lucca e Sarzana, terminale settentrionale della provincia. Un tratto di questa via era percorso anche da altre due strade principali, la Cassia e la Teutonica. La prima all'altezza di Viterbo virava a est costeggiando il lago di Bolsena e risaliva verso i centri di Orvieto, Cortona e Arezzo, arrivando infine a collegare i centri di Firenze, Prato, Pistoia e Lucca, per ricongiungersi poi con la Francigena. La Teutonica invece aveva un tracciato pressoché simile alla Cassia, la differenza era che all'altezza di Arezzo virava a nord anziché ad est, per risalire la pianura Padana attraverso il percorso della via

22. Letizia PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori. I domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (secc. XIII-XV)* (Dissertationes Historicae, 26), Roma 1999, p. 51.

23. Per approfondimenti sulle strade, la viabilità nell'Italia medievale e i metodi di ricerca su questo campo di studi, si vedano: Stella PATITUCCI UGGERI - Giovanni UGGERI, *La viabilità nell'Italia medievale. Questioni di metodo*, in *La Salaria in età tardoantica e altomedievale. Atti del convegno di studi. Rieti, Cascia, Norcia, Ascoli Piceno, 28-30 settembre 2001*, a cura di Enzo CATANI - Gianfranco PACI, Roma 2007, pp. 323-358; *La viabilità medievale in Italia: contributo alla carta archeologica medievale*, a cura di Stella PATITUCCI UGGERI (Quaderni di Archeologia Medievale, 4), Firenze 2002; Thomas SZABÓ, *Comuni e politica stradale in Toscana e in Italia nel Medioevo* (Biblioteca di storia urbana medievale, 6), Bologna 1992; Tiziano MANNONI, *Tecniche costruttive delle strade medievali*, in *La viabilità tra Bologna e Firenze nel tempo*, Bologna 1992, pp. 9-12; Italo MORETTI, *Itinerari*, in *Arti e storia nel Medioevo. Tempi, spazi, istituzioni. Vol. 1*, a cura di Enrico CASTELNUOVO - Giuseppe SERGI, Torino 2002, pp. 349-369.

Emilia e successivamente valicare le Alpi tramite la Val d'Adige o la Val Pusteria. Infine, la Flaminia con le sue diramazioni metteva in comunicazione i conventi romani con i centri dell'area umbra come Narni, Spoleto, Foligno e Bevagna.

Prima di passare all'analisi della dislocazione nel territorio dei vari *studia provincialia* romani, è necessario ancora dare qualche informazione di contesto sui conventi della provincia per poter inquadrarne meglio il peso e l'importanza. In particolar modo, attraverso le poche fonti a nostra disposizione, cercheremo di dare un accenno sulle diverse capacità economiche di ogni casa e sui loro contributi verso le casse provinciali. E proprio la notizia sulle quote annuali versate da ciascun convento della Provincia romana ci è data dal ben noto *Liber privilegiorum provincie Romane*, risalente alla prima metà del XIV secolo.²⁴ Questo codice scritto e riscritto nel corso dei secoli per fini amministrativi, tra la varia documentazione contenente, porta al suo interno un elenco delle *quantitas contributionis* dei conventi romani redatto da un'unica mano in libreria trecentesca.²⁵ La presenza nella lista delle case di San Miniato e San Gimignano e la mancanza di Priverno ci suggeriscono una redazione del codice avvenuta tra il 1330 e il 1343. L'indicazione del convento cagliaritano invece costringe a una riduzione dell'intervallo di tempo, così da risultare tra il 1330 e il 1335, massimo 1338, anno in cui la casa di Sant'Anna sparisce dalle fonti capitolari romane poiché passata alla Provincia aragonese.²⁶

Lo spessore economico dei conventi andrebbe certo analizzato attraverso i possedimenti patrimoniali, le rendite, i lasciti testamentari, ma anche le spese di uscita di ciascuna casa domenicana. Tuttavia, la "quantità di contributi" che ogni convento avrebbe dovuto versare alle casse provinciali ci offre comunque una fotografia dello stato economico delle case della Provincia romana attive nella prima metà del XIV secolo. Infatti, la diversa ripartizione dei carichi economici provinciali, ma anche dei carichi scolastici attraverso la dislocazione degli *studia*, ci suggeriscono di conseguenza le differenti capacità economiche di ogni casa. Proprio per la raccolta dei contributi, all'inizio del XIV secolo la Provincia romana si organizzò attraverso la ripartizione del territorio in due aree:²⁷ una comprendente

24. Archivio di Stato di Perugia, *Corporazioni religiose soppresse*, S. Domenico, Miscellanea 66.

25. Emilio PANELLA, *Un vademecum dei provinciali romani (secoli XIV-XV)*, in *Memorie domenicane*, 28 (1997), pp. 361-411.

26. Nel 1329, a seguito dell'occupazione catalana-aragonese della Sardegna, l'isola passò per provvedimento di papa Giovanni XXII dalla provincia Romana a quella d'Aragona, cfr. *Jean XXII. Lettres communes analysées [...] par Guillaume MOLLAT*, t. VIII, Paris 1924, pp. 302-303, n. 45543; *BOP II*, pp. 181-182; *Acta Capitulum generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. II: *ab anno 1304 usque ad annum 1378*, ed. Benedictus Maria REICHERT (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica, 4), Romae-Stuttgartiae 1899 (d'ora in poi *Acta II*), p. 194. Tuttavia, il cambiamento non avvenne in tempi brevi e almeno fino al 1332 il convento domenicano di Sant'Anna di Cagliari continuò a comparire negli atti della provincia romana, cfr. *Acta Cap. Prov. Romanae* pp. 250 (1329); 253 (1330); 259 e 265 (1331); 271 e 277 (1332).

27. Precedentemente nel 1274, quando ancora la provincia non era divisa, l'unico convento incaricato alla riscossione dei contributi era quello di Orvieto, responsabile per tutta la regione della

i conventi di Pisa, Lucca, Pistoia, Prato, Firenze, Siena, Arezzo, Cortona, Città di Castello, Gubbio e Perugia; l'altra includeva invece Orvieto, Viterbo, Santa Sabina, Santa Maria sopra Minerva, Anagni, Tivoli, Rieti, Narni, Spoleto, Todi e Foligno.²⁸ Nella prima, il responsabile che avrebbe dovuto esigere il pagamento della somma in denaro entro la festività pasquale era il priore di Siena, mentre nella seconda il priore di Orvieto.²⁹ Nel 1339 il territorio della provincia venne tripartito e i conventi incaricati della raccolta furono Santa Maria sopra Minerva per la parte del Lazio, Perugia per l'Umbria e Firenze per la Toscana.³⁰ Tuttavia, a detta dei capitoli provinciali di inizio Trecento, quest'organizzazione era pensata «pro provisione diffinitoris et socii et procuratoris ordinis», e dunque per finanziare i propri priori della provincia inviati al capitolo generale e il procuratore dell'Ordine. Per il sussidio destinato agli studenti invece, nel 1274 la Provincia romana, ancora non divisa, individuò il priore di Orvieto come il responsabile della raccolta per i frati della Tuscia.³¹ Pochi anni dopo, nel 1285 i padri capitolari ordinarono che i conventi «de quorum predicatione traxerunt originem»³²

Tuscia: «Pecuniam pro provisione studentium solvant priores et conventus infra festum Resurrectionis secundum taxationem quam recipient a socio prioris provincialis, quam pecuniam assignabunt fratres de Tuscia priori Urbevetano. Illos vero priores qui taxationem proximi preteriti capituli et presentis non solverunt usque terminum prefixum, de rebus sibi concessis cogimus solvere tantumdem.», *Acta Cap. Prov. Romanae*, p. 44.

28. Capitolo provinciale del 1302 svoltosi a Perugia: «Quia ordinatum est per generale capitulum ut diffinitori generalis capituli et socio a sua provincia debeat provideri, districte mandamus prioribus et eorum vicariis ut priori Senensi pro parte una provincie, priori Urbevetano pro parte alia, curent ante festum Resurrectionis dominice, preter collectam studentium quam solvere tenentur visitoribus, solvere medietatem contributionis prefate pro provisione diffinitoris et socii et procuratoris ordinis isto modo: conv. Pisa, Lucca, Pistoia, Prato, Firenze, Siena, Arezzo, Cortona, Città di Castello, Gubbio, Perugia satisfaciant priori Senensi; conv. vero Orvieto, Viterbo, Santa Sabina, Santa Maria sopra Minerva, Anagni, Tivoli, Rieti, Narni, Spoleto, Todi e Foligno persolvant priori Urbevetano qui pro tempore fuerit. Prioribus autem ipsis, scilicet Senensi et Urbevetano, damus auctoritatem ut ad persolvendum ipsam pecuniam cogant, etiam, si oportuerit, per preceptum.», *ibid.*, p. 145.

29. Nel capitolo provinciale successivo, ovvero quello del 1303, il priore di Orvieto venne sostituito con quello di Viterbo (*ibid.*, p. 148), per poi tornare a ricoprire il ruolo di responsabile nel 1304, cfr. *ibid.*, pp. 150-151.

30. «Precipit prior provincialis in virtute spiritus sancti et sancte obedientie quod quilibet conventus istius provincie ante Nativitatem domini solvat maiorem partem contributionis et in Pascha resurrectionis inclusive, videlicet conventus Romani et circumstantes mittant priori Minerve, conventus Perusinus et alii conventus circumstantes mittant priori Peruxino, conventus Aretinus et alii conventus Tuscie mittant priori Florentino, et isti tres priores assignent dictam pecuniam fr. Francisco Arrigi priori sancti Geminiani vel fr. Loth Rigaleti de Florencia.», *ibid.*, p. 318.

31. «Pecuniam pro provisione studentium solvant priores et conventus infra festum Resurrectionis secundum taxationem quam recipient a socio prioris provincialis, quam pecuniam assignabunt fratres de Tuscia priori Urbevetano. Illos vero priores qui taxationem proximi preteriti capituli et presentis non solverunt usque terminum prefixum, de rebus sibi concessis cogimus solvere tantumdem.», *ibid.*, p. 44.

32. Sul significato di questa espressione usata nelle fonti capitolari romane, rimandiamo ai contributi esaustivi di Simon TUGWELL, *Did Dominicans practise affiliation in the thirteenth century? I: Two nineteenth-century arguments*, in *AFP*, 79 (2009), pp. 84-144; *Id.*, *Did Dominicans*

gli studenti inviati negli *studia* di teologia o arti avrebbero dovuto incaricarsi del sussidio per le vesti dei propri frati; al contrario, per gli studenti provenienti dalla «provincia Regni» (in quegli anni non ancora separata) si sarebbero dovuti far carico i conventi ospitanti.³³ Pertanto possiamo notare come nei territori dell'Italia mediana, che costituiranno dalla fine del XIII secolo la provincia romana, ci fosse la consuetudine di organizzarsi economicamente incaricando i conventi di appartenenza degli studenti nel sostentamento delle esigenze materiali dei propri frati, attraverso il finanziamento delle vesti e dei libri.³⁴

Nei capitoli sopra citati del 1302, 1303 e 1304 per la «collectam studentium» invece i priori conventuali avrebbero dovuto versare i contributi ai visitatori provinciali. La provincia romana organizzò così due sistemi di raccolta differenti, ciascuno con il suo scopo. Infatti, per le visite dei conventi il territorio provinciale (*post* 1294) venne diviso in quattro aree: la prima per i conventi di Pisa, Lucca, Pistoia, Prato, Firenze; la seconda per Siena, Arezzo, Città di Castello, Gubbio, Perugia e Cortona; la terza per Orvieto, Narni, Rieti, Spoleto, Foligno e Todi; infine l'ultima per le case di Viterbo, Santa Sabina, Santa Maria sopra Minerva, Tivoli e Anagni. Questa suddivisione è del capitolo provinciale del 1301³⁵ e rimarrà la stessa fino al 1344, ultimo anno delle fonti capitolari romane a noi arrivate. Anche con la fondazione di nuovi conventi la divisione del territorio non cambierà, ma le nuove case verranno semplicemente aggiunte a una delle quat-

practise affiliation in the thirteenth century? II: Hinnebusch and some questions of fact and terminology, in *AFP*, 80 (2010), pp. 5-131. Analizzando gli atti dei capitoli generali e provinciali del XIII e XIV secolo, Tugwell ha individuato un primitivo principio di affiliazione dei frati a dei conventi, definito da lui come "principio di naturale appartenenza". In breve, questo principio consiste nel legame diretto tra ciascun frate e il proprio territorio di nascita o residenza, il quale rientra nella giurisdizione o *predicatio* di un convento. Così una specifica casa domenicana diventa generalmente il convento «de quorum predicatione traxerunt originem» per tutti quei frati nati o residenti nel suo territorio di "predicazione".

33. «Item volumus et ordinamus quod studentibus in theologia et in artibus per conventus provincie deputatis provideatur in vestibus ab illis conventibus de quorum predicatione traxerunt originem, exceptis studentibus Regni quibus provideatur in vestibus supradictis a conventibus in quibus sunt ad studium deputati.», *Acta Cap. Prov. Romanae*, p. 72.

34. A tal proposito, sempre la Provincia romana nel 1326 sottolineò la responsabilità dei conventi di appartenenza nel sussidio per le vesti dei frati assegnati negli *studia*, precisando che questo carico economico non sarebbe esistito per tutti quei frati assegnati semplicemente (dunque non per motivi di studio) in altre case conventuali: «Item ordinamus et ordinationem istam volumus in posterum observari quod solum fratri studenti misso per provinciam ad studium intraneum vel extraneum generale conventus ille unde traxit originem ex debito, ut moris est, teneatur de vestibus providere. Aliter vero assignatis conventum eundem providere ex debito minime volumus obligari.», *ibid.*, p. 239.

35. *Ibid.*, pp. 141-142. Reduce dalla suddivisione del territorio provinciale precedente alla creazione della Provincia del Regno, il capitolo del 1299 presentava una ripartizione dei conventi per i visitatori leggermente differente da quella che caratterizzò la prima metà del XIV secolo: Pisa, Lucca, Pistoia, Prato, Firenze; Siena, Arezzo, Città di Castello, Gubbio, Perugia e Cortona; Foligno, Spoleto, Narni, Orvieto e Viterbo; Santa Sabina, Santa Maria sopra Minerva, Todi, Rieti, Tivoli, Anagni. Cfr. *ibid.*, p. 134.

tro suddivisioni seguendo un criterio di vicinanza geografica. Così l'elenco dei conventi delle quattro aree visitate nel 1344 risulta essere: Sarzana, Lucca, Pisa, Pistoia, Prato, Firenze e San Miniato; Perugia, Gubbio, Città di Castello, Arezzo, Cortona, Siena e San Gimignano; Orvieto, Todi, Bevagna, Foligno, Spoleto, Narni e Rieti; Viterbo, Santa Maria sopra Minerva, Santa Sabina, Tivoli, Anagni, Priverno, Terracina.³⁶

Nella lista delle *quantitas contributionis* del *Liber privilegiorum*, le quote relative a ciascun convento sembrerebbero fisse; è plausibile che queste fossero destinate «pro provisione diffinitoris et socii et procuratoris ordinis» e che fossero dunque raccolte attraverso la tripartizione della provincia enunciata nel capitolo del 1339.³⁷ Analizzando le cifre riportate, osserviamo come il convento fiorentino di Santa Maria Novella fosse quello maggiormente gravato di tutta la provincia, con una contribuzione di venti fiorini aurei. Quindici invece erano i fiorini dovuti dai conventi di Pisa, Siena, Perugia e Santa Maria sopra Minerva; undici da Orvieto e Viterbo; dieci da Cagliari, nove da Lucca; otto da Gubbio e Todi; sette da Spoleto, Rieti e Arezzo; sei da Narni, Pistoia e Prato; cinque da Anagni; quattro da Terracina, Foligno, Bevagna, Cortona, Città di Castello e Santa Sabina; infine, tre dai conventi di Sarzana, San Miniato, San Gimignano e Tivoli. Da questo elenco è possibile notare come l'area dei conventi attorno a Firenze fosse quella più ricca di tutta la provincia, seguita poi dai centri umbro-toscani della parte mediana con Siena, Perugia e Arezzo come principali conventi. Infine, le due aree con minore contribuzione alle casse provinciali erano quella umbra attorno a Orvieto e quella romana, sostenuta principalmente dai conventi di Santa Maria sopra Minerva e Viterbo.

Inquadrata l'organizzazione territoriale dei conventi della Provincia Romana, adesso ci concentreremo sulla dislocazione degli *studia* conventuali e provinciali. L'analisi delle assegnazioni delle scuole fatte annualmente dai capitoli provinciali romani servirà infatti a contestualizzare geograficamente le sedi della mobilità studentesca. In questo modo non solo avremmo contezza della distribuzione degli *studia* sul territorio provinciale, ma osservando i cambiamenti delle sedi nel corso degli anni potremmo notare come questi influenzavano la mobilità di studenti e docenti. Per fare ciò ricorriamo a delle tabelle contenenti le assegnazioni degli *studia* e delle *scholae* fatte ai conventi dai capitoli provinciali romani tra il 1295 e 1344, così da poterle tenere come riferimento costante. Un censimento simile, come si potrà ricordare, venne fatto da Mariano D'Alatri nel suo contributo del 1976 al convegno internazionale sulle scuole degli ordini mendicanti tra il XIII e XIV secolo.³⁸ Tuttavia, gli spunti offerti da padre D'Alatri non prendevano in

36. *Ibid.*, p. 360.

37. Per il testo della disposizione, si veda *supra* nota 30.

38. Mariano D'ALATRI, *Panorama geografico, cronologico e statistico sulla distribuzione degli Studia degli Ordini Mendicanti: Italia*, in *Le Scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, pp. 49-61.

considerazione alcune annate “fortunate” per la documentazione poiché si concentrò più sulle informazioni quantitative degli studenti che sulle assegnazioni degli *studia* nei vari conventi della provincia, le quali molto spesso venivano registrate negli atti senza esplicitare i nomi degli studenti inviati. Il censimento inoltre presentava alcuni refusi che qui ci proponiamo umilmente di rivedere.³⁹ Per questo motivo riproporremo delle tabelle con tutte le assegnazioni di *studia* o *scholae* conventuali⁴⁰ rilevate dalle fonti capitolari romane dal 1295 in poi, così da avere una prospettiva sulle varie disposizioni nel corso degli anni, oltre che evidenziare le lacune documentarie. Poiché si vogliono restituire le informazioni in maniera omogenea, gli *studia provincialia* saranno chiamati con denominazioni standardizzate che seguono i *curricula* formalizzati dal capitolo generale del 1305:⁴¹ *studia artium* (logica vecchia e/o nuova),⁴² *studia philosophiae* (filosofia naturale),⁴³ *studia theologiae*⁴⁴ e lo *studium generale* di Firenze, fondato nel 1305.⁴⁵ Abbiamo riportato le poche notizie riguardanti le assegnazioni di *studia bibliae*⁴⁶ presenti tra il 1309 e 1318, nonostante avessero lo stesso ordine gerarchico degli *studia theologiae*, per dare testimonianza del tentativo di creazione di questo tipo di specializzazione teologica nella Provincia romana, successivamente abbandonato.

Al fine di evitare interpretazioni fuorvianti, sottolineiamo come gli anni degli atti capitolari verosimilmente completi dal punto di vista delle assegnazioni degli *studia* nei vari conventi sono: 1299, 1305, 1309, 1310, 1311, 1318, 1331, 1332, 1338, 1339, 1340, 1341, 1344.⁴⁷

39. In particolare, negli anni 1318, 1339 e 1344 ci sono errori puntuali su singoli conventi o mancano proprio le notizie presenti invece nelle fonti. Cfr. *ibid.*, pp. 56-57.

40. Per obbligo costituzionale ciascun convento doveva avere un priore e un lettore, con una scuola conventuale funzionante. Tuttavia, non sempre i conventi riuscivano a rimpiazzare i propri lettori e qualcuno poteva rimanerne sprovvisto per un po' di tempo. Anche se nella Provincia romana gli atti ci ricordano sempre una certa sovrabbondanza di lettori per il XIV secolo, per completezza di informazione ci teniamo a dare contezza anche delle assegnazioni di lettori fatte dai capitoli per le scuole conventuali, così da mostrare che se alcuni conventi non ospitavano uno *studium* provinciale in un determinato anno, comunque era attivo un insegnamento di tipo conventuale. Caso a parte è invece quello dell'anno 1330, in cui dagli atti non risulta assegnato alcuno studio provinciale. In realtà questa è una lacuna delle fonti, le quali riportano solamente le assegnazioni dei lettori nei vari conventi. Ad ogni modo, abbiamo ritenuto opportuno proporre la lista per poter osservare la dislocazione delle *scholae* conventuali.

41. «Item. Cum circa studia et studentes cura et cautela sit diligens adhibenda, ordinamus, quod nullus ad legendum logicalia mittatur, nisi prius audierit logicam novam duobus annis, naturalia vero duobus, et per lectorem principalem et lectorem naturalium fuerit approbatus.», in *Acta II*, p. 12.

42. Sulla nascita delle scuole di arti e la costituzione dei programmi di studio, cfr. MULCHAHEY, *First the bow*, pp. 220-252.

43. Cfr. *ibid.*, pp. 252-277.

44. Cfr. *ibid.*, pp. 277-339.

45. Cfr. *ibid.*, pp. 384-399.

46. Cfr. *ibid.*, pp. 340-344.

47. *Acta Cap. Prov. Romanae*, pp. 131-134 (1299); 155-157 (1305); 174 (1309); 178 (1310);

	1295	1299	1305	1307	1308	1309	1310	1311	1313
Anagni	schola	studium philos.	schola				schola	schola	schola
Arezzo	schola	studia artium, theologiae	studium philos.	studium artium	studium artium		schola	schola	schola
Bevagna	/	/	/	/	/	/	schola	schola	schola
Cagliari	/	/	/	/	/	/	schola		
Città di Castello		schola	studium artium				studium artium	studium artium	schola
Cortona	/	schola	schola				schola	schola	schola
Firenze	schola	studium theologiae	studium generale	studium generale	studium generale	studium generale	studium generale	studium generale	studium generale
Foligno	schola	schola	schola				schola	schola	schola
Gubbio		studium artium	schola			studium artium	schola		schola
Lucca	schola	studia artium, theologiae	studium philos.	studium philos.	studium philos.	studium philos.	schola	studium bibliae	studium philos.
Narni	schola	schola	studium artium			studium artium	schola	studium artium	schola
Orvieto		studium philos.	studium artium			studium philos.	studium bibliae	studium bibliae	schola
Perugia	studium philos.	studia philos., theologiae	studium philos.			studium philos.	studium philos.	studium theologiae	studium bibliae
Pisa	schola	studium philos.	studium artium	studium theologiae	studium theologiae	studium bibliae	studium bibliae	studium philos.	schola
Pistoia	studium philos.	studia artium, theologiae	schola		schola		studium artium	studium artium	schola
Prato	schola	schola	studium artium			studium artium	studium philos.	studium artium	schola
Rieti		schola	schola				studium artium	studium artium	schola

	1295	1299	1305	1307	1308	1309	1310	1311	1313
Santa Maria sopra Minerva	studium theologiae	studium theologiae	studia philos., theologiae			studium theologiae	studium theologiae	studium theologiae	studium theologiae
Santa Sabina	schola	schola	studium artium				schola	studium artium	schola
Sarzana	/	/	/	/	/	/	schola	schola	schola
Siena	studium theologiae	studium theologiae	studium theologiae			studia artium, theologiae	studium theologiae	studium philos.	studium philos.
Spoletto		schola	studium artium			studium artium	schola	schola	schola
Tivoli	schola	schola	schola				schola		schola
Todi	studium philos.	studium artium	studium artium			studium artium		schola	schola
Viterbo	schola	schola	studium artium			studium artium	studium artium	studium philos.	schola

	1318	1330	1331	1332	1338	1339	1340	1341	1344
Anagni	studium philos.	schola	studium artium	studium philos.	schola	studium artium	schola	studium philos.	schola
Arezzo	schola	schola	schola	schola	studium philos.	studium philos.	studium artium	studium philos.	schola
Bevagna	schola	schola	schola	schola	schola	schola	schola	schola	schola
Cagliari	studium philos.	schola	schola	schola	/	/	/	/	/
Città di Castello	studium artium	schola	schola	schola	studium artium	studium artium	studium artium	studium artium	studium philos.
Cortona	schola	schola	studium artium	schola	studium artium	studium artium	schola	schola	studium philos.
Firenze	studium generale, studium artium	studium generale	studium generale	studium generale, studium artium	studium generale, studium artium	studium generale	studium generale	studium generale, studium artium	studium generale
Foligno	studium artium	schola	studium artium	schola	studium artium	studium artium	schola	studium artium	studium artium
Gubbio	studium artium	schola	studium artium	studium artium	studium philos.	studium artium	studium artium	studium artium	studium artium
Lucca	studium artium	schola	studium philos.	schola	schola	studium philos.	studium artium	schola	schola
Narni	studium artium	schola	studium artium	studium artium	studium artium	studium artium	studium artium	studium artium	studium artium
Orvieto	studium bibliae	schola	studia artium, theologiae	studia artium, philos.	studia artium, philos.	studium philos.	studium philos.	studia artium, philos.	studia artium, philos.
Perugia	studia artium, theologiae	schola	studia artium, philos.	studia artium, philos., theologiae	studia artium, philos., theologiae	studia philos., theologiae	studium theologiae	studia philos., theologiae	studia artium, philos., theologiae
Pisa	studium philos.	schola	studia artium, philos.	studium philos.	studia artium, philos.	studia artium, philos.	studium philos.	studia artium, philos.	studia artium, philos.
Pistoia	studium artium	schola	studium artium	studium philos.	studium artium	studium artium	studium artium	studium artium	studia artium, philos.
Prato	studium artium	schola	studium philos.	studium artium	studium artium	studium artium	studium artium	studium philos.	studium artium

	1318	1330	1331	1332	1338	1339	1340	1341	1344
Priverno	/	/	/	/	/	/	/	/	schola
Rieti	studium artium	schola	studium artium	studium artium	studium philos.	studium philos.	studium philos.	studium philos.	studium philos.
San Gimignano	/	/	schola	schola	schola	studium philos.	studium philos.	schola	schola
San Miniato	/	schola	schola	schola	studium philos.	studium philos.	studium philos.	studium philos.	studium philos.
Santa Maria sopra Minerva	studium philos.	schola	studia artium, philos., theologiae	studia philos., theologiae	studia artium, philos.	studia artium, philos.	studium philos.	studia philos., theologiae	studia artium, philos., theologiae
Santa Sabina	studium artium	schola	schola	schola	schola	schola	schola	schola	schola
Sarzana	schola	schola	schola		schola	schola	schola	schola	schola
Siena	studia philos., theologiae	schola	studia artium, theologiae	studium philos.	studia artium, philos.	studia artium, philos.	studium philos.	studia artium, philos.	studia artium, philos.
Spoletto	studium artium	schola	studium artium	studium artium	studium artium	studium artium	studium artium	schola	studium artium
Terracina	schola	schola	schola	schola	schola	schola	schola	schola	schola
Tivoli	schola	schola	schola	schola	schola	schola	schola	schola	schola
Todi	studium philos.	schola	studium philos.	studium philos.	studium philos.	studium philos.	studium artium	studium artium	studium artium
Viterbo	studium philos.	schola	studium philos.	studium artium	studium philos.	studium philos.	studium artium	studia artium, philos.	studia artium, philos.

Passando in rassegna le annate in cui le assegnazioni degli *studia* provinciali sono state molto probabilmente registrate in maniera completa negli atti, è utile adesso fare qualche osservazione di carattere quantitativo. Partendo dal 1299, possiamo notare come la provincia Romana avesse istituito sedici scuole di carattere provinciale: cinque di arti, quattro di filosofia e sette di teologia. L'elevato numero di *studia* teologici fu un *unicum* nelle assegnazioni romane, poiché tendenzialmente la provincia nominò una media di tre/quattro studi di teologia, per poi diminuire a uno/due tra gli anni Trenta e Quaranta del Trecento. A tal proposito sono state elaborate alcune ipotesi per spiegare il motivo di questa sproporzione, arrivando anche a supporre un'influenza della politica sull'educazione del clero di Bonifacio VIII.⁴⁸ Infatti, solamente gli *studia* di arti e filosofia erano chiusi al pubblico, mentre quelli di teologia – assieme alle scuole conventuali, in cui si tenevano lezioni teologiche sulla Sacra Scrittura o sui padri della Chiesa⁴⁹ – potevano ospitare laici e chierici secolari, anche se molto probabilmente le dispenze per lo studio che questi ultimi ottenevano erano indirizzate più verso gli *studia* universitari, in cui potevano specializzarsi e “addottorarsi” in teologia o diritto canonico. Ad ogni modo, già nel capitolo provinciale del 1305 gli *studia theologiae* ebbero una significativa diminuzione al numero di due. In questo anno il totale dei centri di studio provinciali arrivò a quindici, vedendo dunque modificate le proporzioni tra i diversi tipi di *studia*: nove furono le scuole di arte, divise in quattro specializzate in *logica nova* e cinque in *logica vetus*; quattro invece furono le scuole di filosofia e solamente due, come anticipato, quelle di teologia. Tuttavia, nello stesso anno ci fu la costituzione dello *studium generale* fiorentino, centro principale per la formazione di lettori conventuali della provincia.⁵⁰

Nel 1309 il totale di *studia* fu quattordici, diviso in otto di arti, tre di filosofia e tre di teologia. Diversamente, nel 1310 ci fu una diminuzione anche dei centri, comportando un totale di dieci studi provinciali stabiliti dai padri capitolari, di cui: quattro di arti, due di filosofia, due di teologia e due di “Bibbia”. Nel 1311 il numero di *studia* risali e si avvicinò alla media riscontrabile nel primo decennio del Trecento: tredici furono i centri provinciali, ripartiti in sei di arti, tre di filosofia, due di teologia e ancora due specializzati nello studio della Sacra Scrittura. Il primo cambiamento di tendenza sostanziale si nota con il 1318, anno in cui le scuole provinciali raggiunsero un totale di ventidue. Il numero va sicuramente

181-182 (1311); 207-211 (1318); 260-264 (1331); 271-275 (1332); 294-301 (1338); 309-313 (1339); 321-326 (1340), 332-337 (1341); 355-357 (1344).

48. MULCHAHEY, *First the Bow*, pp. 323-326.

49. Sui programmi delle *scholae* conventuali, cfr. *ibid.*, pp. 130-184.

50. Sull'influenza dello *studium* fiorentino e sul ruolo dei domenicani nella costruzione dell'identità culturale della città, si veda: *The Dominicans and the making of Florentine cultural identity (13th-14th centuries)*, a cura di Johannes BARTUSCHAT - Elisa BRILLI - Delphine CARRON (Reti Medievali E-Book, 36), Florence 2020. Per comprendere più in generale le funzioni delle scuole conventuali all'interno della formazione domenicana, cfr. M. Michèle MULCHAHEY, *The Rôle of the Conventual Schola in Early Dominican Education*, in *Studio e studia: Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*, pp. 117-150.

ridimensionato tenendo conto delle nuove fondazioni conventuali avvenute tra il 1310 e il 1318 (Sarzana, Cagliari, Bevagna e Terracina). Ciò considerato, l'incremento di *studia* è evidente e potrebbe essere correlato a un ipotetico aumento demografico della società, il quale di conseguenza avrebbe accresciuto le vocazioni domenicane. Inoltre, una marcata superiorità delle scuole di arti e filosofia, rispetto a quelle di teologia che preparavano solamente i frati al percorso dello *studium generale* per poter diventare lettori conventuali, evidentemente mostra una crescente necessità di formazione di base per le nuove reclute domenicane. Infatti, la proporzione di quell'anno vede dodici *studia artium*, sette *studia philosophiae*, due *studia theologiae* e un solo *studium bibliae*, che tra l'altro sarà l'ultimo testimoniato dalle fonti. Dopo un vuoto documentario relativo alla parte dispositiva delle fonti capitolari di poco più di un decennio, nel 1331 il totale degli *studia* fu di ventitré e la ripartizione delle scuole fu quasi la stessa del 1318: tredici furono i centri dedicati alle arti, sette alla filosofia e tre alla teologia. L'anno successivo, nel 1332 ci fu un leggero calo a diciannove *studia* provinciali; è possibile intravedere però un tentativo di stabilizzazione del numero di scuole di arti e filosofia, le quali tornarono ad avere solamente uno *studium* di differenza. La ripartizione infatti fu: nove *studia* di arti, otto di filosofia e due di teologia. Nel 1338 ci furono venticinque scuole in tutta la provincia, di cui tredici di arti, undici di filosofia e una sola di teologia. L'anno successivo il numero di *studia* rimase invariato, con la sola differenza che le scuole di arti e di filosofia vennero pareggiate a dodici. Nel 1340 si riscontra un netto taglio degli *studia*, i quali vennero ridotti a un totale di diciotto, ripartiti in dieci di arti, sette di filosofia e uno di teologia. Nel 1341 le scuole provinciali tornarono a un totale di ventiquattro: undici di arti, altrettanti di filosofia e due di teologia. Infine, nel 1344 ci furono ventisei *studia*, divisi in tredici di arti, undici di filosofia e due di teologia.

Da questa breve rassegna si nota come il numero di *studia provincialia* sia andato ad aumentare nel corso della prima metà del XIV secolo, mostrando però una certa discordanza tra alcuni anni consecutivi, come nel 1331-1332 o nel 1339-1340 e poi il 1341. Questo potrebbe essere causato dalla natura prettamente mobile delle scuole, le quali non di rado venivano spostate e riassegnate a nuovi conventi di anno in anno a seconda delle esigenze dell'Ordine. Ad ogni modo, si può osservare come nel corso dei decenni alcune case conventuali diventarono principali centri di insegnamento. *In primis* ovviamente Firenze, sede di uno *studium generale* e primo convento per capacità economica della provincia. Successivamente troviamo i centri di Perugia e Santa Maria sopra Minerva, i quali ospitarono per molteplici anni degli *studia theologiae* e *philosophiae*. Non a caso questi tre centri furono anche sedi di importanti e ricche biblioteche, molto probabilmente grazie anche al ruolo svolto come *studium*, il quale richiedeva libri e strumenti per le attività scolastiche. Sempre per l'insegnamento filosofico, altri centri di spicco furono Pisa, Siena e Orvieto, tutti centri economicamente ben dotati. Però questa associazione tra centri ospitanti e capacità economiche sembra cadere se si guarda al caso di San Miniato; infatti, il convento sanminiatese, fondato tra il 1329 e il 1330, nella tabella del *Liber Privilegiorum* era inserito

tra le case con inferiore contribuzione alle casse provinciali, con soli tre fiorini. Nonostante ciò, dal 1338, per ogni anno a noi disponibile troviamo l'assegnazione di uno *studium philosophiae* proprio a San Miniato. Evidentemente l'aspetto economico non era l'unico a motivare la scelta di un convento per ospitare un centro di studi, anche perché molte spese, come la «collectam studentium» o il costo dei libri, erano a carico dei conventi di appartenenza degli studenti.⁵¹ Per l'insegnamento delle arti, a parte i conventi di Narni, Pistoia, Gubbio, Prato e Spoleto, riscontriamo invece una certa distribuzione tra le diverse case priorali della provincia, tanto da avere in qualche anno degli *studia artium* perfino a Santa Maria Novella, sede del già citato studio generale. Questo è sicuramente dovuto dalla maggiore diffusione che hanno avuto gli *studia artium*, i quali molto spesso superavano di numero le altre scuole provinciali. Inoltre, la formazione nelle arti potrebbe esser stata quella in cui i giovani frati erano maggiormente carenti e per la quale era necessario dunque colmare le lacune.⁵²

Alcuni centri provinciali potevano ospitare contemporaneamente due *studia* differenti, come per esempio Pisa, Siena, Orvieto, Perugia e Santa Maria sopra Minerva. Questi ultimi due accolsero persino tutte e tre le tipologie di scuole provinciali,⁵³ a riprova del loro ruolo preminente dal punto di vista intellettuale ed economico. L'accorpamento di più scuole in uno stesso convento sembra essere una pratica abbastanza diffusa negli anni. Tuttavia, è da evidenziare come nel 1340 nessuno dei centri che l'anno prima e quello dopo ospitarono due *studia* avessero più di una scuola provinciale al proprio interno. A questa anomalia si aggiunge il numero di *studia provincialia* nettamente inferiore alla media di quegli anni, già fatto notare in precedenza. Questo ci potrebbe suggerire un'incompletezza degli atti del 1340, specie se si guarda al numero di assegnazioni di studenti e lettori fatto in quell'anno, anch'esso leggermente inferiore alla media del periodo.⁵⁴ Però, se si confrontano le assegnazioni fatte nel 1340 con quelle del 1344, emerge una cifra pressoché simile (rispettivamente 257 e 260), rispetto ai numeri degli *studia* provinciali estremamente discordanti (diciotto e ventiquattro). Se per il 1344 ci è permesso dunque supporre la presenza di lacune nella registrazione degli studenti assegnati alle scuole provinciali,⁵⁵ per il 1340 potremmo ipotizzare invece una vera e propria assenza di una sezione degli atti.

Una menzione che merita di essere fatta è quella dei pochi conventi che nella prima metà del XIV secolo non ospitarono mai nessuno *studium* provinciale, in parte anche perché le loro formazioni avvengono proprio nel corso del Trecento, come per esempio Sarzana e Bevagna (1310), Terracina (1318) e naturalmente Priverno (1343). Questa breve lista viene completata dalla casa di Tivoli, che

51. Cfr. *infra*, par. 3.

52. BARONE, *La legislazione*, p. 220.

53. Nel 1331 e nel 1344 il convento romano, nel 1338 quello perugino.

54. Cfr. Fig. 1.

55. Lo si può notare dagli elenchi di studenti spesso indicati nelle fonti con le sole lettere iniziali o comunque con i nomi incompleti, cfr. *Acta Cap. Prov. Romanae*, pp. 354, 356-358.

nonostante fosse stata fondata prima del 1287, mai ospitò una scuola provinciale probabilmente a causa della sua vicinanza con Roma, sede di due importanti conventi. A tal proposito, è particolare il caso di Cagliari poiché in realtà il capitolo provinciale del 1318 non assegnò una scuola di filosofia al convento sardo, ma tra le assegnazioni semplici ai vari conventi gli atti riportano che il baccelliere (ovvero il secondo lettore)⁵⁶ di Sant'Anna avrebbe dovuto leggere «philosophiam» ai tre frati inviati.⁵⁷ Di fatto sarà l'unica menzione di un insegnamento specialistico nel convento cagliaritano.

Per quanto riguarda la distribuzione sul territorio dei vari *studia*, riscontriamo una ripartizione più o meno equa delle scuole di arti tra i conventi umbri e toscani. I centri di filosofia invece erano grosso modo spartiti equamente su tutto il territorio provinciale, trovando *studia* nella zona romana (Santa Maria sopra Minerva), umbra (Perugia), toscana centrale (Siena) e settentrionale (Pisa). Allo stesso modo, la dislocazione dei centri di teologia segue una certa omogeneità su tutto il territorio provinciale, avendo come centri cardine sempre Santa Maria sopra Minerva, Perugia e lo studio generale di Firenze. Pensando alla mobilità intellettuale, una distribuzione regolare dei vari centri di studio provinciali poteva avvantaggiare sicuramente gli spostamenti che ciascuno studente e lettore era costretto a intraprendere per raggiungere lo *studium* a cui era stato assegnato, ma offriva anche l'opportunità per la redistribuzione dei carichi economici causati dalla presenza di scuole e frati provenienti dagli altri conventi. In questo senso la provincia romana pare abbia raggiunto un proprio equilibrio, delineando i centri principali di insegnamento, con le loro biblioteche, ma badando sempre a trovare un compromesso per non gravare eccessivamente sui singoli conventi o aree geografiche.⁵⁸

3. La normativa sulla mobilità

La mobilità dei Frati Predicatori è stata da subito una caratteristica intrinseca all'Ordine stesso, tanto da spingere gli stessi domenicani a inserire un capitolo specifico sui frati "itineranti" e le modalità di viaggio consigliate all'interno delle

56. Sul ruolo dei baccellieri all'interno delle scuole domenicane, cfr. MULCHAHEY, *First the bow*, pp.134-178.

57. «Iste sunt assignationes: Ad conv. sancte Anne ibunt fratres Palmerius, Iacobus Uguitionis et Iohannes Vivaldi Sardi, quibus leget philosophiam baccellarius dicti conventus.», in *Acta Cap. Prov. Romanae*, p. 211; nello stesso anno fu assegnato come baccelliere del suddetto convento Iacobus Sardus, cfr. *ibid.* p. 206.

58. Diverso invece è il caso della Provincia di Provenza, in cui si nota una rotazione costante degli *studia provincialia* tra conventi; infatti, raggrupparono circa sei/otto conventi in *vicaria* e a turno ognuna avrebbe ospitato una scuola di arti, mentre il peso di uno *studium* di filosofia sarebbe dovuto ricadere su due vicarie, cfr. Stéphanie MARTINAUD, *Le réseau des "studia" mendiants dans le Midi (XIII^e-XIV^e siècle)*, in *Église et culture en France méridionale (XII^e-XIV^e siècle)* (Cahiers de Fanjeaux, 35), Toulouse 2000, pp. 103-115.

loro prime Costituzioni.⁵⁹ Questo carattere mobile, unito alle necessità formative dei propri membri, hanno portato i Predicatori a organizzare le proprie strutture intellettuali tenendo in considerazione la circolazione dei propri studenti e lettori, i quali non erano legati perennemente a un singolo convento e dunque potevano spostarsi per motivi di studio. Per buona parte del XIII secolo, la rete di scuole domenicane era costituita sostanzialmente da due organizzazioni scolastiche distinte: una formata dalle *scholae* conventuali, l'altra dagli *studia generalia*.

La prima era composta da un insieme di scuole situate in tutti i conventi dell'Ordine, che garantiva ai frati una formazione omogenea e minimizzava gli spostamenti dei propri studenti. Infatti, il capitolo ventitré della seconda distinzione delle prime costituzioni domenicane imponeva l'obbligo, per ogni casa conventuale, di nominare un priore e un «doctor», cioè un lettore incaricato di reggere la *schola* e impartire gli insegnamenti ai propri confratelli, dirigendo le attività intellettuali.⁶⁰ Una rete così capillare rendeva superfluo qualsiasi spostamento, a meno che la penuria di lettori lasciasse qualche convento senza frati in grado di garantire il corretto funzionamento della scuola. Questo è ciò che traspare dalle fonti poco dopo la metà del Duecento e che obbligò l'Ordine a legiferare in merito per evitare che i propri membri rimanessero senza attività scolastiche. La mancanza di un lettore, infatti, poteva pregiudicare gravemente la formazione intellettuale, ma soprattutto quella teologica dei futuri predicatori e confessori, vero obiettivo delle scuole conventuali.⁶¹ Proprio per questa ragione, il capitolo generale del 1245 dispose l'assoluzione dall'incarico di priore o vicario per tutti quei frati in grado di insegnare.⁶² Tuttavia, questa disposizione non bastò a invertire la tendenza, poiché il capitolo generale di Parigi del 1259 ordinò alle province che non riuscivano ad assicurare un lettore per ogni casa conventuale di inviare i propri giovani «ad loca in quibus sunt lectores».⁶³ Nella stessa

59. *Constitutiones antike*, dist. II, c. 34, in *De oudste Constituties van de Dominicanen: Voorgescheidenis, Tekst, Bronnen, Onstaan en Ontwikkeling 1215-1237*, met uitgave van de tekst (avec un résumé en français), ed. Antoninus Hendrik THOMAS, Leuven 1965; per una versione aggiornata dell'edizione delle Costituzioni, contenente anche la traduzione dell'introduzione scritta da A.H. Thomas (scritta originalmente in olandese) e diversi saggi sulle costituzioni stesse, *A Cathedral of Constitutional Law. Essays on the Earliest Constitutions of the Order of Preachers. With an English Translation of Fr Antoninus H. Thomas' Study*, a cura di Anton MILH - Mark BUTAYE (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 112), Turnhout 2023.

60. «Conventus citra numerum duodenarium et sine licentia generalis capituli et sine priore et doctore non mittatur», p. 358 della edizione del 1965.

61. Sui percorsi formativi di predicatori e confessori, cfr. MULCHAHEY, *First the Bow*, pp. 184-204.

62. «Item. Mandamus quod priores ad legendum apti in proximis capitulis provincialibus absolvantur nec priores vel supprioris fiant.», in *Acta Capitulum generalium Ordinis Praedicatorum*, vol. I: *ab anno 1220 usque ad annum 1303*, ed. Benedictus Maria REICHERT (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica, 3), Romae 1898 (d'ora in poi *Acta I*), p. 32.

63. «Item. Quod si in aliqua provincia non possint haberi lectores in omnibus conventibus provideatur saltem quod fratres maxime iuvenes non semper remaneant in illis conventibus sed quod mittantur ad loca in quibus sunt lectores.», *ibid.*, p. 99.

occasione, i padri capitolari aprirono alla possibilità di istituire alcune scuole di arti per le province che avessero dei novizi con qualche carenza formativa,⁶⁴ ma passarono alcuni anni prima che questi *studia* si strutturassero e formalizzassero, specialmente nella provincia romana.⁶⁵ Le disposizioni del 1259 segnarono così l'inizio di una mobilità interna alle province, organizzata seguendo le necessità formative, strutturali o economiche di ciascuna regione amministrativa domenicana. Dove la capillarizzazione dell'insegnamento non era possibile, lì sarebbe intervenuta la mobilità degli studenti e lettori per continuare ad alimentare la formazione e la cultura dell'Ordine.

La rete degli *studia generalia* invece era costituita da centri di alta formazione teologica, pensati in primo luogo per l'istruzione dei futuri lettori conventuali che avrebbero insegnato nelle *scholae*.⁶⁶ Per questo motivo, fin dai primi decenni di vita dell'Ordine si stabilì la pratica di inviare alcuni tra i frati più adatti all'apprendimento teologico di ciascuna provincia negli studi generali. Il primo riferimento a questa consuetudine è relativo al 1234,⁶⁷ ma dal testo di una modifica costituzionale⁶⁸ fatta dal capitolo generale del 1248 ne sappiamo i dettagli: ciascuna provincia poteva inviare precedentemente tre frati allo studio parigino di Saint Jacques, ma successivamente fu ordinato alle province di Provenza, Lombardia, Teutonia e Inghilterra di costituire in un convento idoneo uno *studium generale* ai quali ogni provincia poteva inviare ogni anno due frati.⁶⁹ La decisione su quali

64. «Item. Quod ordinetur in provinciis que indiguerint aliquod studium arcium vel aliqua ubi invenes <così, ma s'intenda iuvenes> instruantur.», *ibid.*; cfr. BARONE, *La legislazione*, p. 220.

65. Per il processo di formalizzazione degli *studia artium*, si veda sempre: MULCHAHEY, *First the bow*, 219-238.

66. Sul ruolo, la fondazione e lo sviluppo che ebbero questi centri di formazione privilegiata nel corso del Duecento, si veda: Walter SENNER, *Gli studia generalia nell'Ordine dei Predicatori nel Duecento*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 98 (2005), pp. 151-175.

67. Non avendo il testo legislativo contenente la norma, Giulia Barone deduce per congettura la data partendo dall'ordinazione fatta nel capitolo generale di Parigi del 1236: «Item. Approbamus ordinacionem studii factam in penultimo capitulo Parisius celebrato», in *Acta I*, p. 8. Considerata l'alternanza della sede capitolare tra Parigi e Bologna fino al 1245, Barone considera come data certa della norma quella del 1234. Una costituzione di questo tipo viene citata nel capitolo generale di Parigi del 1246, in *Acta I*, pp. 34-35. Cfr. BARONE, *La legislazione*, p. 215, nota 1.

68. Le modifiche delle Costituzioni dell'Ordine avvenivano attraverso un processo prestabilito, consistente nell'approvazione del testo modificato attraverso tre sessioni capitolari generali consecutive: nel primo capitolo veniva proposta la modifica (*inchoatio*), nel successivo approvata (*approbatio*) e infine nel terzo confermata e definitivamente applicata (*confirmatio*).

69. «Item hanc. Ubi dicitur in constitutionibus. Tres fratres mittantur tantum Parisius de provincia. addatur. .iiii. autem provincie scilicet Provincia, Lombardia, Theutonia, Anglia provideant ut semper in aliquo conventu ydoneo sit generale studium et sollempne et ad illum locum quilibet prior provincialis potestatem habeat mittendi duos fratres ydoneos ad studium. Et hec habet .iiii. capitula.», in *Acta I*, p. 41. Su quest'importante modifica delle Costituzioni e sul dettagliato processo di fondazione di ciascuno studio generale, si veda il recente ed esaustivo contributo di Gabriel Peter HUNČAGA, *The first Studia generalia of the Order in the Thirteenth Century*, in *Domenico di Caleruega, il suo Ordine e la sua memoria da Bologna all'Occidente*, a cura di Viliam Štefan Dóci e Riccardo PARMEGGIANI (*Dissertationes Historicae* 43), Roma 2025, pp. 299-327. Un decennio più tardi, nel 1258 i padri capitolari estesero i privilegi degli studenti parigini anche a quelli degli

studenti mandare per completare la formazione e diventare idonei al “lettorato” spettava al priore provinciale di comune accordo con i definitori del proprio capitolo.⁷⁰ Tuttavia, anche il maestro dell’Ordine poteva concedere delle licenze speciali e inviare alcuni frati agli studi superiori, oltre che incaricare alcuni a ricoprire ruoli di insegnamento.⁷¹ I conventi di origine degli studenti mandati dal maestro agli *studia generalia* non erano però tenuti a finanziare le loro vesti e dunque erano liberati da spese aggiuntive.⁷² Nel caso in cui un frate inviato in uno *studium generale* morisse o la sua partenza venisse impedita entro sei mesi dalla celebrazione del capitolo provinciale, allora il priore avrebbe potuto selezionare *motu proprio* un nuovo studente senza aspettare il capitolo successivo.⁷³ Diversamente, ciascun frate della provincia romana inviato avrebbe avuto un anno di tempo per recarsi nello studio generale a lui assegnato.⁷⁴

La riorganizzazione amministrativa delle province dell’Ordine, avvenuta con la separazione e creazione di nuove tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo,⁷⁵ modificò di conseguenza anche la rete degli *studia generalia*. Nel 1304 il capitolo generale dispose la creazione di uno *studium generale* in ogni provincia domenicana, eccetto per Danimarca, Grecia e Terra Santa.⁷⁶ Inoltre, l’anno precedente venne ristabilito il numero di tre studenti da poter inviare allo studio parigino, ma le province di Spagna, Tolosa, Polonia, Grecia, Terra Santa, Aragona, Boemia, Provenza, Sassonia, Lombardia Inferiore e Superiore poterono inviarne solo due; in tutti gli altri studi generali dell’Ordine invece si sarebbero potuti mandare due

altri *studia generalia*: «Item. Fratribus studentibus in .iiii.^{or} studiis sollempnibus .iiii.^{or} provinciarum concedimus ut libertate utantur qua et studentes qui sunt ad studium Parisius deputati.», in *Acta* I, p. 92.

70. «Item. Studentes mittantur Parisius a priore provinciali de concilio diffinitorum capituli provincialis.», *ibid.*, p. 17.

71. Questa prerogativa del maestro generale venne istituita attraverso una modifica delle Costituzioni avvenuta nel capitolo generale del 1257: «Item hanc. In capitulo de studentibus post illud quilibet prior provincialis potestatem habeat mittendi duos fratres ad studium addatur quod si in aliqua dictarum provinciarum lector sufficiens pro tali studio non fuerit magister ordinis provideat de lectore competenti. Et hec habet .iii. capitula.», *ibid.*, p. 84.

72. Capitolo provinciale del 1329 svolto a Gubbio: «Item ordinamus quod priores et eorum vicarii fratribus in studiis generalibus deputatis non teneantur de vestibus providere, illis dumtaxat exceptis qui per provinciale capitulum fuerint assignati.», in *Acta Cap. Prov. Romanae*, p. 248.

73. Capitolo generale di Montpellier del 1271: «Item hanc. In capitulo de studentibus post illud ubi studium viget generale addatur extra suas provincias de diffinitorum capituli provincialis vel maioris partis eorum consilio et assensu nisi aliquem missorum studencium infra vi menses a tempore celebrati capituli mori contigerit vel alias impediri. Et hec habet .iii. capitula.», in *Acta* I, p. 156.

74. Capitolo provinciale del 1292 svolto a Roma: «Item ordinamus quod studentes in studiis generalibus extra provinciam deputati, nisi infra annum sue assignationis inierint ad studia memorata, ipsi studiis sint privati.», in *Acta Cap. Prov. Romanae*, p. 105.

75. *Acta* I, pp. 279, 287, 295, 301, 302-303, 312, 317-319.

76. Capitolo generale del 1304: «Item hanc. In capitulo de studentibus, ubi dicitur, sex autem provincie deleatur et dicatur sic quilibet autem provincia exceptis Dacie, Grece et Terre sancte provideat, ut semper in aliquo conventu ydoneo sit generale studium et sollempne. Et hec habet .iii. capitula.», in *Acta* II, p. 2.

frati, ma per le suddette province il numero fu limitato a uno.⁷⁷ Oltre a queste modifiche costituzionali, il capitolo generale con un'ordinazione concesse a ogni provincia rimasta unita di inviare quattro studenti agli studi generali di ciascuna provincia divisa.⁷⁸ Ogni studente inviato in uno *studium* ospitato nel 1303 da una delle province divise sarebbe dovuto rimanere lì se non fosse stato richiamato dalla propria provincia.⁷⁹ Per dare un quadro della rete di *studia generalia* domenicani, ricordiamo che all'inizio del Trecento erano presenti sedi a Parigi, Oxford, Bologna, Colonia, Barcellona e Montpellier.⁸⁰

Con la costituzione degli studi generali all'interno di ciascuna provincia, come avvenne per quella romana nel 1305 con la fondazione dello *studium* fiorentino, la mobilità studentesca per il più alto grado di istruzione non fu costretta ad essere indirizzata solamente fuori dai confini provinciali, ma fu invece convogliata spesso all'interno. Questa nuova organizzazione della rete scolastica "generale" limitò fortemente gli spostamenti per motivi di studio e di conseguenza anche i costi per il mantenimento degli studenti, tanto che la provincia romana chiese ai conventi di appartenenza solamente un contributo annuo di due fiorini d'oro per ogni frate inviato allo *studium generale* di Firenze.⁸¹ Infatti, l'aspetto economico ha sempre inciso sulla mobilità studentesca, basti pensare alla sopracitata modifica costituzionale del 1248 che limitava il numero di studenti di ogni provincia accolti a Parigi da tre a due.⁸² Questa scelta fu motivata dalla crisi economica in cui versava il conven-

77. Capitolo generale del 1303: «Item hanc. In capitulo de studentibus. ubi dicitur. tres autem fratres mittantur tantum Parisius de provincia ad studium. addatur. exceptis provinciis. Hispanie. Tholosane provincie. Polonie. Grece. Terre sancte. Aragonie. Boemie. et provincie Provincie de quarum qualibet duo tantum mittantur. Et hec habet .iii. capitula. Item hanc. In eodem capitulo ubi dicitur quilibet prior provincialis potestatem habeat mittendi duos fratres ad studium addatur exceptis provinciis Hispanie Tholosane provincie Polonie Grece Terre sancte Aragonie Boemie et provincie Provincie de quarum qualibet possit mittere unum fratrem. Et hec habet .iii. capitula.», *ibid.*, p. 318. «Item hanc. In capitulo de studentibus. ubi dicitur. tres autem tantum fratres mittantur de provincia Parisius ad studium. exceptis provinciis Hispanie. Tholosane provincie addatur Lombardie inferioris. Et in eodem capitulo ubi dicitur provincie Provincie addatur Lombardie superioris. Et hec habet .iii. capitula. (...) Item hanc. In capitulo de studentibus ubi dicitur inferioris Lombardie addatur et Saxonie. Et hec habet .iii. capitula. Item. In eodem capitulo ubi dicitur et superioris Lombardie addatur et Saxonie. Et hec habet .iii. capitula.», *ibid.*, p. 319.

78. «Item. Volumus et ordinamus. quod quilibet provincia ante unita possit mittere .iiii.^{or} studentes ad studia generalia provinciarum divisarum», *ibid.*, p. 325.

79. «Item. Ordinamus quod studentes qui sunt in studiis generalibus provinciarum in presenti capitulo divisarum remaneant ibidem quousque per priores provinciales provinciarum divisarum ad suas provincias revocentur.», *ibid.*

80. Per un approfondimento su ciascuno rimandiamo sempre al già citato HUNČAGA, *The first Studia generalia*, pp. 275-339.

81. Capitolo provinciale del 1315 svoltosi ad Arezzo: «Item, cum promotio studentium qui mittuntur ad generalia studia etiam infra provinciam cedat in favorem et promotionem suorum conventuum et ut dictis studentibus provideatur melius, volumus et ordinamus quod studentibus ad studium generale infra provinciam deputatis a suis conventibus unde traxerunt originem in duobus florenis auri annis singulis provestibus integraliter provideatur.» in *Acta Cap. Prov. Romanae*, p. 195.

82. Cfr. *supra* nota 69.

to di Saint Jacques, il quale non riusciva a sostenere da solo il peso dello *studium* principale dell'Ordine, tanto da portare i padri capitolari a chiedere che venissero rogati testamenti o indirizzate elemosine in aiuto alla casa parigina.⁸³ Di conseguenza era necessario regolamentare la ripartizione delle spese per poter mantenere in funzione la struttura scolastica ed evitare che qualche convento collassasse a causa degli sforzi eccessivi dovuti all'accoglienza degli studenti. Le indicazioni generali in merito alla questione vennero impartite dai capitoli generali, i quali fin dal 1240 ordinarono alle province di farsi carico dei costi delle vesti dei propri studenti indigenti inviati nello *studium generale* di Parigi – e di conseguenza, una volta istituiti i nuovi centri superiori, anche negli altri *studia generalia*.⁸⁴ La povertà di alcuni membri non poteva pregiudicare il loro ingresso nell'Ordine, né tantomeno il proseguimento dei loro studi. Volendo dunque evitare che i debiti dei conventi ospitanti come quello parigino si aggravassero, i padri capitolari disposero che le case di provenienza degli studenti o i loro conoscenti contribuissero al pagamento delle vesti.⁸⁵ Per questa presa di responsabilità da parte delle province, una volta arrivati allo *studium* i frati non avrebbero dovuto contrarre alcun debito, se non esplicitamente concesso loro dai priori provinciali attraverso lettere patenti.⁸⁶

I capitoli generali davano disposizioni indicative, specie per questioni che riguardavano i rapporti tra province, ma delegavano a ciascun capitolo provinciale l'effettiva organizzazione e ripartizione del carico dei finanziamenti. L'interesse dei padri capitolari era infatti quello di garantire che, in ogni spostamento dei frati da provincia a provincia, i pesi economici ricadessero equamente sui conventi ospitanti e quelli di provenienza di lettori o studenti. Nel capitolo generale del 1242, per esempio, l'Ordine regolamentò la proprietà dei beni utilizzati da un frate che fosse stato inviato in un'altra provincia per motivi di studio, insegnamento o amministrativi.⁸⁷ Il capitolo prevedeva che quando un frate fosse assegnato

83. Capitolo generale del 1246: «Iste sunt admoniciones. Cum domus Parisiensis multum sit gravata rogamus affectuose fratres de omnibus provinciis ut ipsi de testamentis et aliis helemosinis sint solliciti quantumcumque poterunt aliquod auxilium predictae domui procurare.», in *Acta* I, p. 36.

84. Capitolo generale del 1240: «Item. Nullus aptus et ydoneus recipi propter defectum vestium repellatur sed studentes pro provinciis prout commodius poterunt provideant sibi vestes et provincie ad quas pertinent pecuniam illam persolvere teneantur», *ibid.*, p. 16.

85. Capitolo generale del 1289: «Item. Cum conventus Parisiensis multis debitis in pecunia sit oppressus volumus et ordinamus quod provincie induant suos studentes et illi qui sunt de gracia vel de conventibus illuc missi ad studium predictum induantur a suis conventibus vel amicis quousque status illius conventus fuerit melioratus.», *ibid.*, p. 253.

86. Capitolo generale del 1249: «Item. Studentes missi Parisius vel ad alia sollempnia studia nulla contrahant debita nisi concessionem habeant a suis provincialibus per patentes litteras sibi factam sed nec alii fratres debita contrahant nisi de speciali et expressa licencia prelatorum suorum.», *ibid.*, p. 47.

87. «Item. Ubi dicitur frater qui in aliam provinciam ad legendum mittitur omnes libros suos glossatos postillas bibliae et quaternos secum deferet et si simpliciter illi provincie ad quam mittitur assignetur libri quos habuit de provincia de qua mittitur ipso mortuo ad illam provinciam pertinebunt alii vero omnes sint illius provincie ad quam mittitur sive in via sive in provincia moriatur. Si vero

“semplicemente” a una provincia, ovvero in maniera permanente salvo ulteriore assegnazione, tutti i libri e i beni affidatigli dalla provincia di provenienza («de qua mittitur») o dal suo convento sarebbero rimasti di loro proprietà dopo la morte del frate. Invece, tutti gli altri libri e beni che appartenevano direttamente al frate sarebbero stati destinati alla provincia a cui veniva inviato («ad quam mittitur»), anche se fosse deceduto in viaggio o nel convento di destinazione. Ancora, se l’assegnazione fosse stata «ad tempus» e dunque il frate, una volta terminato il periodo o l’incarico per il quale era stato inviato, avrebbe fatto ritorno al convento di partenza, allora tutti i suoi beni sarebbero dovuti appartenere alla provincia di origine. Questo sistema venne pensato principalmente per i lettori che andavano a insegnare negli *studia generalia* dell’Ordine, per gli studenti inviati fuori dalle province e per i frati che avrebbero ricoperto cariche di governo.

La provincia romana nel 1264 diede una delle prime indicazioni per il finanziamento degli studenti a Parigi.⁸⁸ In particolare, il capitolo decise che la metà di tutti i “libri di testo” appartenuti ai frati della provincia deceduti sarebbero dovuti andare al priore, così da poter fornire un finanziamento annuale di venti lire turonensi ai tre studenti parigini. Erano considerati libri di testo la Bibbia, i *Libri Sententiarum* di Pietro Lombardo, l’*Historia* di Pietro Comestore, i messali, i libri di decreti e quelli glossati. Inoltre, i padri provinciali ordinarono agli studenti di intitolare alla provincia qualsiasi opera scolastica copiata o fatta copiare grazie al sussidio provinciale, cosicché, una volta deceduti oppure cessata la loro attività di studio o insegnamento, sarebbero ritornati «ad manus provincialis» per poter essere affidati a nuovi studenti. Una disposizione simile venne promulgata nel 1300, anno in cui venne ordinato che al priore provinciale spettasse il libro più prezioso appartenuto a ogni frate della provincia deceduto, sempre per coprire le spese necessarie al mantenimento degli studenti negli *studia generalia*, ma anche per poter finanziare altri affari. Se un libro avesse avuto un valore superiore ai trenta fiorini d’oro, allora il convento di appartenenza del frate defunto avrebbe potuto riscattarlo consegnando direttamente i trenta fiorini al superiore provinciale. Gli studenti avrebbero poi dovuto reinvestire il denaro in libri utili allo studio, i quali in futuro sarebbero appartenuti alla provincia.⁸⁹

ad tempus mittitur omnes libri ad provinciam de qua assumptus est revertantur. Idem dicitur de missis de provincia ad provinciam non ad regendum non tamen portent nisi bibliam breviarium et quaternos. Et hec habet .iii. capitula.», *ibid.*, p. 22.

88. «Item ordinamus quod prior provincialis habeat medietatem omnium librorum de textu fratrum decedentium de provincia nostra, ut de illis provideat tribus studentibus qui Parisius fuerint pro tempore pro provincia quolibet anno in xx libris Turon. Si quid autem residuum fuerit, in sequentem annum provincialis reservet pro provisione eadem. Libros autem de textu appellamus biblias, Sententias, historias, breviaria, missalia, Decreta, Decretales et libros glosatos. Et volumus quod studentes predicti de huiusmodi pecunia faciant scribi scripta utilia et nostre provincie intitulent. Que scripta post mortem ipsorum studentium, vel postquam ab officio lectionis ex toto cessaverint, ad manus provincialis libere veniant, ut de ipsis provideat studentibus sicut ei videbitur expedire.», in *Acta Cap. Prov. Romanae*, p. 30.

89. «Notum facimus fratribus universis quod nos de consilio et assensu totius provincialis capituli ordinamus quod prior provincialis pro expensis faciendis tam pro studentibus Parisiensibus

Con la costituzione delle scuole di arti, filosofia e teologia, verso la fine del XIII secolo si andò a formare una terza rete scolastica tutta interna alle province. Questo però generò di conseguenza un accrescimento del fenomeno della mobilità di studenti e lettori, i quali furono più volte collocati in conventi diversi dai loro, sia per motivi formativi che per svolgere incarichi di insegnamento in centri carenti di personale. Infatti, il motivo principale che portò l'Ordine a consentire la nascita delle scuole di arti e filosofia furono proprio le lacune formative di alcuni novizi, i quali non erano capaci di frequentare in maniera proficua le scuole conventuali, in cui venivano affrontati i testi biblici. In un primo momento, i padri del capitolo generale del 1267 proposero di inviare i novizi in alcuni conventi per poterli istruire nelle questioni religiose e intellettuali.⁹⁰ Tuttavia, dalle fonti provinciali non abbiamo notizia di alcuna attuazione della sopracitata disposizione, ma in quel torno di tempo la provincia romana iniziò a stabilire i primi *studia provincialia*.⁹¹ Con la formalizzazione dei *curricula* agli inizi del Trecento,⁹² ai novizi venne preclusa la possibilità di frequentare le scuole di arti, primo livello formativo, se non fossero passati almeno tre anni dal loro ingresso nell'Ordine.⁹³ Questo dava delle garanzie ai domenicani che così disponendo evitavano l'ingresso di secolari aventi intenzione di usufruire solamente dell'offerta formativa dei Predicatori, tant'è che le lezioni di arti e filosofia erano rivolte solamente ai membri dell'Ordine, al contrario delle scuole conventuali aperte alla comunità.⁹⁴ Ma con tre anni di inattività, i novizi rischiavano di cadere nell'ozio, motivo per cui nel 1326 la provincia romana, seguendo l'ordinazione generale fatta lo stesso anno, indicò una serie di conventi in cui poter inviare i novizi di tutte le case provinciali, così da poterli raggruppare e istruire attraverso dei *magistri novitiorum*:

quam pro aliis negotiis, rebus et personis, habeat pretiosorem librum cuiuslibet fratris de provincia morituri. Si tamen liber ille valet ultra xxx florenos auri, conventus ille ad quem spectat frater defunctus, possit ipsum redimere pro xxx florenis auri dandis ipsi priori provinciali. Et volumus quod quilibet studens pecuniam sibi datam a priore provinciali ponat in libris post mortem suam ad priorem provinciam pro expensis provincie redituris. Prior autem provincialis diligenter attendat ne in huiusmodi valeat aliquatenus defraudari, et inventarium habeat ad predicta specialiter deputatum. Volumus autem nihilominus quod isto anno contributio more solito persolvatur.», *ibid.*, pp. 137-138.

90. «Item. Curent priores provinciales mittere novicios ad conventus in quibus in moribus devocione et religione possint commodius instrui et melius informari.», in *Acta* I, p. 139. Una disposizione simile, relativa alla disciplina religiosa, venne ribadita nel capitolo generale del 1273: «Item. Quod fratres discoli et indisciplinati ad conventus novos et parvos non mittantur et missi per priores provinciales revocentur et ponantur in locis in quibus melius poterunt sub disciplina teneri.», *ibid.*, p. 169.

91. Cfr. *supra* nota 65.

92. Cfr. *supra* nota 41.

93. Capitolo provinciale del 1309 svoltosi a Firenze «Sciant omnes fratres quod, si aliquis per nos assignatus ad studium logice qui non habet tres annos in ordine, hoc ex ignorantia esse factum et illum fratrem sic assignatum pro non assignato sententialiter iudicamus.», in *Acta Cap. Prov. Romanae*, p. 174.

94. D'ALATRI, *Panorama geografico*, p. 52.

Pisa, Lucca, Firenze, Siena, Perugia, Orvieto, Todi, Spoleto e Viterbo.⁹⁵ In questi centri i giovani novizi avrebbero avuto modo di rafforzare le loro competenze di grammatica, approcciarsi alle Sacre Scritture e imparare il canto, indispensabile per il servizio liturgico.⁹⁶ Dopodiché i frati potevano intraprendere gli studi specifici, partendo dai centri in cui avrebbero appreso la logica per tre anni. Non tutti avevano la garanzia di proseguire negli studi, ma solo alcuni frati selezionati dai capitoli provinciali venivano assegnati agli *studia*. Completato il triennio in logica, il programma formativo romano prevedeva un ulteriore triennio nelle scuole di filosofia naturale. Per il capitolo provinciale del 1307, i lettori di arti e filosofia, assieme agli studenti assegnati, avrebbero dovuto completare i programmi interamente nel convento a cui sarebbero stati assegnati.⁹⁷ Tuttavia, dallo studio delle assegnazioni è possibile notare come non sempre quest'ordinazione venne rispettata, o perché lo *studium* veniva spostato e di conseguenza anche i vari studenti e lettori, oppure perché alcuni studenti venivano assegnati annualmente a dei conventi diversi.⁹⁸ Qualora i frati si fossero dimostrati negligenti nello studio o inadatti poiché impreparati per le attività scolastiche, allora, con l'approvazione del priore conventuale ospitante e i superiori provinciali, sarebbero potuti essere rimandati nei conventi da cui erano partiti.⁹⁹ Diversamente, una volta che gli studenti avessero completato i programmi scolastici negli *studia* a cui erano affidati, in automatico sarebbero dovuti tornare nei conventi «unde originem contraxerunt».¹⁰⁰ Per poter gestire una mobilità studentesca così dinamica,

95. «Ut ordinatio facta in capitulo generali isto anno Parisius celebrati de assignatione conventuum pro novitiorum instructione debite observari, volumus et mandamus sicque in posterum volumus obervari videlicet quod conventus nostre province qui inferius minime nominantur ad istos conventus inderius nominatos omnes novitios suos mittere teneantur prout prior provincialis vel eius vicarius condividendo per singulos iudicaverit convenire; conventus vero sunt hii: Pisanus, Lucanus, Florentinus, Senensis, Perusinus, Urbevitanus, Tudertinus, Spoletanus et Viterbiensis.», in *Acta Cap. Prov. Romanae*, p. 240. Per la disposizione del capitolo generale del 1326, cfr. *Acta II*, p. 164.

96. Capitolo provinciale del 1337 svoltosi a Siena: «Volumus iuniores fratres in moribus et scientia attentius erudiri, mandamus districtius prioribus singulis et eorum vices gerentibus quatenus quilibet in suis conventibus unum eis fratrem religiosum et discretum assignet qui eorum gerat curam, reprehendat et corrigat et eorum confessiones audiat, prout prior vel vices gerens duxerit committendum. Item quod de magistro eis provideat qui iuxta eorum facultatem de grammatica sive biblia eos instruat et informet, provideat etiam debito tempore qui doceat ignaros de cantu.», in *Acta Cap. Prov. Romanae*, pp. 290-291.

97. «Ordinamus quod lectores philosophie et artium cum studentibus assignatis per triennium in eisdem conventibus perseverent, infra quod totam philosophiam et logicam perficiant diligenter.», *ibid.*, p. 167.

98. Cfr. *infra*, par. 4.

99. Capitolo generale del 1293: «Item. Inhibemus ne mittant ad studia generalia insolentes et inquieti, et si qui tales reperti fuerint per priorem conventus cum testimonio aliquorum discretorum eorum provincialibus intimentur et ipsi eos ad suas provincias non differant revocare. Idem volumus circa eos qui ad studia theologie vel arcium infra suas mittuntur provincias observari.», in *Acta I*, p. 268.

100. Capitolo provinciale del 1319 svoltosi a Todi: «Item volumus et ordinamus quod

il legame tra un convento di origine e il proprio frate tornava essenziale poiché dava un punto fermo a coloro che per necessità provinciali venivano spostati tra le varie case priorali. Terminati gli incarichi di lettori o completati gli studi, i frati non erano lasciati a loro stessi con la libertà di girovagare senza un convento a cui fare riferimento, ma dovevano tornare nel territorio di loro appartenenza senza la necessità di esservi assegnati nuovamente. Se successivamente la provincia riteneva di spostarli di nuovo in centri diversi da quelli di loro origine, avrebbero dovuto inviarli attraverso il capitolo provinciale. Il governo della mobilità era dunque affidato ai padri provinciali, i quali avevano contezza annuale dello stato dei propri conventi grazie alle relazioni dei propri visitatori, che indagavano su ogni aspetto della vita conventuale di tutte le case domenicane. Così potevano ordinare con lucidità tutti gli spostamenti che avrebbero giovato agli *studia*, alle comunità e agli stessi frati che avevano necessità di formazione.

4. Casi della mobilità provinciale

Come abbiamo potuto osservare nell'introduzione, le assegnazioni presenti negli atti dei capitoli romani tra Duecento e Trecento non ci offrono nel dettaglio il quadro di tutti gli spostamenti effettuati dai lettori e studenti a causa delle lacune documentarie. Però, se non possiamo effettuare un'analisi precisa di tipo statistico, è possibile invece cogliere le tendenze del fenomeno della mobilità intellettuale nella provincia romana. In queste brevi pagine cercheremo di fare delle considerazioni partendo dall'osservazione di alcuni percorsi di frati della provincia romana. Per offrire dei casi di mobilità coerenti e sfruttare il più possibile le potenzialità delle fonti a nostra disposizione, prenderemo maggiormente in considerazione le carriere dei frati documentate dagli atti capitolari tra gli anni Trenta e Quaranta del XIV secolo.¹⁰¹ Infatti, per questo periodo abbiamo la fortuna di avere quasi tutte le annate complete, fatto che ci permette di seguire con discreta precisione i percorsi dei frati citati.¹⁰² Inoltre, verso la metà del secolo si

studentes qui tempus sui studii compleverunt, sive extra provinciam sive in studio Florentino, ipso facto sint illis conventibus deputati unde originem contraxerunt.», in *Acta Cap. Prov. Romanae*, p. 217.

101. Per una lettura facilitata delle assegnazioni contenute negli atti dei capitoli romani editi da Kaeppli, rimandiamo alle tabelle contenute in Riccardo ZONCHEDDU, *La mobilità intellettuale domenicana nella Provincia Romana (fine XIII-prima metà XIV sec.)* [tesi di laurea], Università di Cagliari, 2023, pp. 91-207. All'interno dell'Appendice si troveranno circa 2000 assegnazioni raccolte dalle fonti capitolari. Il totale delle assegnazioni rilevate, come si ricorderà (cfr. par. 1), è di circa 3200: in attesa di una pubblicazione di questa banca dati, ci limitiamo a rimandare alle suddette tabelle per una prima consultazione.

102. Uno dei problemi principali nell'affrontare uno studio basato sull'individuazione di carriere personali è sicuramente quello del riconoscimento dei frati tra le varie disposizioni. Infatti, questi potevano essere registrati con il semplice riferimento della provenienza (es. *Matheus Maraffi de Pisis*, cfr. *Acta Cap. Prov. Romanae*, pp. 300, 309, 322, 354), oppure attraverso il nome aggettivato del proprio convento (es. *Philippus Pistoriensis*, cfr. *ibid.*, pp. 84, 107, 112, 148, 154,

ha modo di analizzare una mobilità intellettuale più consolidata, offrendoci dunque un buon caso di studio prima del tracollo demografico causato dalla peste del '48 che decimò la popolazione.

Iniziamo con l'esporre le prime considerazioni sulle carriere studentesche. Come già precedentemente ricordato, i *curricula* scolastici vennero formalizzati dal capitolo generale del 1305, il quale prevedeva due/tre anni per lo studio delle arti e due per quelli filosofici; anche per gli studi teologici, sia in uno *studium particolare* (provinciale) che in uno *generale*, gli anni previsti erano due.¹⁰³ Tuttavia, nei percorsi degli studenti della provincia romana non vennero rispettate queste cadenze, ma è frequente riscontrare frati assegnati agli *studia artium* o *philosophiae* per tre anni consecutivi, o addirittura quattro. A prova di ciò, citiamo alcuni casi che ci mostrano le durate effettive delle attività scolastiche romane. Alessandro da Castelfiorentino, dopo aver presumibilmente completato gli studi di arti a Siena nel 1338, dal 1339 al 1341 fu assegnato rispettivamente ad Arezzo, Siena e nuovamente Arezzo per gli studi filosofici.¹⁰⁴ Bonifacio da Arezzo dal 1338 al 1341 venne assegnato ai conventi di Città di Castello, Siena, Prato e Pistoia per completare il *curriculum* artistico.¹⁰⁵ Cristoforo di Ciuccio Senese fu assegnato agli *studia artium* di Pistoia, Pisa e Lucca dal 1338 al 1340, per poi passare agli studi filosofici nel 1341 a Siena e a quelli teologici nel 1344 a Perugia.¹⁰⁶ Domenico Tolomei completò gli studi di arti nel 1338 a Siena; successivamente venne assegnato nelle sedi di Perugia e Siena per gli studi filosofici dal 1339 al 1341.¹⁰⁷ Giacomo di Morolo completò gli studi di arti dal 1338 al 1341 passando nei conventi di Spoleto, Anagni, Todi, Orvieto, mentre nel 1344 fu assegnato allo *studium philosophiae* di Rieti.¹⁰⁸ Giovanni degli Ammannati di Pistoia studiò arti dal 1338 al 1341 nelle sedi di Prato, Pisa, Pistoia e nuovamente Pisa, per essere poi assegnato nel 1344 come lettore di arti a Siena.¹⁰⁹ Giovanni di Tato Senese fu assegnato nei conventi di Siena, Città di Castello e Lucca per lo studio delle arti dal 1338 al 1340; nel 1341 venne inviato allo *studium philosophiae* di Siena.¹¹⁰ Come possiamo osservare dalle carriere riportate, gli anni curriculari degli *studia provincialia* potevano variare dai tre ai quattro. L'ampliamento dei percorsi

174, 177, 181, 182, 183, 204). Per questo era frequente che alcuni nomi venissero riportati negli atti con il proprio paese di provenienza e il convento di origine, creando delle multiple omonimie (es. *Bernardus de Castilione Aretinus*, cfr. *ibid.*, pp. 260, 263, 272, 310, 321, 347, 353). Così, un frate poteva essere citato con il riferimento al convento di appartenenza o con quello del paese di provenienza a seconda che la mano che scrivesse o ricopiasse le fonti capitolari fosse esterna o interna alla stessa casa conventuale.

103. Cfr. *Acta II*, pp. 12-14; BARONE, *La legislazione*, pp. 238-239.

104. *Alexander de Castroflorentino*, cfr. *Acta Cap. Prov. Romanae*, pp. 299, 310, 323, 335.

105. *Bonifacius de Aretio* cfr. *ibid.*, pp. 300, 312, 324, 336, 356.

106. *Christophorus Ciucii Senensis*, cfr. *ibid.*, pp. 299, 311, 323, 324, 335, 355.

107. *Dominicus de Tholomeis*, cfr. *ibid.*, pp. 299, 311, 323, 334.

108. *Iacobus de Morolo*, cfr. *ibid.*, pp. 300, 313, 325, 337, 356.

109. *Iohannes de Ammanatis de Pistorio*, cfr. *ibid.*, pp. 299, 311, 324, 335, 357.

110. *Iohannes Tati Senensis*, cfr. *ibid.*, pp. 299, 312, 324, 335.

di studio nella provincia romana potrebbe essere spiegato con una particolare attenzione dei padri provinciali verso la formazione dei propri frati. O ancora, l'aumento della popolazione Trecentesca – e di conseguenza delle reclute domenicane – garantiva all'Ordine un discreto numero di insegnanti; non avendo dunque necessità impellenti di conferire cariche di lettorato, è probabile che gli anni di preparazione per gli stessi lettori si fossero dilatati per garantire una migliore qualità delle scuole.¹¹¹

Altra consuetudine riscontrabile dagli esempi sopra citati, ma anche da numerosissimi altri, è quella del frequente cambiamento della sede di studi. A tal proposito, il capitolo provinciale romano del 1307 ordinava agli studenti e ai lettori di rimanere per tre anni nel convento loro assegnato, affinché completassero i programmi di logica e filosofia.¹¹² Tuttavia, questa disposizione non sembra che venne rispettata dalle assegnazioni degli anni 1338 e il 1341,¹¹³ poiché numerosi furono i trasferimenti di sede degli studenti assegnati a un determinato *studium* provinciale. Questi spostamenti erano in parte causati dai cambiamenti di sede stessi delle scuole di arti o filosofia, le quali erano maggiormente distribuite sul territorio.¹¹⁴ Inoltre, già da questi pochi esempi possiamo scorgere una tendenza che invece sembra essere dominante nelle assegnazioni studentesche fatte dai capitoli provinciali romani: parliamo della logica territoriale che sta dietro gli spostamenti degli studenti. Infatti, se si presta attenzione alle sedi di destinazione dei frati elencati sopra, si noterà una certa coerenza geografica; ovvero, è frequente che gli studenti venissero mandati in sedi appartenenti ad una stessa area geografica,¹¹⁵ molto probabilmente la medesima del loro convento di provenienza. Non a caso, spesso si trovano frati nominalmente appartenenti ad un convento, assegnati come studenti o lettori nella scuola provinciale ospitata proprio dalla loro casa conventuale.¹¹⁶

111. Il capitolo di Pistoia del 1299 ci mostra il desiderio dei padri provinciali romani di evitare la promozione negli studi e nell'insegnamento di frati impreparati, già prima dei capitoli generali del 1305, 1313 e 1315 che stabiliranno concretamente i requisiti curriculari per studenti e lettori: «Nolentes ad lectionis officium promoveri indignos ac super hoc volentes ordinationem Spoletani capituli diligentius observare, ordinamus quod deinceps nullus fiat lector principalis, nisi prius fuerit in cursu Sententiarum probatus, nec quisquam mittatur Parisius, nisi antea lector exstiterit principalis, addentes quod iuvenes ante biennium ab ingressu ordinis ad logicalia non ponantur.», *ibid.*, p. 129. Questo ci fa supporre dunque che in precedenza si poteva essere inviati allo studio generale di Parigi o tenere un insegnamento conventuale con minor tempo dedicato allo studio e alle attività scolastiche.

112. Cfr. *supra* nota 97.

113. Ma lo stesso si può riscontrare nelle carriere di studenti dei decenni precedenti, cfr. le tabelle presenti in ZONCHEDDU, *La mobilità intellettuale*, pp. 91-207.

114. Cfr. *supra* par. 2.

115. Queste aree grosso modo corrispondono alle zone con maggior densità di case conventuali: Toscana settentrionale e centrale, Umbria e Lazio settentrionale. La razionalizzazione del territorio su questa base territoriale d'altronde era già stata utilizzata dalla provincia per delineare i conventi in cui i visitatori sarebbero dovuti andare a compiere i sopralluoghi. Cfr. *supra* par. 2.

116. Cfr. ZONCHEDDU, *La mobilità intellettuale*, pp. 66-72.

Oltre a queste tendenze, un altro fattore da tenere in considerazione è proprio la dislocazione sul territorio delle scuole provinciali. Per le scuole maggiormente distribuite, come quelle di arti o filosofia, è facile notare questa logica territoriale seguita dai padri capitolari al momento delle assegnazioni; ma già osservando gli *studia provincialia* di teologia, i quali avevano poche sedi, è normale evidenziare come gli spostamenti confluissero su quei pochi centri, generalmente situati al sud della provincia (Santa Maria sopra Minerva, Perugia, Orvieto). Questa distribuzione nel meridione potrebbe non essere casuale: sicuramente il convento della Minerva e quello perugino erano case particolarmente importanti sia dal punto di vista economico che culturale, tanto che più volte nel corso degli anni ospitarono persino tre scuole provinciali diverse contemporaneamente. Tuttavia, il loro ruolo di *studia particularia theologiae* potrebbe esser pensato anche per fare da “contraltare” al peso dello *studium generale* ospitato da Santa Maria Novella. In questo modo non solo i carichi economici venivano ripartiti equamente, ma anche quelli umani, creando due aree differenti per lo studio teologico, evitando così sovraffollamenti eccessivi in alcune parti della provincia. Dunque, la razionalizzazione del territorio e la logica territoriale dietro agli spostamenti studenteschi da un lato faceva risparmiare risorse e tempo ai frati che si dovevano spostare, dall’altro consentivano anche di controllare la distribuzione sul territorio del “capitale umano”.

Tra i vari profili di studenti individuati, sono presenti anche alcune figure di frati che, contemporaneamente al loro impegno scolastico, furono incaricati di leggere alcune materie curriculari di rango “inferiore”. Per esempio, nel 1331 Bernardino da Castiglione Aretino venne assegnato allo *studium* di teologia particolare di Orvieto, ma allo stesso tempo fu incaricato delle lezioni dello *studium artium* del medesimo convento.¹¹⁷ Sempre nel 1331, Giovanni di Tancredi Senese venne inviato allo *studium philosophiae* di Pisa e contemporaneamente gli fu affidato l’insegnamento delle arti.¹¹⁸ Continuando con queste assegnazioni anomale e discordanti, ancor più numerosi sono i casi di studenti assegnati agli studi generali *extra provincia* e nello stesso anno incaricati di leggere in uno *studium* provinciale. È il caso di Angelo da Campo dei fiori, inviato nel 1344 a Oxford ma incaricato anche delle letture di logica a Gubbio.¹¹⁹ Nel 1338, Benedetto Orvietano venne inviato allo *studium* parigino e incaricato delle letture filosofiche di Todi.¹²⁰ Inoltre, riscontriamo anche assegnazioni di frati in *studia provincialia* e contemporaneamente in *studia generalia*, come nel caso di Pietro da Ponte Tudertino, affidato come studente di filosofia a Perugia nel 1341 e inserito tra i nomi degli studenti inviati allo *studium* di Barcellona.¹²¹ Queste sono alcune delle numerose assegnazioni particolari rilevate, risalenti quasi tutte agli anni 1331-

117. *Bernardinus de Castiglione Aretinus*, cfr. *Acta Cap. Prov. Romanae*, pp. 260-263.

118. *Iohannes domini Tancredi Senensi*, cfr. *ibid.*, pp. 261-262.

119. *Angelus de Campofloris*, cfr. *ibid.*, pp. 355-357.

120. *Benedictus Urbevetanus*, cfr. *ibid.*, pp. 296-297.

121. *Petrus de Ponte Tudertinus*, cfr. *ibid.*, pp. 333-335.

1332 e 1338-1344. Non avendo una risposta certa, tenteremo qua di formulare qualche ipotesi sul motivo di queste anomalie. *In primis*, si potrebbero sospettare dei casi di omonimia; alcuni frati potevano avere lo stesso nome e la medesima provenienza ma non essere distinti dagli atti. Tuttavia, il numero elevato di questi casi singolari ci fa tendere verso un'esclusione di questa ipotesi. Diversamente, le doppie assegnazioni presenti negli atti degli anni Trenta e Quaranta potrebbero essere frutto di errori di trascrizione delle diverse mani che hanno copiato i capitoli provinciali. I copisti, non avendo modo di verificare, potrebbero aver reiterato delle imprecisioni nelle parti dispositive che avrebbero causato le sopra citate anomalie. Difficilmente è pensabile una pratica consolidata di doppia-assegnazione, poiché la distanza tra le sedi e gli impegni scolastici di ciascuno *studium* rendono improbabile una certa plausibilità; a meno che i frequenti cambiamenti di sedi degli studenti ci suggeriscano una struttura dei programmi scolastici nel corso del Trecento, con materie non più spalmate su un triennio, ma magari organizzate in singole annate o addirittura semestri. Lo stato attuale della ricerca sui materiali di insegnamento conventuali non ci permette però di prendere per buone queste ipotesi, né tantomeno lo studio della normativa provinciale e generale. Dovremmo dunque considerare le assegnazioni anomale come dei probabili errori di trascrizione, studiando con ancor più attenzione le disposizioni registrate negli atti capitolari.

Passando ai lettori domenicani, il loro ruolo era di vitale importanza per il regolare funzionamento delle scuole conventuali e degli *studia*, ma soprattutto la loro alta formazione li rendeva dei frati in grado di svolgere compiti intellettuali, amministrativi o spirituali. Per questo motivo, la loro mobilità all'interno dei confini provinciali non era limitata solamente alla rete scolastica, ma si inseriva trasversalmente sia nella struttura istituzionale dell'Ordine, che in quella pastorale. La carriera scolastica dei lettori, diversamente da quella degli studenti, aveva una mobilità meno legata a logiche territoriali, poiché influenzata dalle necessità pratiche della provincia; perciò, venivano inviati dove vi era maggiormente richiesta. Inoltre, sempre in contrasto con l'ordinanza provinciale del 1307, notiamo come alcuni lettori venissero assegnati in diverse sedi a distanza di un solo anno. Per esempio, Bernardo da Castiglione Aretino nel 1339 venne inviato a insegnare filosofia a Siena, mentre nel 1340 fu assegnato come *lector* della scuola conventuale di Arezzo, nel 1343 a Gubbio e nel 1344 a Cortona.¹²² Altri invece, potevano rimanere solo per due anni in una *schola* e successivamente essere sostituiti da nuovi lettori. A Cortona tra il 1338 e 1339 resse la scuola conventuale Giovanni Ciampoli da Siena, il quale venne sostituito nel 1340 da Giacomo di Pauleto da Spoleto e nel 1341 da Gerardo di Moricone Pisano.¹²³

122. *Bernardus de Castiglione Aretinus*, cfr. *Acta Cap. Prov. Romanae*, pp. 310, 321, 347, 353. Data la similitudine col nome del già citato Bernardino da Castiglione Aretino, potrebbe trattarsi della stessa persona, cfr. *supra* nota 117.

123. *Iohannes Ciampoli de Senis, Iacobus Pauleti de Spoleto, Gerardus Moriconis Pisanus*, cfr. *ibid.*, pp. 295, 308, 321, 332.

Una volta diventati lettori, i frati altamente qualificati erano una grande risorsa per la provincia, tant'è che numerosissimi domenicani ricoprirono cariche amministrative e spirituali proprio dopo aver ottenuto il lettorato. In molti vennero scelti come visitatori provinciali; per esempio, Pietro da Baratta Romano, dopo esser stato incaricato degli insegnamenti nello *studium theologiae* di Siena nel 1295 e nella *schola* conventuale di Anagni nel 1299, nel 1303 e nel 1304 venne nominato visitatore dei conventi di Siena, Arezzo, Cortona, Città di Castello, Gubbio e Perugia.¹²⁴ I visitatori avevano il dovere di indagare sul corretto funzionamento delle attività conventuali e scolastiche delle case a loro assegnate, per poi stendere delle relazioni da presentare ai superiori provinciali nel successivo capitolo. Molti frati lettori vennero dunque scelti per ricoprire incarichi importanti, suggerendoci una certa fiducia nei confronti di questi profili professionali. Altri vennero invece assegnati come predicatori conventuali in alcune case della provincia. Matteo da Rieti, precedentemente baccelliere a Rieti nel 1313 e lettore ad Arezzo nel 1318, nel 1331 fu affidato a Rieti come predicatore, convento in cui l'anno successivo svolse anche l'incarico di *lector* della scuola; nel 1338 e 1339 fu invece assegnato a Narni e Tivoli sempre come predicatore.¹²⁵ Notiamo dunque una certa duttilità dei frati lettori, capaci di ricoprire ruoli di carattere spirituale e pastorale rivolti ai confratelli, ma anche alle comunità di fedeli. D'altronde il contatto con i laici e i chierici secolari poteva avvenire anche nelle stesse *scholae*, aperte sempre al pubblico cittadino. In questo senso comprendiamo anche le varie assegnazioni di frati, precedentemente lettori, come confessori in alcuni conventi. Per esempio, Pietro da Veroli, baccelliere ad Anagni, nel 1338 e 1339, lettore nel 1340 nella medesima casa, nel 1343 venne affidato alla nuova fondazione conventuale di Priverno come confessore.¹²⁶ Un altro ruolo ricoperto spesso dai frati lettori fu quello del predicatore generale, importante figura spirituale a carica annuale e membro del capitolo provinciale. È il caso di Filippo Pistoiese, il quale fu *lector sententiarum* negli *studia theologiae* di Pistoia e Napoli, rispettivamente nel 1288 e 1292, lettore conventuale nella stessa Pistoia nel 1293 e predicatore generale nel 1303 e 1311. Nonostante ciò, le cariche non costituivano un cambio netto di carriera, ma venivano assegnate con una certa interscambiabilità dagli stessi padri provinciali. Infatti, sempre fra Filippo fu *lector philosophiae* a Perugia nel 1309 e *lector* a Pisa e Firenze nel 1310 e 1311.¹²⁷ Si può riscontrare perciò una certa flessibilità negli incarichi conventuali e provinciali, principalmente affidati a figure rispettabili e particolarmente formate dal punto di vista intellettuale, come appunto i frati lettori. Alcune figure potevano raggiungere posizioni così di spicco, tanto da venire ordinati vescovi, come nel caso di Angelo da Porta Sole Perugino. Lettore di arti a Gubbio nel 1299, di filosofia a Prato nel 1310 e infine di teologia a Perugia nel 1311, fra Angelo venne nominato predica-

124. *Petrus de Baratta Romanus*, cfr. *ibid.*, pp. 121, 131, 147, 150.

125. *Matheus de Reate*, cfr. *ibid.*, pp. 189, 296, 264, 271, 301, 313.

126. *Petrus de Virulis*, cfr. *ibid.*, pp. 296, 309, 322, 347.

127. *Philippus Pistoriensis*, cfr. *ibid.*, pp. 84, 107, 112, 148, 154, 174, 177, 181, 182, 183, 204.

tore generale nel 1317¹²⁸ e ricoprì anche la carica di priore nei conventi di Città di Castello, Perugia e Pisa.¹²⁹ Il 24 aprile del 1325 fu eletto vescovo di Sulcis, sede che però non ebbe modo di raggiungere e perciò rimase a Roma come penitenziere pontificio. Successivamente venne inviato come vescovo a Grosseto il 12 febbraio del 1330 e morì quattro anni più tardi.¹³⁰

Da questi esempi puntuali è possibile avere un quadro del ruolo dei frati lettori all'interno delle strutture intellettuali e di governo domenicane, ma non solo. Infatti, ci furono profondi contatti tra i Frati Predicatori e la Curia pontificia, mostrandoci non di rado casi di mobilità sociale, se così possiamo definirla,¹³¹ soprattutto grazie alle carriere intellettuali. La figura dei lettori era vista come ben qualificata per ricoprire anche incarichi ecclesiastici, interni ed esterni all'Ordine. Di conseguenza, i percorsi scolastici non erano completamente chiusi nella rete di *studia* e *scholae* domenicane, ma si dimostrarono un ottimo trampolino di lancio per successive attività di governo, come nel caso di frati lettori che divennero visitatori o priori in più di un convento.¹³² Ma il fatto che moltissimi frati alternarono incarichi scolastici con attività pastorali, come quelle da predicatori o confessori, è un chiaro indicatore delle finalità ultime delle strutture intellettuali domenicane. Infatti, il senso delle *scholae* era proprio quello di formare i futuri frati che si sarebbero dovuti occupare dei doveri spirituali dell'Ordine. Gli *studia* provinciali e generali avevano invece il compito di garantire l'istruzione di nuovi lettori capaci di portare avanti gli insegnamenti delle scuole conventuali. Tuttavia, come abbiamo potuto notare dalla loro versatilità negli incarichi, i frati lettori non si limitarono a un impegno scolastico e intellettuale, bensì ricoprirono molteplici ruoli di primaria importanza. La formalizzazione dei percorsi di studio, l'aumento demografico e dunque delle proprie reclute, offrirono all'Ordine un discreto numero di frati preparati, in grado di essere inviati a svolgere compiti specifici dove più si sentiva la necessità. È bene dunque pensare non soltanto a degli specialisti delle scuole, ma a frati a tutto tondo, capaci di incarnare a pieno la vocazione di Domenico come lettori e predicatori.

5. Conclusione

L'analisi dei percorsi di studenti e lettori della provincia romana ci ha offerto un quadro piuttosto variegato sulla mobilità intellettuale domenicana. Questa

128. *Angelus de Portasolis Perusinus*, cfr. *ibid.*, pp. 133, 178, 181, 204.

129. Innocenzo TAURISANO, *Il capitolo provinciale di Pistoia nel 1299*, in *Memorie domenicane*, 45 (1928), p. 361.

130. *Ibid.*

131. Sulla tematica della mobilità sociale all'interno degli Ordini mendicanti, cfr. Giulia BARONE, *Mobilità sociale e mondo mendicante*, in *La mobilità sociale nel Medioevo Italiano. Vol. 3: Il mondo ecclesiastico*, a cura di Sandro CAROCCI - Amedeo DE VINCENTIS (I libri di Viella, 254), Roma 2017, pp. 203-210.

132. Un caso esemplare rimane sempre quello di Angelo da Porta Sole Perugino, cfr. n. 129.

veniva controllata e organizzata dai padri provinciali attraverso una logica territoriale, ma cercando sempre di rispondere alle necessità puntuali di ciascun convento. Le carriere dei frati ci mostrano inoltre come la rete degli *studia* dell'Ordine non fosse chiusa e fine a sé stessa, bensì garantiva un'indispensabile crescita culturale, teologica e spirituale ai frati, molti dei quali avrebbero poi messo a servizio dei confratelli, delle comunità laiche e della stessa gerarchia ecclesiastica le conoscenze imparare e le qualità apprese. Di conseguenza, non dobbiamo immaginarci carriere scolastiche propriamente "verticali", come potremmo fare influenzati dal nostro modo di vedere i percorsi formativi, ma sarebbe più corretto pensare a carriere "orizzontali" finalizzate alla crescita del frate predicatore per definizione. Infatti, come sappiamo da altre ricerche relative ai programmi di studio, i livelli intellettuali delle scuole conventuali, provinciali e generali erano piuttosto simili; solamente gli *studia* di arti e filosofia erano concepiti per colmare le lacune nelle materie propedeutiche agli studi teologici. Tutte le altre scuole incentrate sulla teologia richiedevano invece dei prerequisiti elevati ai propri studenti, poiché mantenevano un grado culturale piuttosto raffinato.¹³³ Alla luce di queste considerazioni, sarebbe dunque più corretto parlare al plurale delle mobilità intellettuali domenicane, le quali trovarono nella rete di *studia* dell'Ordine il loro motore principale, ma non il fine ultimo.

133. MULCHAHEY, *The role of the conventual schola*, pp. 117-150.

Alfredo Troiano
(alfredo.troiano@scuola.istruzione.it)

La ‘Passione del cuore’ nello *Specchio di Croce* di Domenico Cavalca*

The ‘Passion’ of heart in the Specchio di Croce of Domenico Cavalca

The essay focuses on the emotional aspect of the *contemplatio Crucis* in Italy, between the thirteenth and the first half of the fourteenth century. The main work of inspiration for my research has been the treatise *Specchio di Croce* (around 1330) written by Domenico Cavalca. A disciple of saint Augustine and follower of medieval monastic theology, the Dominican friar guides the believer—eager for perfection—on the love path leading to conformity to Christ of the Cross. Mercy as absolute love by the crucified God is the answer and model for the hardened sinner. The iconography of the painted Cross, which accompanies private meditation and public preaching, shows the mystery of Christ’s arms fixed to the wooden Cross waiting for each man and woman.

Keywords: Soul faculties; Feeling; Mind and memory; Mirror; Book; Knight; Reform of feelings; Piety.

«Lo mio diletto m’è uno fascio di mirra» (*Specchio di Croce*, cap. 31)

Nella frase dell’epistola paolina ai Galati posta a *introitus* del *Lignum Vitae*, Bonaventura da Bagnoregio riassume l’*intentio* della meditazione sulla vita del Signore, ossia «crucifixo perfecte configurari», conformarsi all’immagine della sua umanità: il che significa ritornare a Dio attraverso il Figlio dell’uomo. Con un linguaggio essenziale, quasi scarno, l’Autore dice di voler aiutare la memoria degli eventi della passione, morte e risurrezione di Gesù. C’è bisogno infatti di ricordare tutto ciò che Cristo ha patito e perché ha tanto sofferto, tutto quello che fu la sua morte amarissima, e, ancora, quale fu la gloria di cui Dio ha rivestito il Risorto. Una volta provata per esperienza la virtù della croce, sentendosi attratta e illuminata da essa – in *affectus*, *cogitatus* e *memoria* che rimandano alla totalità dell’amore –, l’anima potrà dire con la sposa del *Cantico dei cantici*: «Il mio diletto è per me un mazzetto di mirra, riposerà tra i miei seni» (1, 12).

Christo confixus sum cruci, ad Galatas secundo. Verus Dei cultor Christique discipulus, qui Salvatori omnium pro se crucifixo perfecte configurari desiderat, ad hoc potissimum attento mentis conatu debet intendere, ut Christi Iesu crucem circumferat iugiter tam mente quam carne, quatenus praefatum Apostoli verbum veraciter valeat in semetipso sentire. Porro huiusmodi affectum et sensum is dumtaxat apud se vivaciter

experiri meretur, qui, dominicae passionis non immemor nec ingratus, laborem et dolorem amoremque crucifixi Iesu tanta memoriae vivacitate, tanto intellectus acumine, tanta voluntatis caritate considerat, quod veraciter illud sponsae proferre potest eloquium: *Fasciculus myrrae dilectus meus mihi, inter ubera mea commorabitur*.¹

Bonaventura raccoglie da Bernardo di Chiaravalle «questo mazzetto di mirra», l'immagine della Passione che, come la mirra, è amara, ma apportatrice di salvezza se, inserita nell'intimo del cuore e messa a proteggere l'ingresso dello spirito, riposa anche tra i seni. «Portatelo sempre non dietro, sulle spalle – esortava Bernardo in riferimento al mazzetto di mirra –, ma davanti, sotto gli occhi», in *clusio* al sermone 43 in *Cantica*. L'intera vicenda del peccato e della redenzione focalizza sulla qualità dello sguardo – contrapposto al colpevole sguardo della donna che fissò l'albero e ne ammirò il frutto –: «Se infatti terrete davanti agli occhi colui che portate, vedendo le sofferenze del Signore, porterete certamente con più leggerezza anche le vostre». ²

Contribuendo al declino della raffigurazione del *Christus triumphans* (ritto sulla croce con gli occhi aperti, imperturbabile e ieratico), si afferma in Italia centrale a partire dal terzo decennio del secolo XIII l'iconografia del *Christus patiens* – particolarmente consonante con la nuova spiritualità francescana nel suo rapporto col fondatore stigmatizzato e dunque *alter Christus* –;³ immagine

* *Abbreviazioni*: A = Domenico CAVALCA, *Specchio di Croce*, ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnham 667; B = Domenico CAVALCA, *Specchio di Croce*, ed. a cura di Giovanni BOTTARI, Roma 1738 (segue numero della pagina); NBA = *Opere di sant'Agostino*, edizione latino-italiana a cura di Agostino TRAPÈ, Roma 1965-2002; OSB = *Opere di san Bernardo*, edizione latino-italiana a cura di Ferruccio GASTALDELLI, Milano 1984-1987; OSBn = *Opere di san Bonaventura. I-XIV/2*, edizione latino-italiana a cura di Jacques Guy BOUGEROL - Cornelio DEL ZOTTO - Leonardo SILEO, Roma 1990; PL = *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, edizione a cura di Jacques Paul MIGNE, Parisiis-Turnholtsi 1844-1864; *S.Th.* = TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica: testo latino dell'edizione leonina*, trad. e commento a cura dei Domenicani italiani, [s.l.], Adriano Salani, 1964-1975.

1. Bonaventura, *Lignum vitae*, prologus 1 («Sono stato crocifisso con Cristo, secondo la lettera ai Galati [2, 19]. L'adoratore autentico di Dio e discepolo di Cristo, che desidera conformarsi perfettamente al Salvatore di tutti, crocifisso per lui, deve principalmente impegnarsi con ogni sforzo della mente a portare la croce di Gesù Cristo nello spirito come nel corpo, tanto da sentire in sé stesso la predetta testimonianza dell'Apostolo. In verità, merita di sperimentare vivamente tale affetto e sentimento solo chi, memore e grato verso la Passione del Signore, medita il dolore e l'amore di Gesù crocifisso con memoria tanto viva, intelletto tanto acuto, carità tanto volitiva da poter ripetere realmente il detto della mistica sposa: *Fascetto di mirra è per me il mio Diletto; dimorerà tra i miei seni* [Ct 1, 12]»), in OSBn XIII, pp. 206-207.

2. Bernardus Claraevallensis, *Sermones super Cantica canticorum*, XLIII 5 («Habete illum semper non retro in humeris, sed ante prae oculis [...]. Si enim ante oculos habueritis quem portatis, pro certo, videntes angustias Domini, levius vestras portabitis»), in OSB V/2, pp. 112-115.

3. Dei crocifissi di Giunta Pisano (fra Assisi, Pisa e Bologna) pubblichiamo la *Croce dipinta* di Santa Maria degli Angeli (tav. 1, cfr. croce domenicana tav. 2), realizzata *ab origine* per la Porziuncola circa il 1236. «Col suo linguaggio vigoroso e raffinato – scrive Emanuele Zappasodi – Giunta descrive con efficacia inedita l'umanità sofferente di Cristo, isolato al centro del tabellone, dal volto aguzzo, attraversato da una smorfia di dolore, accennata ma eloquente». Alla stessa logica

che svolse un ruolo significativo come supporto, oltre che alla meditazione immaginativa, alla “pastorale delle emozioni” degli Ordini mendicanti.⁴ La resa in pittura dell’espressione del dolore, ha scritto Hans Belting, «risultava ancora più suggestiva quando di fronte a essa si tenevano prediche o si celebravano pratiche devozionali. All’epoca l’interazione fra Parola e immagine era così stretta che quest’ultima doveva confermare tutto ciò che la Parola raccomandava alla visione dei fedeli. Come succedeva sempre con le immagini medievali, l’importante non era solo la contemplazione edificante, ma anche la messa in pratica di un atteggiamento corrispondente al ruolo delle diverse figure».⁵

L’appendice iconografica qui allestita potrà solo suggerire del legame d’interscambio tra i due registri sensoriali del *docere per visibilia*, del “dire” cioè attraverso l’attivazione dello ‘sguardo’.

È nel contesto della letteratura meditativa e di preghiera, tra il IX e l’XI secolo, che si viene formando un’*imago* precisa del Cristo crocifisso.⁶ Si tratta di un’immagine fissata nei suoi elementi costitutivi, conclusiva e riassuntiva: conclusiva poiché ripresenta il Cristo sacrificato, morto, nell’immobilità del *consumatum est*; riassuntiva perché il corpo del crocifisso mostra il risultato di azioni subite, ‘incarnandole’ in senso proprio, ossia presentandole nella carne e così condensando in un unico istante l’intera vicenda della passione, quasi come in un’epitome. Ricordiamo Rabano Mauro († 856), che compone un crocifisso incoronato e flagellato («*Spinis habet in capite, in manibus et pedibus clavos, lanceam in latere, flagella in brachiis, et totus laceratus in corpore*»)⁷ E Pier Damiani († 1072), che concentra il suo sguardo, oltre che sulle tenere tempie bucate dalle spine, sugli occhi spenti e sul volto lordato di sputi, saziato di oltraggi («*et illa luminaria, quae illuminant orbem, ad horam extincta sunt. [...] Speciosa illa facies speciosi forma prae filiis hominum sputis illita est, afflicta colaphis, addic-*

risponde anche l’attitudine dei «dolenti che si affacciano dalle tabelle laterali, descritti per la prima volta a mezzobusto, malinconici e turbati, dai volti accaldati di pianto e dagli sguardi spersi nel vuoto» (Id., *Il lungo percorso della pittura umbra del Duecento*, in *Il Maestro di San Francesco e lo Stil novo del Duecento umbro*, catalogo della mostra [Perugia, Galleria Nazionale dell’Umbria, 10 marzo-9 giugno 2024], a cura di Andrea DE MARCHI - Veruska PICCHIARELLI - Emanuele ZAPPASODI, Cinisello Balsamo-Milano 2024, pp. 17-51, qui pp. 17-18 e 220).

4. Cfr. Damien BOQUET - Piroška NAGY, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, trad. it. a cura di Gian Maria CAO, Roma 2018, pp. 276-289.

5. Hans BELTING, *Immagine e culto. Una storia dell’immagine prima dell’età dell’arte*, trad. it. a cura di Luca VARGIU, Roma 2022, pp. 520-521.

6. Non immagine *ficta*, estetica – ha spiegato Jean-Claude SCHMITT –, ma immagine ‘viva’, che «“rende presente”, sotto l’aspetto dell’antropomorfo e del familiare, [...] l’assente nel presente, il passato o il futuro nell’attuale» (cfr. Id., *Immagini*, in *Dizionario dell’Occidente medievale*, 1, Torino 2003, pp. 517-531, a p. 521).

7. Rabanus Maurus, *Opusculum de Passione Domini*, PL 112, coll. 1425-1430, a col. 1425.

ta delusionibus»⁸. E ancora Giovanni da Fécamp († 1078), che descrive un corpo quale sistema comunicativo tra miserie agite e misericordie agenti («Spinis coronatus est, ut spinas ac tribulos primae maledictionis prorsus de nobis evelleret. [...] Felle potatus est et aceto, ut nos faceret in terram perennis laetitiae intrare»⁹). Espressioni, queste, che preludono alla “rivoluzione affettiva” di Anselmo di Canterbury († 1109) che qui vediamo assumere la risposta d’amore di Maria alla vista del corpo straziato:

Domina mea misericordissima, | quos fontes dicam erupisse | de tuis pudicissimis oculis, | cum attenderes unicum filium tuum innocentem | coram te ligari, flagellari, mactari? | Quos fluctus credam perfudisse | piissimum vultum, | cum susciperes eundem filium | et Deum et Dominum tuum | in cruce sine culpa extendi | et carnem de carne tua | ab impiis crudeliter dissecari?¹⁰

La violenza inferta alla carne del figlio è dolore nel corpo della madre. Anselmo rimpiange di non essere stato testimone dei fatti storici della redenzione («no, non ho avuto la grazia di essere presente»), anelando ad essere consolato con una nuova presenza di Cristo, con una nuova apparizione del suo volto.¹¹

Specchio di Croce è il titolo di un trattato scritto verso il 1330 dal frate predicatore Domenico Cavalca da Vico Pisano (1270-1341) – non più noto ormai soltanto per i volgarizzamenti delle *Vitae patrum* e dei *Dialogi* di Gregorio Ma-

8. Petrus Damiani, *Sermo XLVII. De Exaltatione Sanctae Crucis*, PL 144, coll. 761-766, a col. 763.

9. Joannes Fiscamnensis, *Confessio theologica* II 28 («È stato coronato di spine per sradicare via da noi le spine e i triboli dell’antica maledizione. [...] Gli fecero bere fiele e aceto per far entrare noi nella terra della gioia perenne»), in Giovanni DA FÉCAMP, *Pregare nel Medioevo. La Confessio Theologica e altre opere*, a cura di Giorgio MASCHIO; introduzione di Jean LECLERCQ, Milano 1986 (trad. a p. 68, testo latino a p. 214).

10. Anselmus CANTUARIENSIS, *Oratio II* 87-105: «Mia Signora d’immensa misericordia, che dirò delle lacrime sgorgate dai tuoi occhi delicati quando guardavi il tuo unico figlio innocente sotto i tuoi occhi legato, flagellato, ammazzato? Che rivi di lacrime devono aver bagnato il tuo volto mitissimo quando vedevi il figlio, il tuo Dio e Signore, venir disteso senza colpa in croce e la carne della tua carne crudelmente incisa da perfida gente?» (Anselmo D’AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, a cura di Inos BIFFI - Costante MARABELLI, Milano 1997, pp. 130-143, qui pp. 136-137). Come ha fatto notare Rachel FULTON (*From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York 2002), la relazione affettiva tra chi guarda e chi è guardato è resa possibile dal nuovo ruolo («co-crucified») che la figura di Maria assume durante le ultime ore del Figlio e da lei è mediata («for affective, compassionate mimesis») all’uomo (cfr. pp. 195-203, qui pp. 197, 200). Cfr. tav. 4.

11. Cfr. Anselmus CANTUARIENSIS, *Oratio II* 72-74: «heu qui tam admirabili, | tam inestimabili pietate | praesens obstupescere non merui!» (*Orazioni e Meditazioni*, pp. 134-135). Ha sottolineato Richard William SOUTHERN: «Anselm’s prayers opened the way which led to the *Dies irae*, the *Imitatio Christi*, and the masterpieces of later medieval piety» (Id., *St. Anselm and His Biographer: A Study of Monastic Life and Thought, 1059-c. 1130*. The Birkbeck Lectures 1959, Cambridge 1963, p. 47).

gno.¹² Affiliato al convento pisano di S. Caterina d'Alessandria, il domenicano fa della vicenda passionista il paradigma fondamentale di un *ductus amoris* per «devoti secolari». Ripartito in 50 capitoli (compendiati in un'appendice di 12 sonetti), l'opera svela sin da subito il carattere eminentemente cristologico della spiritualità cavalchiana: «Cristo – nella dichiarazione del prologo – è libro e specchio d'ogni perfectione, e in croce quasi come maestro in catedra insegna a chi vi pone mente ogni perfecta doctrina» (A, c. 2v [B 2]).¹³

Lo *Specchio di Croce* va collocato nella lunga e consolidata tradizione, prima patristica poi monastica, dell'immagine del Cristo (in particolare del Cristo sofferente), quale modello di perfezione in cui rispecchiarsi: ciò che ha segnato la religiosità di molti uomini e donne, proprio tra il XIII e il XV secolo, sia laici che religiosi.¹⁴ L'opera conferma, nell'ambito di una "antropologia storica delle emozioni", la lunga influenza di quella nuova predicazione che, dall'inizio del Duecento, aveva fatto della conversione delle emozioni e della loro funzione pedagogica un tema cruciale.¹⁵

L'immagine della Croce è indubbiamente per Cavalca – come meglio più avanti vedremo – occasione di partecipazione emotiva alle pene del Cristo (tav. 3), ma è anche luogo teologico, cioè occasione di apprendimento delle verità della fede. Recuperando paradigmi biblici e patristici elaborati nella predicazione medievale, il domenicano propone al capitolo 5 un'allegoria della croce sotto le quattro dimensioni dell'amore di Cristo: *altitudo*, come attrazione del cuore verso l'alto; *profunditas*, come umiltà profonda in risposta agli obbrobri e alle ignominie patite;

12. Punto di riferimento fondamentale resta la voce curata da Carlo DELCORNO, *Cavalca, Domenico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 22, Roma 1979, pp. 577-586 (sull'ipotesi dell'anno della morte al 1341 secondo lo stile pisano, cfr. Elena SALVADORI, *Fra Domenico Cavalca nelle fonti documentarie pisane del secolo XIV*, in *Memorie domenicane*, n.s., 35 [2004], pp. 101-135, qui pp. 105-107). Delle edizioni critiche segnaliamo: *Vite dei Santi Padri*, a cura di Carlo DELCORNO, Firenze 2009; *Pungilingua*, a cura di Mauro ZANCHETTA (online <http://paduaresearch.cab.unipd.it/3327>), *Specchio de' peccati*, a cura di Mauro ZANCHETTA, Firenze 2015; *Atti degli Apostoli*, a cura di Attilio CICCHELLA, Firenze 2019.

13. Mi sia consentito il rinvio ai miei lavori: *Lo specchio di Croce di Domenico Cavalca: la tradizione manoscritta*, Roma 2018 (manoscritti censiti 128; d'ora in poi *Tradizione manoscritta*) e *Lo specchio di Croce di Domenico Cavalca: il Compendio in versi*, Roma 2022 (d'ora in poi *Compendio in versi*); con uno studio iniziale sui temi trattati dal domenicano in "Quella cotale presenza della sua umanità passionata": *immagini e affetti nello Specchio di Croce di Domenico Cavalca*, in *Specula*, 8 (2024), pp. 33-77 (consultabile online all'indirizzo <https://doi.org/10.46583/specula.2024.8.1130>). Le citazioni da A (BML Ashburnham 667, sec. XIVex) restituiscono la *facies* linguistica della Toscana occidentale (*Tradizione manoscritta*, pp. 99-101).

14. Cfr. BOQUET - NAGY, *Medioevo sensibile*, pp. 87-125 e 215-252 e BELTING, *Immagine e culto*, pp. 503-538. Si aggiungano gli studi di Anne DERBES, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy*, Cambridge 1996; e Joanna CANNON, *Religious Poverty, Visual Riches. Art in the Dominican Churches of Central Italy in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New Haven-London 2013.

15. Cfr. Carla CASAGRANDE, "Specchio di Croce". *Domenico Cavalca e l'ordine degli affetti*, in *Comunicazioni sociali*, 25, n.s., 2 (2003), pp. 221-230 (poi in Carla CASAGRANDE - Silvana VECCHIO, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze 2015, pp. 385-398). Si veda una sintesi in BOQUET - NAGY, *Medioevo sensibile*, pp. 276-289.

latitudo, come estensione universale d'amore; *longitudo*, come perseveranza sino alla fine.¹⁶ Per questo il legno della Croce è diventato una cattedra, come asserisce Agostino nel *Commento a Giovanni*: il legno sul quale erano confitte le membra del paziente fu anche cattedra del maestro docente.¹⁷ Un grande *tòpos* omiletico utilizzato dal Cavalca nel citato passo del Prologo allo *Specchio*.¹⁸

Immagine indubbiamente strutturante è quella del Cristo-Libro vivente, *scriptus intus* (dalla sua divinità) *et foris* (dalla sua umanità): perché Cristo in croce ha osservato tutti i comandamenti, ha adempiuto tutte le profezie, ha realizzato tutte le virtù che ha predicato. Un libro 'incarnato' *sub forma crucis*, che combina immagini e simboli del *verbum caro factum est* (cfr. *Io* 1, 14) con il «libro sigillato con sette sigilli» (cfr. *Apc* 5, 1), in un'epitome di storia della salvezza leggibile per tutti, anche per gli «idioti».¹⁹

Illuminare l'intelletto «oscurato» dal peccato con verità teologiche è però solo una delle funzioni che Cavalca riconosce alla Croce: l'altra consiste nel «sanare e infiammare l'afetto».²⁰ Cristo in croce sta infatti «come homo innamorato e come cavaliere armato», recita la rubrica del capitolo 32, per sottrarre al diavolo la sua sposa amata (con echi evidenti dall'immaginario cortese-cavalleresco). Se infatti per l'amor profano erano di gran voga teorizzazioni e norme di comportamento (pensiamo al trattato di Andrea Cappellano), è pur vero che anche l'amor sacro abbisognava delle sue regole e anche per esso era necessaria un'*ars amandi*. Così Cristo volle «essere vestito di polpora e avere ghirlanda di spine», salire su quel legno come un valoroso combattente, gridando in croce «paraule di grande amore e di tanta dolcessa».²¹

16. La relazione con la Croce è dichiarata in Augustinus Hipponensis, *Ep.* 140, *Ad Honoratum*, 26. 64 (NBA XXII/2, p. 281), ripresa da Thomas Aquinas nella questione 46 della III *Pars* della *Summa Theologiae* (citato in Inos BIFFI, *La costruzione delle teologia medievale*, Milano 2009, pp. 80-81). Il riferimento è alle proprietà che Paolo assegna al mistero di Cristo e al suo amore in *Eph* 3, 18.

17. *Tract.* 119, *In Iohann.* 19, 26 («tanquam lignum ubi erant fixa membra morientis, etiam cathedra fuerit magistri docentis» [NBA XXIV, p. 1555]); cfr. *Ser.* 234, 2 («Crux illa, schola erat. Ibi docuit Magister latronem. Lignum pendentis, cathedra factum est docentis» ([NBA XXXII/2, p. 583])).

18. Cfr. Carlo DELCORNO, *La fede spiegata ai fiorentini. Le prediche sul "Credo" di Giordano da Pisa*, in *Lettere Italiane*, 65 (2013), pp. 318-352, qui pp. 349-351.

19. Cfr. capitolo 35 (ed. Bottari, pp. 162-163). Per l'immagine del Cristo-Libro, cfr. TROIANO, «Quella totale presenza», pp. 55-57. Si aggiunga qui l'estetica teologica di Bonaventura a conclusione del Prologo al suo *Breviloquium*: la Sacra Scrittura «sub forma cuiusdam crucis intelligibilis», nella quale tutta la macchina dell'universo si descrive e si percepisce «lumine mentis» (OSBn V/2, pp. 44-45).

20. Capitolo 1 (A, c. 4r [B 5]).

21. Cfr. capitolo 32 (A, c. 85r [B 150]). «“Eo enseño ad amare, // e questa è l'arte mia”» – dichiarava Cristo all'anima nella lauda 27 di Iacopone da Todi, e più avanti – «“Ego sum libro de vita, // segnato de .vij. signi; / po' ch'e' siraio operto, // troverà .v. migni/ (so' de sangue vermigli), o' porrà' studiàre”» (vv. 36, 42-44: ed. a cura di Franco MANCINI, Roma-Bari 2006, p. 74). Circa il dibattito duecentesco suscitato dal trattato di Andrea Cappellano in Italia, cfr. D'Arco Silvio AVALLE, *Ai luoghi di delizia pieni*, Milano-Napoli 1976, pp. 56-86. Come si può vedere nell'*Allegoria della Castità* della Basilica inferiore di Assisi (databile al 1313-15 circa), *Amor* che richiama

Cristo in croce trage a ssé lo cuore nostro, cioè l'affetto con ogni suo movimento, cioè: amore e odio, dolore e gaudio, timore e speranza; lo 'ntelletto aluminando di sé, cioè della sua bontà, potensa e sapiensa e giustisia; e di noi, cioè della nostra colpa e della nostra dignitate e d'ogni altra cosa nicessaria; e ocupa la memoria, sì che tutto 'l cuore sia ocupato a llui.²²

L'ampia sezione dei capitoli 1-30 dello *Specchio di Croce* vede l'autore concentrato a dimostrare come grazie alla Croce sia possibile sanare e infiammare l'affetto disperso, a causa del peccato, nell'«amore delle vilissime creature».²³ Lontano dalla teologia quale speculazione, orientato invece alla conoscenza di Dio e dell'uomo nel mistero della loro unione, il domenicano si fa acuto osservatore dei modi d'essere dell'anima e propone un riordinamento della vita affettiva secondo una dinamica ascensionale, il cui centro di gravità è il cuore di Cristo.

In *clausio* al capitolo 31 (sopra citato), Cavalca ricapitola il suo discorso dell'affettività, costruito sull'analisi dei principali affetti. Amore e odio, gioia e dolore, speranza e timore sono le coppie di una struttura senaria – dall'opera psicologica *De spiritu et anima* ascrivibile ad Alcherio di Chiaravalle,²⁴ – che l'autore pone alla base del tentativo di insegnare ai fedeli, partendo dalla Passione di Cristo, a conoscere e governare le loro passioni.²⁵ Obiettivo che Cavalca perseguirà anche in un altro 'specchio', lo *Specchio de' peccati*, scritto nel 1333 (pochi anni dopo lo *Specchio di Croce*), dove mostrerà come i principali affetti (o «movimenti del cuore») che costituiscono la materia dei peccati, una volta riconvertiti, diventano materia di virtù.²⁶

È per la portata incalcolabile dell'incarnazione, tale da porre il corpo dell'uomo in comunione di vita col corpo del Risorto, che l'ascesa a Dio avviene nel contesto della nostra umanità: se il corpo diventa infatti luogo privilegiato dell'incontro con il divino, è dalle passioni che si riparte quando la grazia interviene a “convertirle”, a dirigere cioè il movimento passionale *secundum Deum*. La storia

l'iconografia di Cupido è scacciato da tre guerriere con gli strumenti della passione di Cristo (chiodi e croce, secchiello, lancia): cfr. Donato PIROVANO, *La nudità di Beatrice. Dante, Giotto, Ambrogio Lorenzetti e l'iconografia della Carità*, Roma 2023, pp. 140-142 (alle pp. 59-73 l'autore si sofferma sui supporti illustrativi della corona di sonetti guittoniani contro il carnale amore).

22. Capitolo 31 (A, c. 85r [B 149-150]).

23. Capitolo 1 (*supra* nota 20).

24. Cfr. CASAGRANDE, “*Specchio di Croce*”, p. 224. Il *De spiritu et anima* si legge in PL 40 (coll. 779-832), in un'appendice di opere agostiniane; e recentemente nella versione italiana curata da Marco VANNINI, Firenze 2021. Cfr. TROIANO, “*Quella cotale presenza*”, p. 60.

25. Il discorso è sintetizzato nell'appendice poetica: precedono l'amore (II-III) e l'odio (IV-V), quindi il dolore (VI), il timore e la speranza (VII), infine la gioia (VIII): rinvio al mio *Compendio in versi*.

26. Cfr. Carla CASAGRANDE, *Moti del cuore e peccati: Domenico Cavalca*, in CASAGRANDE - VECCHIO, *Passioni dell'anima*, pp. 187-202; e Mauro ZANCHETTA, *Per lo 'Specchio de' peccati' di Domenico Cavalca*, in *Letteratura Italiana Antica*, 20 (2019), pp. 311-328.

medievale degli affetti è stata dominata dalla teoria che emerge dalle pagine della *Città di Dio* di Agostino. Insieme alla tradizione monastica, l'altro costante punto di riferimento per Cavalca è la lezione del vescovo d'Ippona, per il quale le *affectiones*, non più malattie dell'anima dalle quali guarire o movimenti irrazionali e impetuosi da moderare in vista di un ideale di saggezza, diventano strumento necessario per la salvezza nella vita futura.²⁷

Ad exemplum quo recte viveremus: il Cristo irato e dolente, angosciato e sofferente, dei Vangeli è per Agostino la legittimazione più autorevole della necessità salvifica degli affetti e l'esempio più perfetto del loro ordinamento.²⁸ La vita di Cristo (la passione in specie) basta a plasmare tutta la nostra vita. Chiunque vuole vivere nella perfezione non faccia altro che disprezzare quello che Cristo ha disprezzato e desiderare quello che Cristo ha desiderato. Per dirla con Cavalca, «tutta la vita sua in terra, secondo l'umanità che prese, fue disciplina de nostri costumi».²⁹

Era durato per tutto il Medioevo il dibattito sul tema della “passibilità” di Cristo; e contro le numerose eresie (monofisismo *in primis*), il Concilio Lateranense quarto (1215) aveva rinnovato la professione di fede della Chiesa nell'incarnazione del Figlio di Dio («[...] idem ipse secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis»), proclamando il dogma della presenza reale di Cristo nell'eucarestia.³⁰

27. Il vescovo d'Ippona tratta delle passioni in due lunghe sezioni del *De civitate Dei*: in IX 4-5, quando, affrontando il problema delle passioni dei demoni, si interroga sulle peculiarità della concezione cristiana delle passioni; e in XIV 5-9, quando, prima del racconto del peccato originale e della nascita delle due città (Gerusalemme *versus* Babilonia), analizza il ruolo del corpo e dell'anima nel peccato (NBA V/2). Si veda Carla CASAGRANDE, *Agostino: passioni e salvezza*, in CASAGRANDE - VECCHIO, *Passioni dell'anima*, pp. 19-41.

28. Così Augustinus, *De civitate Dei* XIV 9. 3: «Neque enim, in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Cum ergo eius in Evangelio ista referuntur, quod super duritia cordis Iudaeorum cum ira contristatus sit [...], quod Lazarum suscitaturus etiam lacrimas fuderit, quod concupiverit cum discipulis suis manducare pascha, quod propinquantem passione tristis fuerit anima eius: non falso utique referuntur», “In lui, nel quale erano veri il corpo e l'anima umana, non era falso l'umano sentimento. Dunque non sono falsi gli episodi riferiti nel Vangelo, e cioè che si rattristò con risentimento per la insensibilità del cuore dei Giudei [...], perfino che prima di risuscitare Lazzaro pianse, che desiderò mangiare la pasqua con i suoi discepoli, che all'approssimarsi della passione la sua anima fu triste» (NBA V/2, pp. 314-315). Predicando sull'umiltà dell'incarnazione in *Sermo* 341/A, così Agostino compendia efficacemente la sua posizione (1): «factus est in passionibus occidens passiones, et moriens suspensus in ligno est, ut interficeret mortem», “entrò nel terreno delle passioni uccidendo le passioni e fu steso sulla croce, morendo per uccidere la morte” (NBA 34, pp. 20-21).

29. *Specchio di Croce*, cap. 4 (A, c. 10r [B 17]). Cfr. Thomas Aquinas, *S. Th.* III, q. 46, a. 4 co. («Dicit enim Augustinus, in libro octogintatrium quaest. [25], “sapientia Dei hominem, ad exemplum quo recte viveremus, suscepit»).

30. Si cita da *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di Giuseppe ALBERIGO, Bologna 1970, p. 230). Utile rassegna della riflessione patristica sulle passioni di Cristo in Paul GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Münster 2002, pp. 47-71. Con focus sul secolo XIII, cfr. Cristina MOTTA, *Piacere e dolore del Cristo nella riflessione teologica del XIII secolo*, in *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, a cura di

Nel tardo Duecento si era ripresentata la sottile questione teologica – filtrata anche nell'iconografia della croce,³¹ – se l'anima cioè di Cristo avesse potuto contristarsi e soffrire nella Passione. Due autori rappresentativi si erano contrapposti: Tommaso d'Aquino da una parte, quale convinto assertore, nella *Summa Theologiae*, che il dolore consapevole dell'uomo-Dio non avesse offuscato in lui la capacità di ragionare e di amare e che, quindi, al momento del supplizio la parte dell'anima più elevata (*ratio superior*) non fosse stata impedita nel *summum gaudium* (o *fruitio Dei*);³² e il francescano Bonaventura dall'altra che, nel *Breviloquium*, dichiarava che Cristo soffrì «con passione generalissima quanto alla natura umana, non solo secondo tutte le membra principali del corpo, ma anche secondo ogni potenza dell'anima, *licet nihil pati posset secundum divinam naturam*». In altri termini il teologo francescano, faceva convivere insieme l'acerbità della passione con il *gaudium* della *fruitio*, ma, posto di fronte al Crocifisso che grida l'abbandono («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»: Mc 15, 34), preferiva suggerire una soluzione di momentanea cessazione della *fruitio Dei*.³³

Risuonano gli echi della questione teologica nello *Specchio di Croce* laddove Cavalca, utilizzando i *topoi* della letteratura sulla Passione (da “laudi passionali”, meditazioni, in particolare le *Meditationes Vitae Christi*), sostiene la totale e atroce “passibilità” dell'uomo-Dio. Dell'ampia sezione sulla *Passio* (capp. 15-25), è nel capitolo 20 che il domenicano fa il punto sull'universalità del dolore di Cristo, non solo rispetto al corpo («più bello e più delicato»), ma anche rispetto all'anima. «Per uno mirabile modo» tuttavia nell'anima di Cristo coesistono la beatitu-

Carla CASAGRANDE - Silvana VECCHIO, Firenze 2009, pp. 187-220; cui si aggiunga Emanuele PILI, *Il taedium tra relazione e non-senso. Cristo crocifisso in Tommaso d'Aquino*, Roma 2014.

31. Cfr. Emma SIMI VARANELLI, *Cristologia tomista e rinnovo dell'iconografia del «Patiens» nel tardo Duecento*, in *Arte e spiritualità negli ordini mendicanti*, a cura del Centro Studi “Agostino Trapè”, Roma 1992, pp. 93-97 qui pp. 94-95.

32. Cfr. Thomas Aquinas, *S. Th.* III, q. 46, aa. 7-8 («tota anima patiebatur [...] tota anima fruebatur» e «superior pars animae perfecte fruebatur Christo patiente»). Cfr. PILI, *Il taedium*, pp. 295-310. Ciò avrebbe trovato il suo riscontro visivo – come ha dimostrato SIMI VARANELLI, *Cristologia tomista*, p. 95 – nella *Croce* di Giotto in Santa Maria Novella a Firenze (1289 ca.): qui il pittore escogitò per il suo *Patiens* «un volto da cui emanasse una quieta, imperturbabile radiosa mestizia».

33. Cfr. Bonaventura, *Breviloquium* 4, 9, 1 («Passione, inquam, generalissima quantum ad naturam humanam, non solum secundum omnia membra corporis principalia, verum etiam secundum omnem animae potentiam»), in OSBn V/2, p. 190); e ID. *In tertium librum Sententiarum*, d. 16, a. 2, q. 2, co. 356 («dolor fuit et passio in Christo secundum supremam rationis partem, quamvis in ea fuerit gaudium fruitionis. Licet autem hoc teneatur tanquam verum, difficile tamen est ad intelligendum, qualiter in anima Christi secundum eandem potentiam et secundum eundem statum potentiae fuerit dolor et gaudium, nec dolor superveniens discontinuaverit gaudium; immo fuerunt simul») e d. 21, a. 1, q. 1, ad 4 («lux potest dupliciter offuscari: vel in se, vel in sua irradiatione; sic et delectatio potest dupliciter removeri a anima rationali: aut quia ipsa desinit in se delectari, aut quia desint redundare in partem inferiorem. [...] Dispensative subtracta fuit redundantia [gaudium fruitionis] in partem sensibilem, et exposita fuit passioni acerbissimae»), in *Opera omnia*, ediz. Quaracchi, Firenze 1883-1902, t. 3. Cfr. MOTTA, *Piacere e dolore del Cristo* e PILI, *Il taedium*, pp. 210-211.

dine, cioè la gioia suprema data dalla continua visione di Dio, che in quanto Dio il Cristo continua ad avere, e il dolore provato attraverso una facoltà sensitiva umana, passibile di «paura e tedio e angustia». Una facoltà sensitiva, quella che ha a che fare con i sensi corporei, lasciata alla sua natura, cioè senza quella consolazione riservata ai martiri, che delle pene si facevano beffe «e quazi no lle ne sentiano».³⁴

«Rappresentare relazioni affettive» è stato «il mutamento fondamentale», per dirla con Carla Bino, che interviene a partire dal XII secolo «nei modi in cui viene ‘immaginata’ e narrata la passione: nella meditazione e nella preghiera, nelle cerimonie liturgiche, nell’arte e, infine, sulla scena».³⁵ Teologicamente fondate sulla figura dell’Incarnazione, tra potere di redenzione e processo di umanizzazione del divino, «le relazioni tra il Dio Uomo e l’umanità – hanno scritto Boquet - Nagy –, tra la sua Passione e le passioni, diventano il centro nevralgico del cristianesimo. Al cuore di questo dispositivo troviamo la potenza affettiva come capacità dell’uomo di conformarsi al divino, e le emozioni come agenti della messa in opera».³⁶

Sul fronte della “semantica affettiva”, del legame cioè tra corpo e spirito e della relazione personale con Dio, il modo con cui gli *affectus* sono intesi, in particolare dagli scrittori del nuovo Ordine cistercense (da Guglielmo di Saint-Thierry a Bernardo di Chiaravalle ad Aelredo di Rievaulx), evidenzia una concezione inedita dell’uomo cristiano. Si tratta di una concezione psicosomatica dell’identità che considera il corpo necessario alla completezza della persona. La carne, purificata e restituita alla sua naturalità, non solo non è una minaccia per la salvezza, ma è un mezzo indispensabile; e l’affetto – connesso con la dottrina della creazione dell’uomo a immagine e somiglianza di Dio – esprime la dinamica attraverso la quale l’uomo, partendo dalla carne, si eleva sino ai confini della realtà celeste.³⁷

La dinamica relazionale dell’*affectus* è rappresentata in modo esemplare nella Passione, in quanto sommo atto d’amore divino verso il genere umano, recal-

34. Cfr. capitolo 20 (A, c. 49rv [B 91-92]). Cfr. CASAGRANDE, “Specchio di Croce”, p. 226 (poi in CASAGRANDE - VECCHIO, *Passioni dell’anima*, pp. 391-392).

35. Cfr. Carla BINO, *Dal trionfo al pianto. La fondazione del ‘teatro della misericordia’ nel Medioevo (V-XIII secolo)*, Milano 2008, pp. 196-203, qui p. 196.

36. Cfr. BOQUET - NAGY, *Medioevo sensibile*, p. 125.

37. Scrive Francesco ZAMBON: «l’*affectus* altro non è in definitiva se non quell’amore che, giunto al suo più alto grado di purificazione, diventa *caritas* e dà accesso alla visione di Dio e all’unione con l’Amato». Da qui si sviluppa anche il significato dell’amore come conoscenza che ha nella definizione di Guglielmo da Saint-Thierry il sigillo: «amor ipse intellectus est» (*Expositio super Cantica Canticorum*, cap. I, in PL 180, col. 499): cfr. *Trattati d’amore cristiani del XII secolo*, a cura di Francesco ZAMBON, 2 voll., Milano 2007-2008, *Introduzione*, I, pp. XXVII-XXXIII.

citrante e perduto. Con le parole dell'abate di Chiaravalle nel sermone 20 in *Cantica*, Cavalca lo afferma chiaramente nel capitolo 29 del suo *Specchio*:

Sopra tutte le cose e tutti li beneficii che mai per me facessi, o buono Iezù, mi ti rende amabile lo calice della Passione che per me bevesti. Questo beneficio lo nostro amore piùe legermente trage e aletta, piùe giustamente richiede, piùe fortemente stringe e infiamma. Degno è donqua di morire chi a te, Iezù, ricusa di vivere.³⁸

Non più solo remissione della colpa, la passione di Cristo è presentata come paradigma educativo degli affetti, e dell'amore in particolare scandito nelle sue quattro condizioni eccellenti: gratuito, puro, utile e forte (capitoli 2-5). L'«amore di Cristo è a noi forma ed exemplo dello amore che noi dobbiamo avere a lui, [...] acioè che sappiamo come ci conviene riamare lui».³⁹ Per questo lo sguardo si amplierà a riconoscere più l'affetto del benefattore che l'effetto del beneficio. E poiché la fortezza ha una funzione focalizzatrice, e l'*amor divinus*, cioè la *cari-tas*, è la vista che Dio ci ha dato per contemplarlo, il centro della visione sarà la Croce. Cavalca ricapitola la condizione della fortezza nelle dimensioni di *altitudo* e *profunditas*, *longitudo* e *latitudo*, come si legge nella conclusione del capitolo quinto:

E per potere mostrare la carità alta e profonda, lata e lunga, sostenne pena alta, cioè che passa ogni altro dolore; profonda per dispetto e confusione e vergogna; lata e lunga quanto al tempo, però che dallo dì che nacque fine alla fine; e quanto al modo, però che “dalla pianta del piede fine nella ultima parte del corpo” fue tormentato, come profetizò e disse Isaia profeta.⁴⁰

A planta pedis usque ad verticem (Is 1, 6), e dentro e fuori. Anche Cavalca, per le mani di Bernardo, riceve quel *fasciculus myrrae* del “Cantico dei cantici”, allegoria dell'adorazione autentica di Dio e della *sequela Christi*. Questi sono gli effetti: amarezza del dolore e dolcezza dell'amore. In una parola, “sapienza” – quella *sapientia* che è una conoscenza “gustata” (*sapere*), saporosa, una *cognitio sapida*. Così Cavalca: «Sapiensa, secondo uno modo, non è altro se non uno dolce sentimento e soave sapore che l'anima sente contemplando Dio».⁴¹ Il corpo è unito all'anima per mezzo della vita; dei cinque sensi spirituali con il tatto, il gusto e la vista, in particolare, l'anima è associata a Dio per mezzo della carità:

38. Capitolo 29 (A, c. 18v [B 135]). Cfr. Bernardus Claraevallensis, *Ser. s. Cant.* 20, I. 2 («Sed est quod me plus movet, plus urget, plus accendit. Super omnia, inquam, reddit amabilem te mihi, Iesu bone, calix quem bibisti, opus nostrae redemptionis. [...] Hoc, inquam, est quod nostram devotionem et blandius allicit, et iustius exigit, et arctius stringit, et afficit vehementius») e *ibid.* I. 1 («Dignus plane est morte, qui tibi, Domine Iesu, recusat vivere, et mortuus est»): OSB V/1, p. 256.

39. Cfr. capitolo 2 (A, c. 5v [B 8]). Così Bernardus Claraevallensis: «Disce amare [a Christo] dulciter, amare prudenter, amare fortiter» (*In Cantica Canticorum*, XX, I. 2 e III. 4 [OSB V/1, pp. 256, 260]). Cavalca ricapitola le condizioni dell'amore nella sirma del primo sonetto del *Compendio in versi* (ed. TROIANO, pp. 112-113).

40. Capitolo 5 (A, c. 13r [B 23]).

41. Capitolo 34 (A, c. 90r [B 158]). Cfr. Jean LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali*, Milano 1990, pp. 55-58.

«La mirra è amara – commenta il domenicano – ed è medicinale, così la memoria della passione di Cristo è amara per compassione, ed è medicina sanativa d’ogni nostra infermitade».⁴²

Non basta tuttavia vedere con gli occhi del corpo, aveva predicato il confratello Giordano da Pisa nella quaresima del 1305, non basta neppure guardare con l’occhio della mente; per essere guariti e sicuri lo sguardo deve tramutarsi in una forma di immedesimazione: «E questo è, quando tu *senti* in te alcun dolore, alcuna pena della croce di Cristo» (corsivo nostro).⁴³ Ciò che Cavalca propone è un itinerario non di contemplazione, contemplare cioè il mistero della verità della sua carne sacrificata, ma di compartecipazione-condivisione, scoprendo nell’immagine la “presenza” di ciò che è rappresentato, l’esemplare del Dio fatto uomo. Come ricorda il domenicano citando lo (pseudo) Paolo agli *Ebrei* (13, 13), sopportare “per compassione” gli oltraggi di Cristo, assumendone l’*asperitas*, equivale di fatto a seguirlo sulla via della croce: «e chi lo contrario insegna è da fuggire, come eretico e inganatore».⁴⁴

Spostandosi dunque lo sguardo dal corpo piagato di Gesù al suo atteggiamento verso coloro che lo violentano e lo uccidono, l’attenzione per la sua umanità attiva il senso della relazione, del ricambiare cioè con l’amore del cuore il suo sommo amore. Cavalca, che attinge alla spiritualità cistercense i tratti della devozione all’umanità di Cristo come stimolo all’*amor cordis* (riferito all’ardore dell’affezione), legge con l’abate di Chiaravalle la passione come risposta paziente e caritatevole a ciò che accade, al modo in cui accade e alle cause per cui accade.

Con la pazienza, ossia con la dolorosa sopportazione, Cristo risponde alle azioni di coloro che lo crocifiggono, a coloro che con i chiodi gli trafiggono mani e piedi, a coloro che lo battono, a coloro che lo incoronano di spine e che lo flagellano:

E per sodisfare della nostra ira e impasiensia, e darci esemplo di mansuetudine, venne come agnello mansueto, come dice Geremia [11, 19], e non gridòe quando fue

42. Capitolo 31 (A, c. 82r (B 145). «Myrrha amara res, dura et aspera tribulationum significat» (*La mirra è qualcosa di amaro e significa le durezze e le asperità delle tribolazioni*), così Bernardus Claraevallensis (*ibid.* [OSB V/2, p. 108]). È un’esperienza polisensoriale (malgrado la sua sovrasensorialità teorica), la memoria della Passione, per cui cfr. Rossana VANELLI CORALLI, *La retorica dei sensi spirituali in Angela da Foligno*, Bologna 2010, in part. p. 43.

43. Leggiamo la predica in un’esposizione del Credo rivolta ai fiorentini, da parte di chi era «lector nello Studium di Santa Maria Novella dal 1303, e predicatore famoso in Firenze e in Toscana nel primo decennio del secolo XIV» (citazioni in DELCORNO, *La fede spiegata*, pp. 348-349).

44. Cfr. capp. 18 e 24 (A, cc. 46r e 60r [B 86 e 110]). Tra le condizioni della *sequela Christi*, Bernardo di Chiaravalle pone (con *servitus* e *vilitas*) l’*asperitas*, cfr. *Sermo LXIII*: «In imitatione Christi designatur asperitas» (*Sermones de diversis*, OSB IV, p. 412). Lo studio della FULTON (*From Judgment to Passion*) ha fatto notare come il mutamento radicale nella rappresentazione della crocifissione avviene nella relazione sottesa allo sguardo, per cui non è più solo un vedere presente, faccia a faccia il corpo ferito di Dio, ma un ‘sentire’ il dolore delle ferite (cfr. cap. III, *Praying to the Crucified Christ*, pp. 142-192).

tonduto e uciso [cfr. *Is* 53, 8]; e in somma pasiensa sostenne quelle percussioni e villanie e acerbi dolori;

Molto dunque ci dé muovere a compassione, considerando che muore iusto e innocente per noi iniusti e peccatori; e questo ci riduce a memoria inel salmo: “Io pago quello che non ò rapito” [*Ps* 68, 5];

Aguarda, o homo, quanto sè obrigato a Cristo. Aguarda lo sudore del sangue, la contumelia delle guanciate, l'acerbità delli flagelli, la corona delle spine, li sputi, le dirizioni, la croce in collo, la faccia palida, li occhi lividi, l'amaro beveragio, le mani e lli piedi chiavellati, lo capo inclinato, lo tumulto e llo furore del popolo, le grida: *Crucifige, crucifige*; la viltà della morte e lla ingratitudine nostra [...].⁴⁵

«Lo *Specchio di Croce* – ha scritto Carlo Delcorno – assomiglia a un ciclo continuo di prediche per la Passione»; dove, «allontanandosi dai consueti registri moralistici», il modello è la prosa lirica dei *Sermones in Cantica* di Bernardo, con esiti di riproduzione del «linguaggio crudamente patetico e fortemente immaginoso della tradizione mistica».⁴⁶ Le sequenze di immagini rese da verbi, nomi e aggettivi, in un realismo mimetico della lenta sofferenza fisica, testimoniano una volontà di trascinare chi ascolta o legge nella fisicità del dolore, di farglielo sentire nel suo stesso corpo.⁴⁷

Ecco il commento alla modalità con cui Cristo risponde all'umiliazione subita:

“Quanto più vile si fece in umilitate, tanto maggiore si mostrò in caritate; e quanto più per me si fè vile, tanto è a me più caro”. Onde [Bernardo] grida e dice: “O humile e sublime, e altissimo e bassissimo obrobio delli omini e gloria delli angiori: nullo più alto, e nullo più dispetto e basso. [...] vilissimamente trattato con vilissimi ladroni crucifisso e come pazzo scernito e dinudato e, come immondo lebroso, caciato e conculcato”.⁴⁸

45. Si cita rispettivamente dai capp. 24 (A, c. 59r [B 108]), 15 (A, c. 36r [B 68-69]) e 25 (A, c. 61r [B 112, cfr. 98]; testo a supporto ecfrastico in tav. 5). Cfr. Bernardus Claraevallensis, *In feria IV hebdomadae sanctae, Sermo. De passione Domini* 2: «Patientia autem singularis, quod videlicet, cum supra dorsum eius fabricarent peccatores, cum sic extenderetur in ligno ut dinumerarentur omnia ossa eius; cum fortissimum illud propugnaculum, quod custodit Israel, undique foraretur, cum foderentur manus eius et pedes, sicut agnus ad occisionem ductus sit, et tamquam ovis coram tondente, non aperuerit os suum, non adversus Patrem murmurans, a quo missus fuerat, non adversus humanum genus, pro qua quae non rapuit exsolvebat, non denique vel contra populum ipsum peculiarem sibi, a quo pro tantis beneficiis tanta mala recipiebat» (OSB III/2, p. 122).

46. Cfr. DELCORNIO, *Cavalca*, pp. 583-584.

47. «Se si predica della passione di Cristo – istruisce Cavalca nei *Frutti della lingua* –, deesi predicare con dolore» (edizione a cura di Giovanni BOTTARI, Roma 1754, qui cap. 28, p. 250).

48. Capitolo 5 (A, c. 12rv [B 21]). Cfr. Bernardus Claraevallensis, *In Epiphania Domini-Sermo* I, 2 («Quanto enim mitiorem se fecit in humanitate, tanto maiorem exhibuit in bonitate, et quanto pro me vilior, tanto mihi carior est» [*Sermones per annum* in OSB III/1, p. 372]); e *Feria IV Hebdomadae. Sermo. De Passione Domini* 3 («[...] tamquam leprosum: novissimum virorum [...] O humilem, et sublimem! O opprobrium hominum, et gloriam angelorum! Nemo illo sublimior,

Una risposta che culmina nel contraccambio d'amore all'odio dei suoi nemici: «“O ismizurata benignitate, o fervente amore! Li giudei gridano: *Crucifige*; e Cristo grida: *Padre, perdona*”». Le ferite del corpo e dello spirito non sono più solamente messe in corrispondenza con i peccati dell'uomo, in modo tale da essere misura delle opere; ora le *miseriae*, ossia le pene, sono contrapposte alle *miseri cordiae*, ossia agli atti di pietà. Se «Cristo [è] flagellato, diriso e scernito, coronato di spine ...», saranno le miserie a vincere le misericordie, o saranno le misericordie a superare le miserie? «Dimenticasi ogni suo dolore, e prega per li crucifissori». ⁴⁹ La “soddisfazione” della colpa è un atto di virtù realizzabile solo *dalla e nella* carità: la passione di Cristo non ha avuto l'efficacia di soddisfare dalla parte degli uccisori di Cristo, ma dalla parte dello stesso paziente, il quale volle patire con la massima carità.

Siamo all'*amplexus crucis* della contemplazione mistica, l'abbraccio di Dio che chiede l'abbraccio dell'uomo che, infine, ne desidera il bacio – tema che rimandava gli autori medievali al commento al *Cantico* di Bernardo. ⁵⁰ Sono soliti gli innamorati, scrive Cavalca nel capitolo 32, «stendere le braccia per abbracciare e per mostrare altri segni d'amore»: tutti segni che Cristo mostrò anche maggiormente. Di qui l'*exhortatio* con parole attribuite all'abate di Chiaravalle: «“Guarda, o anima, lo tuo spoza col capo inchinato per te salutare; la boca chiusa per te baciare; le mani stese per te abbracciare, li piedi confissi per teco stare; lo lato aperto per lo suo cuore a te dare; e tutto lo corpo disposto per te amare”». ⁵¹ Un passaggio, scrive Silvia Serventi, che fa piuttosto vedere Cavalca debitore al capitolo sesto del *De perfectione vitae ad sorores* di Bonaventura da Bagnoregio, opera dedicata alla memoria della Passione. ⁵² Spiegando come bisogna contemplare la passione di Cristo, il teologo francescano sollecita esplicitamente ad avvicinarsi

neque humilior. Denique sputis illitus est, opprobriis saturatus est, morte turpissima condemnatus est, cum sceleratis reputatus est» [*Sermones per annum* in OSB III/2, p. 124]].

49. Capitolo 33 (A, c. 88v [B 155]). Cfr. Bernardus Claraevallensis, *Sermo in feria IV hebdomadae sanctae. Sermo. De Passione Domini* 9 («Flagellis caesus, spinis coronatus, clavis confossus, affixus patibulo, opprobriis saturatus, omnium tamen dolorum immemor, ait: “Ignosce illis”») [OSB III/2, p. 130]].

50. Cfr. Massimo VEDOVA, *L'amplexus simbolo dell'unione dell'anima con Dio nel contesto della letteratura mistica medievale. Prime considerazioni*, in *Miscellanea Francescana*, 112 (2012), pp. 600-618; ed. Henri DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura. Vol. 2*, Milano 2019, pp. 269-271. Si aggiunga ora il volume di Virtus ZALLOT, *Un medioevo di abbracci. Non solo d'amore, non solo umani*, Bologna 2024, in part. pp. 169-188.

51. Capitolo 32 (A, c. 85v [B 151]).

52. Bonaventura, *De perfectione* VI 10: «Vide, inquit Bernardus, caput Christi, inclinatam ad osculandum, brachia extensa ad amplexandum, manus perfossas ad largiendum, latus apertum ad diligendum, totius corporis extensionem ad se totum impendendum»; la citazione torna, priva di attribuzione, anche nel *Soliloquium* (I 39) dello stesso autore francescano (in OSBn XIII, Roma 1992, pp. 130 e 364). Cfr. Silvia SERVENTI, *Sant'Agostino e san Bernardo nelle lettere di santa Caterina da Siena*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 125 (2023), pp. 269-282, qui pp. 276-277. Come ha mostrato VEDOVA (*L'amplexus*, pp. 611-612), il motivo era già presente negli pseudo-agostiniani *Sermones ad fratres in eremo commorantes* (PL 40, col. 1293).

al crocifisso rispondendo al suo invito, alle sue braccia pronte ad accogliere («brachia extensa ad amplexandum») e al suo capo chinato e offerto al bacio («caput Christi, inclinatum ad osculandum»). Un crocifisso doloroso dunque che non deve essere guardato a distanza, ma deve essere abbracciato intensamente, fisicamente, con grande forza di amore reciproco. Cristo stesso muove all'uomo, creato secondo la forma della sua deità, e l'uomo non può che rispondere accettando di 'deformare' sé stesso sul modello del corpo di Gesù, per 'ri-formare' la sua somiglianza con il Padre.⁵³

Anche la prassi meditativa cavalchiana poggia appieno sul principio del 'farsi come' e risulta fondamentale per spiegare forma e funzione dell'immagine paziente del Signore, rifuggendo da un'interpretazione vanamente doloristica dell'accentuato realismo con cui essa viene descritta e concretamente rappresentata. C'è un passaggio sulla settima opera di misericordia, cioè seppellire i morti, nel capitolo 39 dello *Specchio* che vale la pena qui richiamare. Cavalca assume il profeta Eliseo a prefigurazione dell'opera di Cristo che resuscita il genere umano, incurvato e morto nel peccato:

E non potendo lo discepolo suscitare lo carsone, venne Elizeo e gittosi sopra lo garzone, e mirabilmente si contrasse a forma dello garzone, ponendo la sua bocca sopra la sua, e li suoi occhi sopra li suoi; e così tutte l'autre membra, sì che tutto lo scaldòe, e spirolli, e sofiolli sette volte in bocca; e llo garzone sbadigliò sette volte e aperse li occhi, e per questo modo lo suscitòe.⁵⁴

Si curvò Eliseo, ossia si umiliò e si abbassò, *et oscitavit*, si legge, *puer septies*. «Ha accostato la bocca alla bocca, infondendo una seconda volta nel mio viso il soffio della vita, ma di una vita più santa di quella infusa con il primo soffio»: è il commento di Bernardo che costruisce il *sermo* 16 *In Cantica* sul significato del miracolo di Eliseo.⁵⁵ Questa è la grazia nella concezione di Bernardo e di Cavalca: grazia come presenza che richiama dalla difformità l'uomo, raddrizza il suo essere, ristabilisce la similitudine e rafforza l'immagine. L'unione alla *forma servi* che vi fu in Cristo porta verso l'unione alla *forma Dei*. Gesù è davvero *via et veritas et vita* (Io 14, 16).

53. Cfr. Bonaventura, *Vitis Mystica seu Tractatus de passione Domini* V, 7: «deformeremur igitur et nos in corpore exterius cum deformato Iesu, ut reformemur interius cum formoso Iesu» (in *Opera omnia*, ediz. Quaracchi, Firenze 1883-1902, t. X). Ha scritto Virtus ZALLOT, *Un medioevo di abbracci*, pp. 175-176: «Evocate e invocate in visione, osservate in innumerevoli raffigurazioni dipinte o scolpite, quelle braccia attendevano di accogliere gli uomini per i quali erano state inchiodate».

54. Capitolo 39 (A, c. 106v [B 184]). Cfr. IV *Reg* 4, 29-35 (in part. 34, «Et ascendit, et incubuit super puerum: posuitque os suum super os eius, et oculos suos super oculos eius, et manus suas super manus eius: et incurvavit se super eum, et calefacta est caro pueri»).

55. «Os ori applicavit, iterato inspirans in faciem meam spiraculum vitae, sed sanctoris quam primo [...]» (*In Cantica Canticorum*, XVI, I. 1 [OSB V/1, pp. 208-211]).

L'immagine dell'abbraccio e del bacio racchiude in sé tutto il significato del misticismo sensuale che, tributario *in primis* a Bernardo, si trasferisce nella prosa e informa la spiritualità del Cavalca. L'immagine vede nella devozione all'umanità di Cristo, e in modo particolare nella memoria della sua sofferenza, lo stimolo a quell'amore "del cuore" che insegna ad amare nella carne e che, sebbene sia un dono dello spirito, non è tuttavia l'amore spirituale, perfetto e vero scopo dell'uomo. Torna qui utile richiamare un passaggio di Bernardo dal sermone 20 *in Cantica*:

È noto che l'amore del cuore è, in qualche modo, carnale, perché il cuore umano si orienta maggiormente alla carne di Cristo e a ciò che Cristo ha fatto o comandato quando era nella carne. [...] Davanti a chi prega sta l'immagine dell'Uomo Dio, o al momento della nascita, o mentre è allattato, o quando insegna, o mentre sta morendo, o quando risorge, o mentre ascende al cielo [...]. Io penso che sia stata questa la causa principale per cui il Dio invisibile ha voluto essere visto nella carne, uomo, vivere in mezzo agli uomini, per ricondurre, in un primo tempo, tutte le affezioni degli uomini carnali – che non sono in grado di amare se non carnalmente – all'amore salvifico della sua carne, e così, gradualmente, condurli all'amore spirituale.⁵⁶

Si è notato come «uno degli elementi che, nella letteratura cistercense medievale, mettono meglio in evidenza il carattere "integrale" dell'esperienza spirituale è la frequente presentazione della vita cristiana come un itinerario che, a partire dalle realtà umane considerate più "naturali" (la carne, il corpo, i sensi), coinvolge progressivamente, senza soluzione di continuità, tutto l'uomo [...], in una comunione personale e totale con Dio».⁵⁷

La Croce, scrive ripetutamente Cavalca, "trae e ordina": come strumento e simbolo di salvezza è infatti posta al centro di un riordinamento degli affetti che coincide con il percorso salvifico, determinato e governato dall'amore. Alla scuola di Agostino e della teologia monastica, non è tanto la "carne" il luogo e la radice della miseria umana, quanto il "cuore" nell'accezione di centro intimo dove si incontrano e scontrano tutte le tendenze e le aspirazioni dell'animo, quelle che elevano e quelle che opprimono. «Eco donqua come, considerando la croce, è tratto e ordinato lo nostro amore e l'odio, lo dolore e l'alegresa, lo timore e la speransa»; cosicché ogni nostro affetto deve essere attratto a Lui e rimosso da ogni creatura.⁵⁸ È dunque con l'amore che comincia la riforma affettiva di Caval-

56. «Et nota amorem cordis quodammodo esse carnalem, quod magis erga carnem Christi, et quae in carne Christus gessit vel iussit, cor humanum afficiat. [...] Astat oranti Hominis Dei sacra imago, aut nascentis, aut lactentis, aut docentis, aut morientis, aut resurgentis, aut ascendentis [...]. Hanc ego arbitror praecipuam invisibili Deo fuisse causam, quod voluit in carne et cum hominibus homo conversari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amare non poterant, cunctas primo ad suae carnis salutarem amorem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spiritualem» (*In Cantica Canticorum*, XX, V. 6 [OSB V/1, pp. 264-265]).

57. Cfr. Luis BOUYER, *La spiritualità cisterciense*, trad. it. a cura di Claudio STERCAL, Milano 1994, qui p. XIII.

58. Cfr. capitolo 28 (A, c. 74v [B 133]).

ca, secondo il quadro di riferimento che è l'*ordo amoris* di Agostino, vissuto però alla maniera monastica, alla maniera di Bernardo di Chiaravalle, che comincia con l'amore naturale e finisce con l'amore puro per Dio.⁵⁹

Ma l'affetto del quale Cavalca descrive con più cura e dovizia di particolari il processo di ordinamento operato dalla Croce è certamente il dolore. Così come avviene quando si tratta di mostrare la passibilità di Cristo, anche ora che si tratta di convincere il devoto lettore a intraprendere una vera e propria conversione affettiva, è soprattutto al dolore che si guarda. L'efficacia di una pedagogia degli affetti si misura infatti nella sua capacità di governare la più scandalosa e insopportabile delle passioni umane, il dolore.

I capitoli che compongono la *repraesentatio*, come viva rappresentazione della passione del Signore (15-25), si fondano sulla concezione dell'amore per Cristo come dolore per le sue sofferenze («dobbiamo non tanto dolere delli nostri mali, ma della passione di Cristo»), che deve essere maggiore di quello che si prova per qualsiasi altro oggetto o persona («più donqua ci dobbiamo dolere delle pene sue, che delle nostre»).⁶⁰ Ma il dolore per Cristo e le sue sofferenze (*compassio*) è anche il dolore per i propri peccati, che di quelle sofferenze sono causa, nella compunzione della *poenitentia*. «Chi donqua di sua croce guarda 'l frutto, | prenda alegrèssa e ami 'l crocifisso, | e pianga amando molto la sua pena», così Cavalca riformula nel sonetto VIII dello *Specchio* (vv. 9-11 [corsivo nostro]).

In questo modo la conoscenza di sé si amplia nell'amore carnale di Cristo, modello della compassione da quando egli, per salvarci, è divenuto l'uomo dei dolori. «Questo Dio umiliato ci mostra l'umiltà – commentiamo con Étienne Gilson –, questa Misericordia ci fa vedere la misericordia; questa “Passione per compassione” ci insegna a compatire».⁶¹

Alla fine dello *Specchio di Croce* Cavalca, descrivendo l'ultima e la più perfetta delle beatitudini (quella dei perseguitati per la giustizia), rende esplicita l'operazione della pazienza come esperienza del dolore da vivere fino in fondo.⁶²

59. Il modello agostiniano ha il suo abbrivio in Cavalca dall'opposizione tra *amor Dei* e *amor sui* che produce le due città (*De civitate Dei* XIV 28): l'*amor sui usque ad contemptum Dei* è l'amore di Babilonia (NBA V/2, p. 360), «amore proprio di sé medesimo – traduce Cavalca –, fine al dispetto e odio di Dio» (cap. 11, A c. 35v [B 49]). È in parte ispirata al *De diligendo Deo* di B. Claraevallensis (VIII. 23-X. 30 [OSB I, pp. 305-15]) la divisione quadripartita dei gradi dell'amore (*amor sui, amor Dei propter se, amor Dei propter ipsum, amor sui propter Deum tantum*), che Cavalca mette a frutto nel capitolo 6 dello *Specchio* (ed. Bottari, p. 23). L'*ordo charitatis* quadripartito era molto diffuso: si trovava in Tommaso d'Aquino, in Guglielmo Peraldo, in Giordano da Pisa (cfr. Carlo DELCORNIO, *Il Paradiso di fra Giordano*, in *Studi medievali* 64 [2023], pp. 1-44, a p. 19). C'è una dimensione specificamente umana nella progressiva scoperta dell'amore su cui Dante fa consistere la sua *Vita nuova* (cfr. PIROVANO, *La nudità di Beatrice*, pp. 100-101; e ID., *Dante e il vero amore. Tre letture dantesche*, Pisa-Roma 2009).

60. Cfr. capitolo 15 (A, c. 35v [B 68]).

61. Cfr. ID., *La teologia mistica di san Bernardo*, trad. it. a cura di Claudio STERCAL, Milano 1995, p. 86.

62. La ricapitolazione è nell'ultimo dei sonetti (il XII) del *Compendio in versi* (ed. TROIANO, p. 160).

Per tre successivi gradi di perfezione, ispirati al sermone 6 *in Quadragesima* di Bernardo,⁶³ l'uomo passa dalla condizione di "pellegrino", che sopporta con pazienza le tribolazioni sospirando verso la patria; a quella di "uomo morto", che assorto in Dio e astratto dai sensi procede come morto-estraneo rispetto a questo mondo; alla condizione, infine, di "uomo crocifisso" «che non solamente non si cura del mondo, come morto, ma esiandio per amore di Cristo crocifisso quasi cerca lo disinore e fugge la gloria e ogni prosperità l'è pena e ogni pena l'è diletto, per conformarsi a Cristo crocifisso».⁶⁴ Solo chi sa prima sopportare e poi dimenticare i dolori del mondo, può arrivare a patire il dolore del Cristo, raggiungendo l'ultima e la più alta delle beatitudini, come dichiara Cavalca nell'*explicit* dello *Specchio*: «per ciò che chi è sì perfetto che sia lieto, per ben fare, patire male, mostra ch'elli abia tutti li doni e tutte le beatitudini perfettamente».⁶⁵

Christo confixus sum cruci. Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus (Gal 2, 19-10).

63. OSB III/1, p. 530 (*De peregrino, mortuo et crucifixo*).

64. Cfr. capitolo 48 (A, c. 137rv [B 236-237]).

65. Cfr. capitolo 50 (A, c. 143r [B 247]).



Tav. 1. Giunta Pisano, *Croce dipinta*, 1236 circa. Assisi, Santa Maria degli Angeli, Museo della Porziuncola (su concessione della Provincia Serafica OFM – Museo della Porziuncola di S. Maria degli Angeli, Assisi).



Tav. 2. Giunta Pisano, *Croce dipinta*, post 1251. Bologna, chiesa di San Domenico (su concessione del Ministero della Cultura – Archivio Fotografico Direzione regionale Musei dell'Emilia-Romagna).

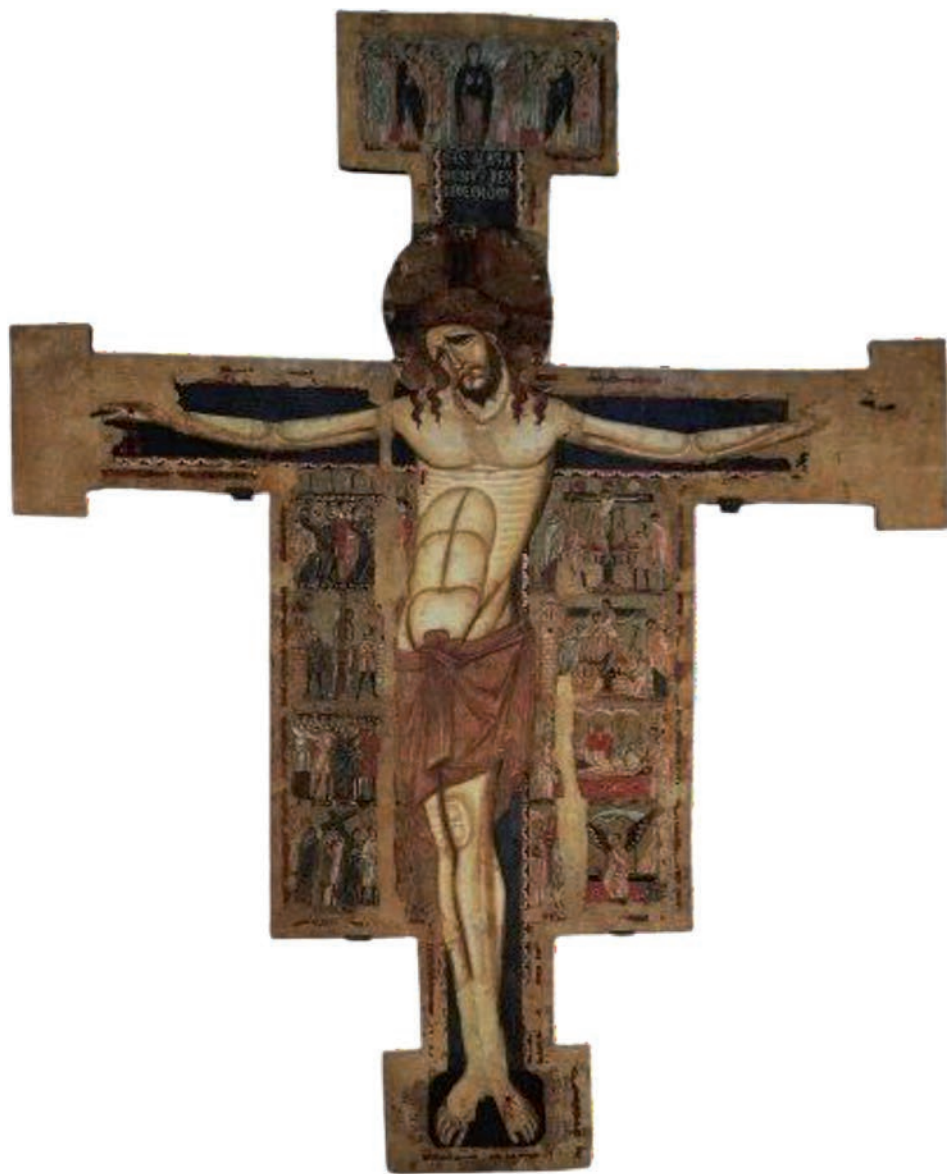


Tav. 3. Domenico Cavalca, *Specchio di Croce*, ms. I. II. 12 (sec. XV). Siena, Bibl. Comunale degli Intronati, c. 3r (su concessione di SI. BC. Siena).



Tav. 4. «Quale petto è sì di ferro, quale cuore sì di pietra, qual mente dura non si amolli a compassione, considerando, o dolcissima madre, le tuoi lagrime, lo tuo dolore e lla tua pena, quando vedei lo tuo figliuolo diletto innocente sostenere così lunghe, così vergognose, così acerbe pene?» (Domenico Cavalca, *Specchio di Croce*, cap. 25, c. 62v [B 114]).

Enrico di Tedice, *Madonna col Bambino e storie della Passione*, metà del XIII secolo. Firenze, Museo del Bargello. Dall'alto verso il basso: *Cattura*, *Flagellazione*, *Salita al Calvario* e *Deposizione* (su concessione del Ministero della Cultura – Musei del Bargello, Firenze).



Tav. 5. «Aguarda, o homo, quanto sè obrigato a Cristo. Aguarda lo sudore del sangue, la contumelia delle guanciate, l'acerbità delli flagelli, la corona delle spine, li sputi, le dirizioni, la croce in collo, la faccia palida, li occhi lividi, l'amaro beverage, le mani e lli piedi chiavellati, lo capo inclinato, lo tumulto e llo furore del popolo, le grida: *Crucifige, crucifige*» (Domenico Cavalca, *Specchio di Croce*, cap. 25, c. 61r [B 112]).

Enrico di Tedice, *Croce dipinta con scene di Passione*, 1245-55 circa. Pisa, chiesa di S. Martino (Fototeca Soprintendenza di Pisa, concessione della Soprintendenza ABAP di Pisa).

Emanuele Fontana
(Univ. di Padova, emanuele.fontana@unipd.it)

Sul Colle degli eretici.
Bartolomeo da Breganze, l'insediamento dei Frati Predicatori
a Vicenza e la costruzione della memoria antieretica

On the Hill of heretics: Bartholomew of Breganze and the Friars Preachers' settlement in Vicenza, and the narrative construction of anti-heretical memory

This contribution examines the *Tractatus de translatione et festo Corone et de edificatione istius conventus et de indulgenciis et aliis*, commonly known as *Monumenta reliquiarum*, a collection of narrative and documentary material related to the church of Santa Corona in Vicenza. The *Monumenta* were composed by a friar of the same convent in the last quarter of the 14th century with the intention of extolling the church and its founder, the preacher friar Bartholomew of Breganze, who served as bishop of Vicenza from 1255 to 1270. This article examines the memory-building process implemented in the *Monumenta* in relation to the bishop, the settlement of the Preaching Friars, and the presence of heretics in the city of Vicenza. Bishop Bartholomew is revealed to be the very source of memory, the starting point for the construction of the tale. The *Monumenta*, therefore, represent the culmination of this process. As memory diminished, it was reinvigorated by the hagiographic texts and the compilation undertaken at the convent of Santa Corona during the latter half of the 14th century.

Keywords: Vicenza; Santa Corona; Bartholomew of Breganze;
Preaching Friars; Heretics.

1. I *Monumenta reliquiarum*

La prima notizia della presenza dei frati Predicatori a Vicenza nella contrada del Colle, nel luogo in cui fu poi costruita la chiesa di Santa Corona, risale a un testo agiografico tardo, il *Tractatus de translatione et festo Corone et de edificatione istius conventus et de indulgenciis et aliis*, comunemente noto come *Monumenta reliquiarum*, pubblicato da Francesca Lomastro nel 1992.¹ I *Monumenta* costituiscono una raccolta di materiali narrativi e documentari relativa alla chiesa di Santa Corona, redatta nello stesso convento nell'ultimo quarto del Trecento.²

1. *Tractatus de translatione et festo Corone et de edificatione istius conventus et de indulgenciis et aliis*, in I «*Monumenta reliquiarum*» di S. Corona di Vicenza, a cura di Francesca LOMASTRO TOGNATO, introduzione all'Ufficio ritmico di Giulio CATTIN (Fonti per la storia della terraferma veneta, 6), Padova 1992.

2. Francesca LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, in «*Monumenta reliquiarum*», pp. V-XLI,

Questi testi furono raccolti da un frate con intenti celebrativi, per esaltare la chiesa e il suo fondatore, il frate Predicatore Bartolomeo da Breganze, che fu vescovo di Vicenza dal 1255 al 1270 ma riuscì a entrare nella Diocesi solo dopo la morte di Ezzelino III da Romano.³

I *Monumenta* sono tramandati dal ms. 331 della Biblioteca civica Bertoliana di Vicenza. Si tratta di un codice composito e miscelaneo, tipico prodotto conventuale di dimensioni contenute, con uno scarso apparato decorativo e scritture poco curate.⁴ La prima sezione contiene il testo agiografico vero e proprio, redatto nel 1376 da un anonimo frate del convento di Santa Corona, seguito da un gruppo di sermoni anonimi per la festa di santa Corona copiati da mani coeve, mentre la seconda sezione (composita anche al suo interno) è costituita da una raccolta di *officia*, sequenze e inni per la festa di santa Corona, di mani databili tra la fine del Duecento e l'inizio del secolo successivo, seguita da tre sermoni *de corona spinea Christi* attribuiti a Bartolomeo da Breganze, scritti da mani diverse del primo Trecento.⁵

qui p. V. Forse la redazione dei *Monumenta* potrebbe essere in qualche modo legata alla celebrazione dei due capitoli provinciali dei Predicatori nella città berica nel 1372 e nel 1378: cfr. *Ibid.*, p. XV.

3. Francesca LOMASTRO TOGNATO, *L'eresia a Vicenza nel Duecento. Dati, problemi e fonti* (Fonti e studi di storia veneta, 12), Vicenza 1988, pp. 2, 34-35, 66; Marina BENEDETTI, *Pietro Gallo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 83, Roma 2015, pp. 488-490, qui p. 490. Per la biografia di Bartolomeo da Breganze si rinvia a Thomas KAEPPEL, *Der literarische Nachlass des sel. Bartholomaeus von Vicenza O.P. († 1270)*, in *Mélanges Auguste Pelzer* (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3^{me} série, 26), Louvain 1947, pp. 275-301, qui pp. 275-279, ma soprattutto a Laura GAFFURI, *Introduzione*, in BARTOLOMEO DA BREGANZE OP, *I "Sermones de beata Virgine" (1266)*, a cura di Laura GAFFURI (Fonti per la storia della terraferma veneta, 7), Padova 1993, pp. IX-CLXXXVIII, qui pp. IX-XXXVI. Bartolomeo entrò nell'ordine dei Predicatori probabilmente nel convento di Sant'Agostino di Padova e partecipò al movimento dell'Alleluia nel 1233. Dopo essere stato maestro reggente nello *Studium Curiae* di Roma, cappellano e penitenziere apostolico, fu nominato vescovo di Limassol (a Cipro) nel 1252. Il 18 dicembre 1255 fu trasferito nella Diocesi di Vicenza, ma poté entrare nella città berica solo dopo la morte di Ezzelino III da Romano, risiedendo nel frattempo a Padova. Sul ruolo di Bartolomeo come vescovo si rinvia anche ad Antonio RIGON, *Antonio di Padova. Ordini Mendicanti e società locali nell'Italia dei secoli XIII-XV*, a cura di Maria Teresa DOLSO - Donato GALLO (Medioevo francescano. Saggi, 18), Spoleto 2016, pp. 95-98.

4. Il codice era in origine conservato nel convento di Santa Corona e nel corso dell'Ottocento giunse in Bertoliana. Per la descrizione si rinvia a «*Monumenta reliquiarum*», pp. LXIX-LXX; *I manoscritti datati della provincia di Vicenza e della Biblioteca Antoniana di Padova*, a cura di Cristiana CASSANDRO - Nicoletta GIOVÈ MARCHIOLI - Paola MASSALIN - Stefano ZAMPONI (Manoscritti datati d'Italia, 4), Firenze 2000, pp. 31-32, scheda n. 25 (a cura di Nicoletta Giovè Marchioli); *I manoscritti medievali di Vicenza e provincia*, a cura di Nicoletta GIOVÈ MARCHIOLI - Leonardo GRANATA - Martina PANTAROTTO, con la collaborazione di Giordana MARIANI CANOVA - Federica TONIOLO (Biblioteche e archivi, 17 - Manoscritti medievali del Veneto, 3), Firenze 2007, pp. 83-85, scheda n. 144 (a cura di Nicoletta GIOVÈ MARCHIOLI). Inoltre si veda Nicoletta GIOVÈ MARCHIOLI, *Usare i cataloghi come specchio del territorio: validità e limiti*, in *Codex Studies*, 2 (2018), pp. 33-58, qui p. 45.

5. «*Monumenta reliquiarum*», pp. LXIX-LXX; *Manoscritti datati*, pp. 31-32, scheda n. 25 (a cura di Nicoletta GIOVÈ MARCHIOLI); *Manoscritti medievali*, pp. 83-85, scheda n. 144 (a cura di Nicoletta GIOVÈ MARCHIOLI); GIOVÈ MARCHIOLI, *Usare i cataloghi*, p. 45. La prima sezione è su palinsesti contenenti atti di *inquisitiones* degli inizi del Trecento. I tre sermoni finali sono attribuiti a Bar-

In questo contributo si esaminerà la costruzione della memoria attuata nei *Monumenta* in relazione al vescovo, allo stanziamento dei frati Predicatori e alla presenza degli eretici nella città di Vicenza.⁶ Il vescovo Bartolomeo risulta essere la fonte stessa della memoria, il punto di partenza della costruzione del racconto. Come si vedrà, il prelado stesso fornì gli elementi essenziali della narrazione, autocelebrandosi. I *Monumenta*, dunque, sono il punto di arrivo di questo percorso: affievolitasi la memoria, venne rilanciata dal testo agiografico e dalla raccolta realizzata nel convento di Santa Corona nella seconda metà del Trecento.

2. Bartolomeo da Breganze, le reliquie e il Colle degli eretici

I *Monumenta* sono la fonte principale per le informazioni conosciute sulla vita di Bartolomeo da Breganze e collocano la sua biografia subito dopo il racconto della traslazione delle reliquie della croce e della corona di spine di Cristo da Costantinopoli alla Francia, dove furono donate da re Luigi IX al vescovo, che le portò a Vicen-

tolomeo da Breganze da mani del Quattrocento e dell'inizio del Cinquecento: «*Monumenta reliquiarum*», p. LXX. Il codice fu rilegato da frate Giovanni Marco nel 1430, forse in occasione di un riordino generale della biblioteca del convento: LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, p. XVIII nota 1. Tuttavia la composizione con le due sezioni sembra essere stata realizzata poco dopo il 1376, visto che i titoli degli ultimi due capitoli, che sono collocati rispettivamente nella prima e nella seconda sezione, furono inseriti nella *tabula* iniziale da una mano coeva a quella che ha copiato il testo agiografico (Vicenza, Biblioteca civica Bertoliana, ms. 331, f. 1ra). I sermoni della prima sezione sono riconducibili all'ambiente dei frati Predicatori (come risulta evidente dai frequenti riferimenti ad autori dell'Ordine e dal racconto di alcune visioni riguardanti Domenico e Tommaso d'Aquino) e forse all'autore stesso del testo agiografico. In alcuni sermoni del capitolo 7 della prima sezione sono presenti citazioni dall'ufficio musicale per la festa di santa Corona e ai sermoni attribuiti al vescovo Bartolomeo contenuti nella seconda sezione, che sembrano sostenere l'ipotesi di un progetto unitario *ab origine* per la realizzazione del codice dei *Monumenta*: *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 7, pp. 79, 132, 134-135. I sermoni attribuiti a Bartolomeo, strettamente legati all'ufficio liturgico e riportati subito dopo la parte musicale senza soluzione di continuità, non seguono la struttura del *sermo modernus* e potrebbero essere testi che risalgono al momento della consacrazione della chiesa di Santa Corona, come sembrano suggerire alcuni passaggi: «Quia in novo templo, sub novo titulo, novo cantico, fratres carissimi, festum novum tempore innovato celebraturi convenimus, decet et congruit ut tantarum et talium novitatum causas breviter inquiremus» (*Ibid.*, cap. 8, p. 154). Sulla difficile identificazione del frate autore dei *Monumenta*, di cui il manoscritto riporta solo le iniziali («P. Ç»), si vedano LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, pp. XXI-XXII; *Manoscritti datati*, p. 32, scheda n. 25; *Manoscritti medievali*, pp. 84-85, scheda n. 144.

6. Il presente contributo è frutto di un lavoro di ricerca iniziato nel 2022, di cui presento ora i risultati. Nel saggio utilizzo i termini 'eretici' e 'catari', che si riscontrano nelle fonti, pur consapevole della problematicità connessa all'adozione di tale terminologia. Sull'ampio dibattito a livello storiografico faccio riferimento ai seguenti lavori: Jacques DALARUN, *La charte de Niquinta. Débats heuristiques, enjeux herméneutiques*, in *Aevum*, 82 (2012), pp. 535-548; *Cathars in Question*, ed. by Antonio SENNIS (Heresy and Inquisition in the Middle Ages, 4), York 2016. Desidero ringraziare il personale della Biblioteca Bertoliana di Vicenza e degli Archivi di Stato di Vicenza, Treviso e Verona per la cortese disponibilità dimostrata durante la consultazione del codice dei *Monumenta* e le ricerche condotte sulla documentazione archivistica.

za. Nei *Monumenta* l'autenticità delle reliquie riveste una posizione di rilievo. In un capitolo appositamente dedicato vengono riportati i riferimenti ai documenti conservati nel convento dei Predicatori che provavano la loro autenticità e la successiva donazione delle stesse al convento di Santa Corona da parte del vescovo.⁷

Secondo la versione del testo agiografico, Bartolomeo proveniva dalla nobile e potente famiglia dei signori di Breganze⁸ e, dopo essere stato inviato dalla famiglia a studiare le arti liberali a Padova, sarebbe entrato nel convento dei Predicatori della città euganea.⁹ All'interno del suo Ordine esercitò gli uffici di priore e lettore fino al «culmen magne scientie», ossia la compilazione di postille e sermoni solenni¹⁰ e la disputa contro gli eretici.¹¹ Queste informazioni furono poi

7. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 4, pp. 36-39. Si tratta di un testo agiografico *sui generis*. Infatti si può riscontrare anche una tendenza a offrire una narrazione documentata da parte dell'autore: LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, pp. XXIX-XXXV. Nel quarto capitolo, oltre alle reliquie donate da re Luigi IX, si riferisce che Bartolomeo da Breganze venne in possesso di altre reliquie del legno della croce e della corona di spine da parte di una donna veneziana e se ne riporta la documentazione. Sull'importanza di dimostrare l'autenticità delle reliquie nei *Monumenta* si rinvia a *Ibid.*, pp. XXXIV-XXXV. Sulla presenza della reliquia della corona di spine in Francia e sul messaggio teologico-politico voluto dalla monarchia francese si rinvia a CHIARA MERCURI, *Corona di Cristo, corona di re. La monarchia francese e la corona di spine nel Medioevo* (Centro alti studi in scienze religiose, 2), Roma 2004.

8. Si noti che l'autore ha lasciato in bianco lo spazio riservato ai nomi dei genitori, quasi a voler completare il testo in un secondo momento: *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 2, p. 11.

9. *Ibid.*: «Cum autem predictus esset in etate puerili, missus est a parentibus suis Paduam ad proficiendum ibidem in liberalibus artibus, ubi in adolescencia sua a fratribus Predicatoribus, Deo disponente et Spiritu Sancto inspirante, pro fratre de Vincencia ad ordinem est receptus». All'inizio degli studi nella città di Padova Bartolomeo avrebbe frequentato il convento di Sant'Agostino, che era stato da poco fondato: GAFFURI, *Introduzione*, pp. XII-XIII. Purtroppo le fonti documentarie non forniscono informazioni sugli studi nelle arti liberali e sulla formazione teologica di Bartolomeo.

10. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 2, p. 11. Bartolomeo scrisse trattati, in buona parte perduti, e tre raccolte di sermoni, oggi conservate: GAFFURI, *Introduzione*, p. XXVIII. I manoscritti che contengono i sermoni e il trattato sul Cantico dei Cantici di Bartolomeo da Breganze sono prodotti conventuali, che rispondono all'intento di conservazione della memoria: Vicenza, Biblioteca civica Bertoliana, mss. 433-436. I codici, databili alla seconda metà del Duecento e conservati in origine nel convento di Santa Corona, furono rilegati da frate Giovanni Marco tra il 1429 e il 1431: *Manoscritti medievali*, pp. 104-106, schede nn. 192-195 (a cura di Paola MASSALIN); GIOVÈ MARCHIOLI, *Usare i cataloghi*, pp. 45-46. I sermoni mariani furono editi da Laura Gaffuri nel 1993 (cfr. qui nota 3). Sui sermoni di Bartolomeo si vedano anche Laura GAFFURI, *Nell'«Officina» del predicatore: gli strumenti per la composizione dei sermoni latini*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale. Assisi, 13-15 ottobre 1994* (Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, nuova serie, 5), Spoleto 1995, pp. 81-111, qui pp. 95, 97-98; Paolo MARANGON, «Ad cognitionem scientiae festinare». *Gli studi nell'Università e nei conventi di Padova nei secoli XIII e XIV*, a cura di Tiziana PESENTI (Contributi alla storia dell'Università di Padova, 31), Trieste 1997, pp. 418-419, 451. Il vescovo, inoltre, possedeva vari codici, alcuni portati da Cipro con il permesso del pontefice: GAFFURI, *Introduzione*, pp. XXVIII-XXX.

11. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 2, p. 11.

riprese, in modo sintetico, nel sermone *Gaudium meum*, contenuto nella prima sezione del codice.¹²

L'autore dei *Monumenta* conosceva bene l'ufficio liturgico composto da Bartolomeo stesso in relazione alla traslazione delle reliquie, che viene citato in vari passaggi.¹³ Questo aspetto è particolarmente evidente nel racconto dell'ingresso del vescovo nella sua Diocesi. Si noti che nella citazione dei *Monumenta*, che rispetta il testo dell'ufficio, Bartolomeo parla in prima persona. Il vescovo nel 1260, dopo la morte del "perfido Ezzelino", entra nella città di Vicenza, accolto dal clero e dal popolo che grida: «Benedetto colui che viene nel nome del Signore». ¹⁴ Bartolomeo stesso paragona in questo modo il suo arrivo nella città berica all'ingresso di Cristo a Gerusalemme.

Segue la descrizione della zona del Collo (il Colle), abitata dagli eretici, che divenne la nuova sede dei frati Predicatori:

Vi era in città un luogo detto Collo, dove gli eretici erano soliti abitare, in cui pochi frati Predicatori risiedevano in una casa, dove ora è stata costruita la cucina. In questo Collo, per disposizione divina e con il favore di tutta la città, in onore della corona del Signore furono fondati la chiesa e il convento dei frati Predicatori. In quel luogo, alla presenza di frate Giovanni da Vercelli, allora priore provinciale, e di molti altri uomini onesti, il predetto vescovo [Bartolomeo da Breganze] depose e donò le sacre reliquie del Signore, a condizione che queste preziose reliquie dovessero rimanere sempre e in perpetuo in questo convento, e al riguardo fece realizzare un *instrumentum publicum*, scritto per mano di un notaio, che io vidi e lessi e che è depositato nel convento.¹⁵

12. *Ibid.*, cap. 7, pp. 109-110. Si noti che il sermone, composto in un momento successivo rispetto al testo agiografico, presenta un rinvio interno al secondo capitolo dei *Monumenta*: «De hiis tribus particulis quere supra 2° capitulo circa finem» (*Ibid.*, cap. 7, p. 109). Un altro rimando interno è presente alla fine del primo sermone *Ascendit sol et luna*: «Notatur de episcopo Bartholomeo quomodo sine formidine contra hereticos disputavit et predicavit. Dic historiam ut habes supra * capitulo» (*Ibid.*, cap. 7, p. 71). Questo gruppo di sermoni contiene indicazioni per la predicazione concreta, come si può riscontrare nel passaggio appena citato e alla fine dei sermoni *Gloria et honore coronasti* e *Milites pletentes coronam*: *Ibid.*, cap. 7, pp. 131, 134. Inoltre, si noti l'inserimento di altri materiali utili per la predicazione all'interno di questa parte della prima sezione, come il racconto del ritrovamento della corona di spine da parte di Nicodemo e della successiva traslazione da Gerusalemme a Costantinopoli ad opera dell'imperatore Teodosio: *Ibid.*, cap. 7, pp. 136-139.

13. Si tratta di un testo composto dallo stesso Bartolomeo da Breganze e incorporato nell'ufficio liturgico locale: GAFFURI, *Introduzione*, p. XVII. Per l'edizione del testo, che presenta alcuni errori di trascrizione o dovuti al testimone utilizzato, si rinvia a Angiolgabriello di Santa Maria (Paolo CALVI), *Biblioteca, e storia di quei scrittori così della città come del territorio di Vicenza che pervennero fin ad ora a notizia. Vol. 1: Dall'anno XLIX di Cristo al MCCCC*, Vicenza 1772, pp. LIX-LXIII. Sui testimoni manoscritti del testo dell'ufficio attualmente conservati si veda GAFFURI, *Introduzione*, p. XVII.

14. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 2, p. 14: «Cum ergo anno Domini millesimo CCLX appropinquaremus civitati Vincencie, clerus et populus universus obviam nobis venit, clamantes et dicentes *Benedictus qui venit in nomine Domini!*». Cfr. Angiolgabriello di Santa Maria, *Biblioteca*, p. LXI.

15. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 2, pp. 14-15: «Erat autem in civitate locus qui Collum dicebatur, ubi heretici habitare consueverant, in quo fratres pauci Predicatores in

Subito dopo, si parla della conversione del Collo, riportando le parole dell'ufficio liturgico, ma senza il riferimento al Collo come «sede di Satana», presente invece nell'ufficio.¹⁶ Si sottolinea con enfasi la conversione del Collo nel passaggio dagli insegnanti della falsità (gli eretici) ai maestri della verità (i frati Predicatori), con la metamorfosi dei luoghi velenosi e pieni di fiele in luoghi dolci come il miele e soavi come il nettare.¹⁷ L'ordine dei Predicatori, che cambia la funzione di questo luogo, viene paragonato al collo della sposa del Cantico dei Cantici.¹⁸

Lo sguardo oltre alla zona del Colle è rivolto poi a tutta la città berica nel suo complesso. Nei *Monumenta*, che citano ancora l'ufficio liturgico, Vicenza, in passato «città della perfidia», grazie al dono delle reliquie della Passione da «roveto degli scismi e degli errori» diventa «roseto delle cose sacre e sante», indossando non più il «diadema della bestia», bensì la «corona del re della gloria», con il plauso di tutta l'Italia e l'esultanza della Marca.¹⁹ L'immagine negativa della città

quadam domo, ubi modo est coquina constructa, habitabant. In hoc ergo Collo, Deo disponente et universa civitatis turba favente, ad honorem dominice corone fundata est ecclesia et conventus iste fratrum Predicatorum. Ibique sacra Dei que de Francia portaverat, in presentia fratris Iohannis Verceilensis, tunc provincialis, et multorum aliorum proborum virorum, predictus episcopus deposuit et donavit cum hac conditione, quod semper et in perpetuum iste preciose reliquie in isto convento deberent remanere et de hoc fieri fecit publicum instrumentum quod vidi et legi et est in deposito conventus per manum notarii scriptum». La traduzione dei passaggi dei *Monumenta* è a opera dello scrivente, come nei casi successivi, tranne nei punti in cui è specificato diversamente.

16. Angiolgabriello di Santa Maria, *Biblioteca*, pp. LXI-LXII: «Erat in civitate locus qui Collum dicebatur, collum candore niveo utique non amplectendum sed mutilandum et in melius comutandum pro eo quod ibi sedes fuerat Sathane et quod attendentes spiritibus erroris et doctrinis demoniorum per colla verba venefica et pestifera simplicibus evomuerant. In hoc ergo Collo universitate civitatis favente ad honorem Dominice Corone fundavimus ecclesiam ordini fratrum Predicatorum, cuius alumpni fuimus. Ibique sacra que ad collum pendencia detuleramus deposuimus, ut responderet non solum locus loco sed e contrario locatum locato. Ubi enim locati fuerant doctores falsitatis, locati modo sunt magistri veritatis. Olim ibi colla venefica ubi nunc mellea. Ibi tunc fellea modo nectarea. Ordo namque Predicatorum collum est sponse, de quo in Canticis (4, 4) dicitur: *Sicut turris David collum tuum, que edificata est cum propugnaculis; mille clipei pendent ex ea, omnis armatura fortium*; et alibi (7, 4): *Collum tuum sicut turris eburnea*. Hic namque spetialiter ordo circumdatus est propugnaculis rationum et cluxas <errore per clipeis> exemplorum et candore virtutum et decore <sermonum omeso>» (la punteggiatura, i corsivi, l'identificazione dei passi biblici e le note critiche tra parentesi uncinate si devono allo scrivente). Cfr. LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, p. 67.

17. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 2, p. 15: «Ubi enim locati fuerant doctores falsitatis, locati sunt modo magistri veritatis; ubi loca tunc venefica, ibi nunc mellea, ubi tunc fellea, ibi nectarea». Una versione simile è riportata anche nel sermone *Gaudium meum*: *Ibid.*, cap. 7, p. 111. Cfr. LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, p. 66. La tematica antieretica è presente anche nei sermoni de *beata Virgine* di Bartolomeo, ma con una prospettiva che va al di là del contesto vicentino: GAFFURI, *Introduzione*, pp. CXX-CXXI; EAD., *La controversia antieretica in alcuni sermoni domenicani del Duecento*, in *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 113 (1996), pp. 159-169, qui pp. 165-166.

18. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 2, p. 15.

19. *Ibid.*, cap. 2, p. 18: «Sic, sic igitur Vincencia, civitas condamnata perfidie, civitas effecta est munere sacro fidei et gratie, et que fuerat spinetum scismatum et errorum, facta est rosarium

prima dell'arrivo di Bartolomeo è contenuta anche in un altro testo duecentesco che l'agiografo conosceva bene, la lettera inviata dal patriarca di Grado assieme ad altri cinque vescovi – si noti che la metà di essi, compreso il patriarca, proviene dalle fila degli ordini Mendicanti – a tutti i fedeli nel giugno del 1266.²⁰ Il documento attesta l'autenticità delle reliquie portate da Bartolomeo da Breganze: dopo aver accennato al tragitto di esse fino alla Francia, alla donazione delle stesse al vescovo e all'operato del “perfido Ezzelino”, il testo celebra le azioni di Bartolomeo grazie al potere salvifico delle reliquie sulla città di Vicenza, che prima era stata «sentina degli eretici», e la costruzione della chiesa e del convento di Santa Corona nella zona detta Collo, che in precedenza era stata sede della «cattedra della pestilenza».²¹ La presenza delle reliquie, che si contrappongono alle dottrine degli eretici, è sempre funzionale alla costruzione della memoria antiereticale.

Riguardo alla presenza di eretici nella contrada del Colle risulta utile il confronto con altre fonti, che permette di proporre alcune riflessioni. Innanzitutto compare solo qualche riferimento all'eresia, ma senza un dettaglio preciso, nella documentazione relativa agli acquisti dei terreni in questa zona per la costruzione del complesso di Santa Corona.²² Sulla base delle fonti contemporanee, nella contrada

sacrorum pariter et sanctorum, et que coronata erat dyademate bestie, serto regis decorata est glorie. Plaudat igitur tota Ytalia, exultet amplius Tarvisina Marchia, set tu magis plaude, Vincencia, tanti doni dotata gratia. Nam spinarum et crucis immensa gloria multa tibi contulit sanitatum remedia». Cfr. Angiolgabriello di Santa Maria, *Biblioteca*, p. LXII. Sulla Marca Trevigiana si rinvia a Gian Maria VARANINI, *Marca Trevigiana*, in *Dizionario storico dell'inquisizione*, a cura di Adriano PROSPERI, con la collaborazione di Vincenzo LAVENIA - John TEDESCHI, 2, Pisa 2010, p. 982.

20. La lettera è rapidamente descritta e riassunta in *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 4, p. 37.

21. Vicenza, Archivio di Stato, *Corporazioni religiose soppresse (d'ora in poi ASVi, CRS)*, *Santa Corona*, b. 131, perg. n. 11 (1266 giugno, ind. IX): «Ipse autem episcopus gratiam pro gratia crucifixo reddens ecclesiam in orbe primam ad honorem Sancte Corone in civitate Vicentie, que prius fuerat sentina hereticorum, et claustrum immo verius ad fidei defensionem castrum ordini Predicatorum in loco, qui Collum dicebatur, in quo cathedra pestilentie sederat, erexit et sacra, que per Alpes et iuga montium collo appensa detulerat, in Collo cum reverentia et magno cleri et populi tripudio deposuit et locavit». Il documento è molto danneggiato nelle prime righe, in cui sono riportati i nomi (con le iniziali puntate) del patriarca di Grado Angelo (frate Predicatore) e degli altri vescovi che attestano l'autenticità delle reliquie: Giovanni Forzatè vescovo di Padova, Alberto vescovo di Treviso (frate Minore), Adalgerio da Villalta vescovo di Feltre, Egidio vescovo di Torcello (frate Predicatore), Leonardo vescovo di Equilio (Jesolo). In prossimità del margine inferiore rimane traccia dei fori dei cordoncini a cui originariamente erano appesi i sigilli dei prelati. Il testo della lettera, con una versione non sempre corretta, è riportato in Battista PAGLIARINI, *Cronicae*, ed. by James S. GRUBB (Fonti per la storia della terraferma veneta, 5), Padova 1990, pp. 102-105; Francesco BARBARANO DE MIRONI, *Historia ecclesiastica della città, territorio e diocesi di Vicenza. Vol. 2: De' beati*, Vicenza 1652, pp. 113-114; Domenico BORTOLAN, *S. Corona chiesa e convento dei Domenicani in Vicenza. Memorie storiche*, Vicenza 1889, pp. 105-107 nota 2. Cfr. LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, p. 67 (edizione parziale con datazione errata e alcuni errori di trascrizione); «*Monumenta reliquiarum*», pp. 37-38 nota 1 (con data parzialmente errata).

22. Nel documento di nomina del procuratore del Comune di Vicenza nel 1260 per l'acquisto delle terre necessarie alla fabbrica del convento e della chiesa di Santa Corona si parla in modo

del Colle si concentravano le terre e le case di Ezzelino e dei suoi fedelissimi nell'epoca che precede l'ingresso di Bartolomeo da Breganze in città.²³ Gli edifici e i terreni che un tempo erano stati dello stesso Ezzelino III da Romano, furono confiscati dal Comune, come risulta dal *Regestum possessionum comunis Vincencie* del 1262, che ripete in modo martellante il riferimento all'antico proprietario, ricordandolo come il "perfido Ezzelino".²⁴ Alcuni importanti esponenti di famiglie vicentine furono proprio coloro che diedero i terreni, in dono o tramite una compravendita, per la costruzione del complesso di Santa Corona. Apparentemente stupisce trovarli in seguito tra i condannati per eresia: i nomi di Viviano Bagnamorte²⁵ e dei fratelli Pileo e Marcabruno figli del fu Pileo del fu Ugucione Pileo²⁶ rientrano in questa casistica. Tra tutti la vicenda di Marco Gallo appare la più significativa: personaggio in vista e di posizione filo-ezzeliniana, vendette un terreno nella contrada del

generico della lotta contro l'eresia come scopo di tale operazione: «ad robur et defensionem catolice fidei et extirpacionem et confusionem eretice pravitatis». L'atto è conservato in ASVi, CRS, *Santa Corona*, b. 81, perg. n. 5 (1260 ottobre 8, Vicenza).

23. *Statuti del comune di Vicenza MCCLXIV*, a cura di Fedele LAMPERTICO (Monumenti storici pubblicati dalla R. Deputazione Veneta di storia patria. Serie seconda: Statuti, 1), Venezia 1886, p. 200; Francesca LOMASTRO, *Spazio urbano e potere politico a Vicenza nel XIII secolo. Dal "Regestum possessionum comunis" del 1262* (Accademia Olimpica. Documenti e monumenti, 2), Vicenza 1981, pp. 71, 74, 79; Natascia CARLOTTO, *Il «Regestum possessionum comunis Vincencie»: il contesto storico-politico*, in *Il «Regestum possessionum comunis Vincencie» del 1262*, a cura di Natascia CARLOTTO - Gian Maria VARANINI, con la collaborazione di Dario BRUNI (Fonti per la storia della terraferma veneta, 23), Roma 2006, pp. XI-XXXIII, qui p. XXII.

24. «*Regestum possessionum*», p. 8. Sui beni incamerati da Ezzelino e dalla sua famiglia nella città e nel distretto vicentino e sulla rivendicazione di queste proprietà da parte del Comune fin dal 1259 si rinvia a CARLOTTO, «*Regestum possessionum*», pp. XIII-XV, XVIII-XXXIII.

25. Viviano Bagnamorte, possessore di beni nella contrada del Colle, nel 1260 vendette una terra per la costruzione della chiesa di Santa Corona e poi fu condannato per eresia con la confisca dei beni nel 1283: LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 43-44.

26. I Pileo donarono in parte le loro proprietà nella zona del Colle per la costruzione della chiesa di Santa Corona: LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, p. 65. All'inizio erano stati legati a Ezzelino, in quanto di parte imperiale, ma poi furono perseguitati dal signore della Marca. Erano membri della milizia della Beata Vergine Maria, come risulta anche dal codicillo di Marcabruno – da cui si ricavano anche i nomi del padre e del nonno – conservato in ASVi, CRS, *Santa Corona*, b. 81, perg. n. 52 (1276 gennaio 13, Vicenza): «Vicentie, in domo dominorum fratrum Pilii et Marchabruni filiorum quondam domini Pilii ordinis militum beate Marie Virginis gloriose. (...) Ibique dictus dominus frater Marchabrunus filius quondam domini Pilii quondam domini Ugucionis Pilii de dicto ordine volens facere codicillos de bonis suis (...)». Sulla loro famiglia e sulla vendita dei loro beni (anche nel distretto vicentino) dopo la condanna per eresia, da cui l'inquisizione ricavò molto denaro, si vedano Gerolamo BISCARO, *Eretici ed inquisitori nella Marca Trevisana (1280-1308)*, in *Archivio Veneto*, s. V, 11 (1932), pp. 148-180, qui pp. 175-180; Giovanni MANTESE, *Memorie storiche della Chiesa vicentina. Vol. 2: Dal mille al milletrecento*, Vicenza 1954, pp. 238 nota 115, 337-340; LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 48-51; Natascia CARLOTTO, *La città custodita. Politica e finanza a Vicenza dalla caduta di Ezzelino al vicariato imperiale (1259-1312)* (Gli Studi, 3), Milano 1993, p. 35. Per il loro coinvolgimento nella vicenda che vide il comune di Padova contro il vescovo di Vicenza Bernardo Nicelli si veda Giovanni SORANZO, *Un canonico padovano vescovo intruso a Vicenza negli anni 1280-1282*, in *Scritti storici in onore di Camillo Manfroni nel XL anno di insegnamento*, Padova 1925, pp. 191-206, qui p. 199.

Colle al vescovo Bartolomeo nel 1267²⁷ e poco dopo fu coinvolto in un processo inquisitoriale (dal 1269 al 1287), con condanna postuma.²⁸ L'accusa di eresia, in tutti questi casi, potrebbe muovere da motivazioni politiche ed economiche.²⁹ Altre testimonianze sono contenute in sentenze postume,³⁰ che in vari casi mettono in risalto gli inquisitori e i compratori dei beni confiscati agli eretici,³¹ non tanto questioni sulle credenze eterodosse.³²

27. Tuttavia si noti che forse Marco Gallo fu costretto a vendere queste terre: CARLOTTO, *Città custodita*, p. 24. In effetti, il fatto che la vendita sia avvenuta solo nel 1267 potrebbe essere il segnale di una precedente opposizione dell'interessato, che alla fine dovette cedere le sue proprietà.

28. LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 38-40, 49; «*Monumenta reliquiarum*», p. 25 nota 1; CARLOTTO, *Città custodita*, pp. 24-25; BENEDETTI, *Pietro Gallo*, p. 489. Dall'interrogatorio del 1269 (la deposizione è conservata nell'atto di condanna postumo del 1287 ad opera dell'inquisitore frate Filippo Bonacolsi da Mantova) l'unica informazione sugli eretici vicentini è la loro presenza nella contrada dei Figadi. Sulla vicenda processuale si veda anche il frammento pubblicato in Riccardo PARMEGGIANI, *I "consilia" procedurali per l'inquisizione medievale (1235-1330)*, Bologna 2011, p. 84.

29. È probabile che dietro l'accusa di eterodossia mossa contro Marco Gallo vi fossero interessi economici, perché egli aveva un consistente patrimonio e non accettava le prevaricazioni del Comune nei suoi confronti: CARLOTTO, *Città custodita*, p. 24.

30. Il caso di Armano Pungilupo è interessante. Egli abiurò il 30 marzo 1254 davanti ai frati Predicatori inquisitori e morì in odore di santità a Ferrara nel 1269, con una successiva fioritura di miracoli presso il suo sepolcro. Tuttavia fu condannato per eresia alla fine di un lungo procedimento giudiziario dopo la sua morte. A Vicenza risulta presente nel 1261: si rinvia alla nota 96 del presente contributo. Sul processo postumo del 1301, i cui atti rappresentano uno stadio redazionale successivo ai processi e «l'esito di una stratificazione di passaggi» (Marina BENEDETTI, *Armano Pungilupo*, in *Dizionario storico dell'inquisizione*, a cura di Adriano PROSPERI, con la collaborazione di Vincenzo LAVENIA - John TEDESCHI, 1, Pisa 2010, pp. 98-99, qui p. 99), si vedano Marco G. BASCAPÈ, «*In armariis officii inquisitoris Ferrariensis*». *Ricerche su un frammento inedito del processo Pungilupo*, in *Le scritture e le opere degli inquisitori*, in *Quaderni di storia religiosa*, 9 (2002), pp. 31-110; Grado Giovanni MERLO, *Inquisitori e inquisizione del Medioevo* (Saggi, 703), Bologna 2008, pp. 131-132; Marina BENEDETTI, *Medioevo inquisitoriale. Manoscritti, protagonisti, paradossi* (Piccoli saggi, 79), Roma 2021, pp. 75-77. Le difficoltà di valutazione della devianza ereticale si pongono anche per altre figure, come il notaio trevigiano Alberto di Guinizzone, che nel suo testamento del 1276 sembra collocarsi nella sfera della piena ortodossia, ma fu sottoposto a un processo inquisitoriale *post mortem* nel 1297: Paolo MARANGON, *Il pensiero ereticale nella Marca Trevigiana e a Venezia dal 1200 al 1350*, Abano Terme 1984, pp. 24-25; Daniela RANDO, *Religione e politica nella Marca. Studi su Treviso e il suo territorio nei secoli XI-XV. Vol. 1: «Religionum diversitas»* (Biblioteca dei Quaderni di storia religiosa, 1), Verona 1996, pp. 165-167.

31. In effetti l'«esponentiale ondata di processi postumi», secondo Riccardo Parmeggiani, testimonia la sconfitta dell'eresia e il prevalere dell'interesse per la gestione finanziaria dell'inquisizione: Riccardo PARMEGGIANI, *Frati Predicatori e inquisizione nel Medioevo*, in *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di Gianni FESTA - Marco RAININI (Quadrante Laterza, 210), Roma-Bari 2016, pp. 325-350, qui p. 343.

32. La difficoltà di conoscere gli aspetti dottrinali del pensiero ereticale è stata rilevata anche dalle ricerche di Paolo Marangon: MARANGON, *Pensiero ereticale*, pp. 13, 17. Questo problema è evidente anche nell'esame del *Liber contractuum*, il registro contenente le copie dei documenti riguardanti gli abusi compiuti dagli inquisitori dell'ordine dei Minori nelle Diocesi di Padova e di Vicenza, che il Comune di Padova fece raccogliere nel 1302 come dossier di accusa: *Il «Liber*

3. *L'insediamento dei frati Predicatori a Vicenza: una questione aperta*

La notizia della presenza dei frati Predicatori nella contrada del Colle prima del 1260 deriva esclusivamente dai *Monumenta*. Bartolomeo da Breganze non fu certo il primo a pensare di introdurre i Predicatori a Vicenza con un insediamento stabile. Infatti il vescovo Manfredo, suo immediato predecessore nella cattedra vicentina, aveva tentato di dare vita a un convento dei Predicatori nella città berica, destinando nel suo testamento del 1253 un lascito per la nuova fondazione, che tuttavia non pare aver avuto esecuzione.³³

Gli studiosi, nel corso del tempo, si sono divisi tra chi ha negato una presenza dei Predicatori a Vicenza prima della costruzione di Santa Corona³⁴ e chi l'ha ritenuta invece possibile o quasi certa.³⁵ Recenti studi sulla documentazione archivistica non portano prove sicure per confermare l'esistenza di un insediamento precedente a quello di Santa Corona. Nel suo testamento, dettato ad Asolo il 2 giugno 1258, Giacomino del fu Alberto da Marola da Vicenza destinò un lascito di cinquecento lire ai poveri, di cui avrebbero disposto il vescovo di Vicenza e i *ministri* dei frati Predicatori e dei frati Minori, da identificarsi con i superiori locali delle comunità.³⁶ Tale atto, oltre a non consentire una localizzazione precisa

contractuum» dei frati Minori di Padova e di Vicenza (1263-1302) 2002, a cura di Elisabetta BONATO, con la collaborazione di Elisabetta BACCIGA, saggio introduttivo di Antonio RIGON (Fonti per la storia della terraferma veneta, 18), Roma 2002; RIGON, *Antonio di Padova*, pp. 211-212.

33. Il testamento del vescovo Manfredo, rogato nell'agosto del 1253, mentre egli si trovava in esilio a Modena, sua città natale, è particolarmente significativo. Il presule destinò settecento lire e quattro anelli d'oro per la costruzione di una chiesa e di un convento per i frati Predicatori: Tommaso RICCARDI, *Storia dei vescovi vicentini*, Vicenza 1786, p. 92; BORTOLAN, *S. Corona*, p. 5; MANTESE, *Memorie storiche*, pp. 247, 487; LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, p. VI; Antonio MORSOLETTI, *Vicenza e i Domenicani prima dell'edificazione di Santa Corona*, in *Studi e Fonti del Medioevo Vicentino e Veneto*, 2 (2004), pp. 143-164, qui pp. 151-152. Sull'operato del vescovo Manfredo si veda Giorgio CRACCO, *Religione, chiesa, pietà*, in *Storia di Vicenza. Vol. 2: L'età medievale*, a cura di Giorgio CRACCO, Vicenza 1988, pp. 359-425, qui pp. 402-405.

34. BORTOLAN, *S. Corona*, pp. 5-6; MANTESE, *Memorie storiche*, pp. 286, 486-487.

35. LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, pp. V-VI; MORSOLETTI, *Vicenza*, pp. 144-146.

36. ASVi, CRS, *S. Bartolomeo*, b. 4, perg. n. 25, edito in MORSOLETTI, *Vicenza*, p. 156: «in primis pro anima sua reliquid et dimisit CCCC libras denariorum pauperibus in disposizione domini episcopi de Vicencia et ministrorum fratrum Minorum et Predicatorum». La terminologia usata nei documenti, almeno fino al 1260, è ancora fluida per quanto riguarda le cariche dei frati, soprattutto nel caso del termine *minister*, che può indicare il superiore locale dei Minori e dei Predicatori, come risulta evidente in studi recenti: Emanuele FONTANA, *Fratelli Minori e documentazione pontificia: le lettere papali conservate a Padova (da Gregorio IX ad Alessandro IV)*, in *Aevum*, 96 (2022), pp. 357-398 (si vedano le lettere papali indirizzate al *minister* – probabilmente il guardiano – e ai frati di Padova); ID., *L'organizzazione territoriale delle province minoritiche dell'Italia settentrionale nella prima metà del Duecento*, in *Annali di Scienze Religiose*, n.s., 15 (2022), pp. 277-314; ID., *Lettere papali per i frati Minori in fondi dell'Archivio di Stato di Venezia (da Gregorio IX ad Alessandro IV)*, in *Aevum*, 97 (2023), pp. 337-402 (si vedano le lettere papali indirizzate al *minister* – probabilmente il guardiano – e ai frati di Venezia). A titolo di esemplificazione, si può citare anche un altro documento. Il 2 luglio 1257, nelle carceri di San Giorgio in Verona, Perenzano del fu Negro *de Torculis* dettò il suo testamento e nominò eredi universali i *pauperes Christi*, lasciando i beni «in

della comunità dei Predicatori, non prova con sicurezza l'esistenza di un insediamento vicentino a questa altezza cronologica, perché la frase viene modificata in un estratto del testamento con l'eliminazione del priore dei Predicatori.³⁷ Inoltre, altre fonti non confermano la versione dei *Monumenta*. Salimbene da Parma, nella sua *Cronica*, ricordando l'operato di Bartolomeo da Breganze a Parma come predicatore del movimento dell'Alleluia nel 1233, afferma che i frati Predicatori non abitavano a Vicenza prima dell'edificazione del convento di Santa Corona. Bartolomeo – riferisce il cronista – «dopo molto tempo fu fatto vescovo della sua città natale, dove costruì un bel convento per i suoi frati, che prima non vi dimoravano».³⁸

dixposicione dopni Compagni prioris Sancte Marie de Purçilia et ministrorum fratrum [Mino]rum et fratrum Predicatorum, qui pro tempore fuerint»: Antonio RIGON, *Appunti per lo studio dei rapporti tra Minori e mondo ecclesiastico padovano nel Duecento*, in *Il Santo*, 16 (1976), pp. 323-331, qui p. 330 nota 54. Gli esecutori designati erano Compagno, priore del monastero benedettino "albo" padovano di Santa Maria di Porciglia, e i superiori locali dei frati Minori e dei frati Predicatori, come risulta da alcuni documenti relativi all'esecuzione del testamento nel maggio del 1263: «*Liber contractuum*», docc. 223-225, pp. 543-547.

37. ASVi, CRS, *S. Bartolomeo*, b. 4, perg. n. 26: «in primis dimisit et reliquid pro anima sua ccccc libras denariorum veronensium in desposicione domini episcopi de Vicencia et ministri <così A> fratrum Minorum de Vicencia pro malis ablatis restituendis». Cfr. MORSOLETTI, *Vicenza*, p. 153. Nell'estratto (*particula*) rogato per l'ente beneficiato, ossia il monastero di San Bartolomeo dei canonici di San Marco, il testo, oltre a omettere vari lasciti e la sottoscrizione del notaio, presenta numerose varianti e una versione diversa nel passaggio che riguarda il vescovo di Vicenza e i Minori: in questo caso il lascito è direttamente a disposizione del vescovo e del guardiano dei Minori per la restituzione dei *male ablata* e non si menziona la destinazione ai poveri. Si può pensare, dunque, a un'imprecisione del documento rogato ad Asolo, poi corretta in sede locale. Inoltre, si noti la ricorrenza dei *ministri* in altri testamenti rogati ad Asolo nella stessa epoca con l'utilizzo di un'espressione che diventa quasi formulare. Il 17 agosto 1254 Enrico di Omobono da Treviso, prigioniero di Ezzelino nel carcere di Asolo, in punto di morte affidò ai *ministri* dei Minori e dei Predicatori (in questo caso, a quanto pare, i superiori locali di Treviso) cinquecento lire «pro usuris et male ablatis». Si veda Treviso, Archivio di Stato, *Corporazioni religiose sopresse (d'ora in poi ASTv, CRS)*, *Ognissanti di Treviso*, pergamene, b. 1, *sub data*: «In primis dimissit [...] ccccc libras denariorum pro usuris et male ablatis in desposicione ministri <così A> fratrum Minorum et Predicatorum qui erunt pro tempore». Il documento è segnalato anche in RANDO, *Religione*, p. 141; Maria Clara ROSSI, «*Videns se in periculo mortis*». *Ultime volontà di prigionieri nel secolo XIII (Verona, Vicenza, Treviso)*, in *La religione dei prigionieri*, a cura di Maria Clara Rossi = *Quaderni di storia religiosa*, 20 (2013), pp. 77-94, qui p. 93 nota 35.

38. Salimbene de Adam da Parma, *Cronica*, a cura di Giuseppe SCALIA, traduzione di Berardo ROSSI, prefazione di Luigi MALERBA, Parma 2007, p. 201 (traduzione italiana), con testo latino a p. 200: «Et post multa tempora factus fuit episcopus terre sue et fecit ibi pulchrum locum fratrum suorum, qui prius ibi non habitabant». Cfr. LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, pp. V-VI; GAFFURI, *Introduzione*, p. XVI. A Parma Bartolomeo fondò i *Milites Iesu Christi*, una forma di vita che si rifaceva in parte agli ordini militari e in parte ai movimenti confraternali, per la lotta antiereticale: Salimbene de Adam da Parma, *Cronica*, pp. 1300-1303; Gilles Gerard MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo. Vol. 3*, in collaborazione con Gian Piero PACINI (Italia sacra, 26), Roma 1977, pp. 1251-1262; ID., *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII siècle* (Spicilegium Friburgense, 7), Fribourg 1982³, pp. 86, 290-295; GAFFURI, *Introduzione*, p. XVI; EAD., *Controversia*, pp. 160-161; Marina GAZZINI, *Confraternite e società cittadina nel Medioevo italiano* (Itinerari medievali, 11), Bologna 2006, pp. 89, 98-126; Lorenzo PAOLINI, *Le piccole volpi*.

Il fatto di far coincidere, nei *Monumenta*, la prima *domus* dei frati con la successiva cucina del convento, sottolineandone in questo modo le dimensioni modeste e la collocazione in un luogo brulicante di eretici, potrebbe essere un'amplificazione della fonte agiografica. Inoltre, nel sermone *Gaudium meum*, composto dopo il testo agiografico, sono presenti i riferimenti all'insediamento dei frati nella contrada del Colle e alla fondazione del convento e della chiesa di Santa Corona, senza nessuna menzione della precedente *domus*.³⁹

Si tratterebbe di un ritardo consistente rispetto all'insediamento dei Predicatori a Venezia⁴⁰ e in altri centri veneti, come Verona,⁴¹ Padova⁴² e Treviso,⁴³ dove i frati si stanziarono tra l'inizio degli anni Venti e i primi anni Trenta del Duecento. Il ritardo potrebbe essere dovuto a molteplici motivi. Come è noto, i Predicatori si stanziavano in primo luogo nelle città vescovili di un certo rilievo⁴⁴ e, pri-

Chiesa ed eretici nel Medioevo, a cura di Riccardo PARMEGGIANI, Bologna 2013, p. 166; Marina GAZZINI, *Tra Chiesa e Impero, tra movimenti di pace ed eresia. Il francescano Gerardo Boccabadati da Modena, la Grande Devozione e gli statuti del comune di Parma (1232-1233)*, in *Francescani e politica nelle autonomie cittadine dell'Italia basso-medioevale. Atti del Convegno di studio (Ascoli Piceno, 27-29 novembre 2014)*, a cura di Isa LORI SANFILIPPO - Roberto LAMBERTINI (Atti del Premio internazionale Ascoli Piceno, III serie), Roma 2017, pp. 59-89, qui pp. 71-72, 82-83.

39. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 7, p. 110. Su questo sermone si veda la nota 12 del presente contributo.

40. A Venezia, assieme ai Minori, sono già attestati in alcuni testamenti del 1227: Fernanda SORELLI, *Gli Ordini mendicanti, in Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima. Vol. 2: L'età del comune*, a cura di Giorgio CRACCO - Gherardo ORTALLI, Roma 1995, pp. 905-927, qui p. 905.

41. A Verona arrivarono nel 1220 e si insediarono nel convento di Santa Maria Mater Domini: Giuseppina DE SANDRE GASPARINI, *Istituzioni e vita religiosa delle Chiese venete tra XII e XIV secolo*, in *Il Veneto nel medioevo. Dai comuni cittadini al predominio scaligero nella Marca*, a cura di Andrea CASTAGNETTI - Gian Maria VARANINI, Verona 1991, pp. 423-492, qui pp. 452-453; EAD., *La vita religiosa nella Marca veronese-trevigiana tra XII e XIV secolo*, Verona 1993, p. 56; Maria Clara ROSSI, *Da Santa Maria Mater Domini a Santa Anastasia: i frati Predicatori a Verona (secoli XIII-XV)*, in *La Basilica di Santa Anastasia a Verona. Storia e restauro*, a cura di Paola MARINI - Christian CAMPANELLA, introduzione di Antonio PAOLUCCI, Verona 2011, pp. 7-13, qui p. 7; EAD., *Insediamento dei frati Predicatori a Verona*, in *Riforma e movimenti religiosi*, 12 (2022), pp. 121-142.

42. A Padova risultano presenti almeno dal 1226, anno della fondazione del convento di Sant'Agostino: Cesira GASPAROTTO, *Il convento e la chiesa di S. Agostino dei domenicani in Padova*, Firenze 1967, pp. 7-12, 44-46; Antonio RIGON, *La Chiesa nell'età comunale e carrarese, in Diocesi di Padova*, a cura di Pierantonio GIOS (Storia religiosa del Veneto, 6), Padova 1996, pp. 117-159, qui p. 130; Emanuele FONTANA, *Organizzazione ecclesiastica e vita religiosa a Padova nel Duecento*, in *La Pontificia Basilica di Sant'Antonio in Padova. Archeologia Storia Arte Musica*, a cura di Luciano BERTAZZO - Girolamo ZAMPIERI (Le chiese monumentali padovane, 6), Roma 2021, pp. 283-300, qui pp. 288-289. Un primo insediamento dei Predicatori, in una *domus* provvisoria, potrebbe essere avvenuto intorno al 1222. Fonti cinquecentesche interne al convento padovano e all'Ordine fanno risalire la prima presenza dei Predicatori a Padova al 1217, ma con riferimento a un obituario precedente che in realtà non porta prove a sostegno di questa ipotesi: Monica MEROTTO GHEDINI, *La chiesa di Sant'Agostino in Padova. Storia e ricostruzione di un monumento scomparso*, prefazione di Giovanni LORENZONI (Ars et fabrica, 2), Padova 1995, pp. 6-7.

43. A Treviso si stanziarono tra il 1230 e il 1231, quando iniziarono la costruzione del convento di San Nicolò: RANDO, *Religione*, p. 92.

44. Giulia BARONE, *L'età medievale (XIII-XIV secolo)*, in *Ordine dei Predicatori*, pp. 5-29, qui p. 13.

ma di fondare un convento, cercavano di costruire relazioni con le persone e gli ambienti che avrebbero potuto favorire un nuovo insediamento.⁴⁵ A Vicenza, almeno nella fase che precedette la fine del dominio ezzeliniano, furono accolte e favorite altre comunità, come quella dei frati Minori, che risultano già stanziati intorno al 1220.⁴⁶ Lo stesso accadde anche a Treviso, dove il Comune stanziò maggiori sovvenzioni ai Minori rispetto ai frati Predicatori.⁴⁷ Tuttavia non è possibile escludere a priori uno stanziamento provvisorio dei Predicatori prima del 1260. Se si amplia lo sguardo sull'Italia nordorientale, si può notare che è documentata l'esistenza di case dei frati Predicatori probabilmente dipendenti da conventi veri e propri. La presenza dei Predicatori a livello territoriale nel Duecento sembra più capillare di quanto si sarebbe portati a credere, per la presenza di queste *domus* di cui è difficile trovare testimonianza nelle fonti e che a un certo punto svanirono. Due casi risultano particolarmente rappresentativi: quello di Gemona del Friuli, nel tardo Duecento,⁴⁸ e quello di Monselice, dove alla fine del Duecento è attestato un insediamento provvisorio dei frati Predicatori.⁴⁹

45. A Padova lo stanziamento dei Predicatori nel 1226 fu approvato dal vescovo Giordano da Modena, con la presenza di Giordano Forzatè, priore del monastero benedettino "albo" padovano di San Benedetto, dei due canonisti dello *Studium*, Rufino e Giacomo da Piacenza, i primi docenti noti in assoluto dalla documentazione superstite, del canonico Uguccione, uno dei maestri della scuola della cattedrale, e degli Gnanfo da Vo': si rinvia alla bibliografia citata nella nota 18 del presente contributo. Anche in Friuli, a Cividale, l'insediamento dei Predicatori sembra essere stato preceduto dall'azione pastorale e dalla ricerca di contatti sociali da parte di frate Leonardo da Latisana, proveniente dal convento dei Predicatori di Treviso, nella primavera del 1242: Andrea TILATTI, *Benvenuta Boiani. Teoria e storia della vita religiosa femminile nella Cividale del secondo Duecento*, Trieste 1994, pp. 13-14.

46. I Minori nella fase iniziale della loro presenza si trovavano a San Salvatore, una chiesa di difficile localizzazione. Nel corso degli anni Trenta del secolo si spostarono all'interno delle mura, nel convento di San Francesco. Si rinvia a Francesca LOMASTRO, *Appunti sulla fortuna dei Minori a Vicenza nel Duecento*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di Giorgio CRACCO = *Civis*, 7 (1983), pp. 41-62, qui pp. 41-45; EAD., *Eresia a Vicenza*, p. 64.

47. RANDO, *Religione*, p. 136; MORSOLETTI, *Vicenza*, p. 149. Tra i Minori vi erano membri provenienti da famiglie filo-ezzeliniane, ad esempio i Brosemini: Emanuele FONTANA, *Frati, libri e insegnamento nella provincia minoritica di S. Antonio (secoli XIII-XIV)*, préface de Nicole BÉRIOU (Centro Studi Antoniani, 50), Padova 2012, p. 249. Sui rapporti tra i Minori e il signore della Marca si vedano Francesca LOMASTRO TOGNATO, *I Minori nella Marca dei da Romano*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a cura di Giorgio CRACCO (Nuovi studi storici, 21), Roma 1992, pp. 471-486; Laura GAFFURI, «*In diebus suis cessavit predicatio*». *Predicazione e società al tempo di Ezzelino da Romano*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, pp. 487-506; Antonio RIGON, *Dal Libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale* (I libri di Viella, 31), Roma 2002, pp. 146-147. Inoltre, i Minori sembrano svolgere un'azione di mediazione di pace nell'epoca post-ezzeliniana (questo spiegherebbe la copertura e l'aiuto dato ad alcune persone, come il vicentino Marco Gallo): RIGON, *Antonio di Padova*, pp. 219-220.

48. La presenza di una *domus* stabile dei frati Predicatori a Gemona è testimoniata dalla documentazione archivistica almeno dal 1287 al 1302, ma venne meno dopo i primi anni del Trecento: Andrea TILATTI, *I frati Minori in Friuli fra il XIII e il XIV secolo*, in *Frati Minori in Friuli. Otto secoli di presenze, relazioni, proposte*, a cura di Andrea TILATTI (Franciscalia Venetica, 2), Vicenza 2008, pp. 1-72, qui p. 36.

49. Il 15 gennaio 1300 Margherita del fu Zamboneto di Salomone, nel suo testamento, destinò un lascito annuale di cinque soldi di denari grossi veneti «*fratribus Predicatoribus existentibus in*

4. *I miracoli, la festa civica e le indulgenze*

La città di Vicenza decise di realizzare un tempio monumentale per accogliere le reliquie del legno della croce e della corona di spine di Cristo donate dal re di Francia Luigi IX e portate nella città berica dal vescovo Bartolomeo, al momento del suo ingresso nella sede episcopale.⁵⁰ Le cronache vicentine medievali non parlano di questo fatto, tranne la tarda opera di Battista Pagliarini, che fu composta alla fine del Quattrocento e si rifà al racconto dei *Monumenta*.⁵¹

I *Monumenta* riferiscono solo delle origini e dei primi decenni di Santa Corona, anche per quanto riguarda il racconto dei miracoli dovuti all'arrivo delle reliquie.⁵² Il primo miracolo, collocato in posizione di rilievo, tratta della demolizione degli edifici precedenti e della donazione del terreno al priore provinciale dei frati Predicatori della Lombardia per la costruzione della chiesa e del convento.⁵³ Nei *Monumenta* si portano riferimenti a documenti relativi alla fabbrica del convento, in relazione ad alcuni atti che ora risultano irreperibili.⁵⁴ Il testo mette in evidenza gli interventi del Comune, che sono certamente funzionali all'azione di Bartolomeo, tanto da divenire un miracolo. Il Comune di Vicenza fu pienamente coinvolto in questa operazione sin dal 1260, con l'acquisto dei terreni nell'area urbana utili per l'edificazione della chiesa.⁵⁵ Si fa riferimento, oltre alle vendite e donazioni degli abitanti della contrada del Colle, anche ai beni degli eretici di Camisano, che andarono a costituire rendite per il convento di Santa Corona.⁵⁶

Montesilice», disponendo anche lavori di adattamento del «locus sive ecclesia fratrum Predicatorum de Montesilice». La presenza dei frati doveva essere provvisoria, perché la testatrice precisa che «si non stabunt continue, tunc veniat dictum legatum in sacrestia fratrum Predicatorum de Padua». Su questo documento si vedano Antonio RIGON, *Le chiese dei centri minori veneti nel Medioevo: l'esempio di Monselice*, in *Archivio Veneto*, s. V, 137 (1991), pp. 201-224, qui pp. 216-217; ID., *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa*, in *Monselice. Storia, cultura e arte di un centro "minore" del Veneto*, a cura di Antonio RIGON (I centri minori del Veneto, 1), Treviso 1994, pp. 211-235, qui p. 224.

50. LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, p. VII.

51. Battista PAGLIARINI, *Cronicae*, pp. 96-97, 102-105, 188-189, 195, 248, 314. Cfr. LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 1-2; MORSOLETTI, *Vicenza*, p. 143.

52. LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, pp. XIII, XXXIII.

53. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 3, pp. 21-22.

54. *Ibid.*, cap. 4, pp. 39-42. La documentazione del convento di Santa Corona è stata trascritta in Renato ZIRONDA, *I Domenicani e la chiesa di S. Corona a Vicenza nel Medioevo (secc. XIII-XIV)*, tesi di laurea, Università di Padova, a.a. 1978-79, relatore Giorgio FEDALTO.

55. LOMASTRO, *Spazio urbano*, pp. 69-70; EAD., *Introduzione*, p. VII; CARLOTTO, *La città custodita*, p. 107; EAD., «*Regestum possessionum*», p. XXIV.

56. Bartolomeo nel 1266 investì un tale Irech delle terre degli eretici di Camisano, dato che queste proprietà erano passate al vescovo: ASVi, CRS, *Santa Corona*, b. 131, perg. n. 10. Irech, originario di Ferrara, risiedeva a Camisano e, come dichiarato dall'atto, era una sorta di agente per la ricerca degli eretici. L'investitura, dunque, era una ricompensa per il suo operato. Qualche mese dopo, il censo annuo dovuto da Irech fu destinato, per volere del vescovo, al convento di Santa Corona: *Ibid.* Cfr. LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, p. 37.

Nel 1264, come indicato negli statuti cittadini, il Comune stanziò un ingente contributo per la fabbrica della chiesa e del convento e stabilì la festività della Corona come festa civica.⁵⁷

I *Monumenta* narrano i riti che si compiono durante la festa, con i riferimenti al testo degli statuti cittadini trecenteschi – chiara operazione di attualizzazione da parte dell'autore della raccolta – relativi alla partecipazione delle autorità pubbliche alle processioni, specificando inoltre l'entità delle elemosine spettanti ai frati.⁵⁸ L'istituzione della processione esalta ulteriormente l'operato del vescovo Bartolomeo: egli «volendo trasformare le bestemmie degli eretici e la derisione e le beffe degli stessi in bene, con la deliberazione e l'accordo dei cittadini stabilì che ogni anno e in perpetuo con lodi e offerte in segno di onore venissero portati i ceri con tutto il clero e il popolo, cosa che fino ad oggi viene osservata. E così per la sua saggezza il luogo degli eretici fu dedicato in onore delle reliquie».⁵⁹ Si nota chiaramente l'intento celebrativo da parte dell'autore e la sottolineatura del legame con la Vicenza del tardo Trecento. Tale passaggio è ripreso e abbreviato nel sermone *Gaudium meum*.⁶⁰

Negli ultimi anni di vita varie azioni di Bartolomeo da Breganze furono rivolte a salvaguardare la chiesa da lui fondata, come rivelano le indulgenze concesse in favore di Santa Corona, registrate in forma sintetica anche nei *Monumenta*. Il 10 settembre 1268 il vescovo, affinché la città di Vicenza, in passato invasa dal «contagio della malvagità ereticale», riconoscesse di aver rimosso le «tenebre della sua cecità» per merito delle reliquie, concesse un'indulgenza di due anni ai fedeli che avessero visitato la chiesa durante la festa della santa Corona e le solennità della croce.⁶¹ Il 16 ottobre 1270 Bartolomeo concesse un'indulgenza di quaranta giorni per i fedeli che avessero visitato la chiesa di Santa Corona nelle feste di precetto e in quelle di san Domenico e di san Pietro Martire, come per l'assistenza alle riunioni della Congregazione della Beata Vergine.⁶²

57. *Statuti*, pp. 200-202. Cfr. LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, p. VIII.

58. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 6, pp. 62-65.

59. *Ibid.*, cap. 2, pp. 15-16: «Insuper etiam volens blasfemias hereticorum et irrisiōem et subsanationes ipsorum in bonum commutare, de consilio civium pariter et assensu, statuit quod annuatim et in perpetuum, cum laudibus atque oblationibus, cum toto clero et populo honorifice cerei portarentur, quod usque hodie observatur. Et sic locus hereticorum sua prudencia dedicatus est in honorem sacrorum». Cfr. LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, p. 66.

60. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 7, p. 110: «Fuit prudens in ordinando: nam istud festum ad honorem Christi et corone Domini ordinavit. Voluit enim blasfemias hereticorum et irrisiōes et subsanationes et clamores ipsorum in laudibus Salvatoris commutare».

61. ASVi, CRS, *Santa Corona*, b. 131, perg. n. 14: «Desiderantes [...] quanto fortius Vicentina civitas olim heretice pravitate contagione respersa sanctis meritis et mirabili virtute reliquiarum ipsarum sue cecitatis tenebras depulisse dinoscitur [...]». Cfr. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 5, p. 50.

62. ASVi, CRS, *Santa Corona*, b. 131, perg. n. 21, edito in MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis*, pp. 1036-1037. Cfr. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 5, p. 50.

5. Bartolomeo e gli eretici

Bartolomeo, nei *Monumenta*, è il protagonista assoluto della lotta contro gli eretici.⁶³ Infatti il testo agiografico non menziona altri frati appartenenti agli ordini Mendicanti impegnati nell'azione repressiva. Il prelato vicentino è impegnato nella lotta antiereticale,⁶⁴ con frequenti dispute, convertendo molti alla fede.⁶⁵ Questo passaggio merita particolare attenzione, anche per le implicazioni riguardanti la disputa con Pietro Gallo, figura eminente della Chiesa catara di Vicenza, vescovo già negli anni 1214-1215 secondo la testimonianza di Ivo di Narbona.⁶⁶ La polemi-

63. LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, p. 34.

64. Eresia e inquisizione sono due temi paralleli e convergenti: Marina BENEDETTI, *Eresie e inquisizioni. Osservazioni storiografiche, metodologiche e edizioni di fonti*, in *Dal «Medioevo cristiano» alla «Storia religiosa» del Medioevo*, a cura di Raimondo MICHETTI - Andrea TILATTI = *Quaderni di storia religiosa medievale*, 22 (2019), pp. 211-232. Sulla produzione storiografica ricca e vivace riguardante questi settori di ricerca si rinvia anche a Riccardo PARMEGGIANI, *Introduzione*, in PAOLINI, *Piccole volpi*, pp. 7-16, qui pp. 7-8. Sul fatto che le fonti riguardanti la dissidenza sono soprattutto di matrice repressiva, con la conseguente necessità di una lettura più obiettiva, si vedano MERLO, *Inquisitori*, pp. 129-134; ID., *Eretici del Medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia* (Storia, 43), Brescia 2011, pp. 19-20, 24-25, 95-96. Inoltre, alcune riflessioni storiografiche sono state recentemente proposte in Donald S. PRUDLO, *Introduction*, in *A Companion to Heresy Inquisitions*, ed. by Donald S. PRUDLO (Brill's Companions to the Christian Tradition, 85), Leiden-Boston 2019, pp. 1-16, qui pp. 1-7. Sulla nascita e gli sviluppi dell'inquisizione si rinvia a due recentissimi studi: *Current Trends in the Historiography of Inquisitions. Themes and Comparisons*, ed. by Irene BUENO - Vincenzo LAVENIA - Riccardo PARMEGGIANI (I libri di Viella, 463), Roma 2023; Riccardo PARMEGGIANI, *Istituzioni di repressione e forme di controllo*, in *Storia dei Valdesi. Vol. 1: Come nuovi apostoli (secc. XII-XV)*, a cura di Francesca TASCA, Torino 2024, pp. 117-135.

65. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 2, p. 11: «cum hereticis disputavit et prudenter confutavit, sicut fuit de Petro Gallo de burgo Sancti Petri, atque multos ad fidem convertit, ut dicitur infra».

66. Fanno riferimento a Pietro Gallo importanti *summae* inquisitoriali del XIII secolo: il *De heresi catharorum*, opera conclusa entro il 1214-1215 con informazioni sulla gerarchia degli eretici vicentini (tra cui il vescovo Nicola, predecessore di Pietro); una *Summa* risalente agli anni Trenta o Quaranta, forse attribuibile a Pietro da Verona; il *Tractatus de hereticis* di Anselmo d'Alessandria (frate Predicatore e inquisitore) collocabile negli anni Settanta del secolo. Inoltre, Pietro Gallo compare anche in testi di natura giuridica e teologica, tra cui la *Summa theologica* di Alberto Magno. Non ne parla, invece, la *Summa de catharis* di Raniero da Piacenza. Ad un certo punto Pietro abbandonò la sua Chiesa (prima del 1242, anno in cui fu scritta la lettera di Ivo di Narbona all'arcivescovo di Bordeaux), ma non sono chiare le motivazioni di questa scelta: BENEDETTI, *Pietro Gallo*, p. 489. Ivo di Narbona, nella sua lettera, descrive il suo itinerario nell'Italia settentrionale (risalente a molti anni addietro) e gli incontri con vari gruppi ereticali, tra cui quello di Gemonia del Friuli, dove si trovava in quel momento il vescovo Pietro Gallo. Sul passaggio relativo a Gemonia, riportato in Matheus Parisiensis, *Chronica maiora*, a cura di Felix LIEBERMANN, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXVIII, Hannoverae 1888, pp. 107-389, qui p. 231, si vedano Thomas KAEPPPEL, *Une somme contre les hérétiques de s. Pierre Martyr (?)*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 17 (1947), pp. 295-335, qui pp. 307-308; MARANGON, *Pensiero ereticale*, pp. 14-15; Andrea TILATTI, *Eretici in Friuli nel Duecento?*, in *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 113 (1996), pp. 170-194, qui pp. 172-174, 187; ID., *Eretici e inquisitori in Friuli e nel Patriarcato d'Aquileia*, in *Vite di eretici e storie di frati. A Giovanni Miccoli*, a cura di Marina

ca con gli eretici, come è noto, è un topos agiografico⁶⁷. La notizia della disputa di Bartolomeo con Pietro Gallo viene riportata solo dal testo agiografico e ripresa in opere successive.⁶⁸ Risulta, invece, assente nel sermone *Gaudium meum*, che ricorda le dispute con gli eretici senza riferimenti precisi.⁶⁹ Il vescovo cataro è attestato in un periodo precedente a quello in cui operò Bartolomeo da Breganze; risulterebbe di conseguenza poco credibile una disputa diretta tra i due. Tuttavia, dato che il rispetto dell'ordine cronologico non è una priorità del genere agiografico, non è significativo concentrarsi sulla datazione dell'episodio,⁷⁰ quanto piuttosto sull'operazione che ha portato a questo inserimento. Il riferimento al vescovo eretico è molto vago e forse è rivolto più al suo pensiero che alla sua persona.⁷¹ In ogni caso l'intento dell'autore è evidentemente quello di celebrare l'eroicità di Bartolomeo.

I nomi dei capi degli eretici vicentini («vulpecule parve»), tra cui Geremia e Viviano Boglo, vengono riportati dai *Monumenta*. Nella sezione che riferisce i prodigi attribuiti all'arrivo delle reliquie della Passione, i miracoli relativi alla conversione degli eretici vengono posti subito dopo il prodigio dell'intervento del popolo vicentino per la costruzione della chiesa di Santa Corona, dando un rilievo particolare alle tematiche antiereticali.⁷² Il testo riporta qualche notizia sui contenuti dottrinali dell'eresia, con accuse generiche, nel momento in cui narra la conversione della popolazione vicentina: gli eretici, gente «barbara e perversa», non ricevono e non accettano i sacramenti, detestano il segno della croce, deridono l'eucarestia e negano che Maria sia la madre di Cristo.⁷³ Il terzo miracolo racconta la conversione degli eretici, a cominciare da Geremia, «arcivescovo di tutta la Marca degli eretici»;⁷⁴ alcuni si rifiutarono però di abiurare, tra cui il vescovo Viviano Boglo,⁷⁵ che venne bruciato sul rogo dai Padovani.⁷⁶ Tuttavia nel

BENEDETTI - Grado Giovanni MERLO - Andrea PIAZZA (Tau, 7), Milano 1998, pp. 171-201, qui pp. 174, 176-177, 182, 197; BENEDETTI, *Pietro Gallo*, p. 489.

67. BENEDETTI, *Pietro Gallo*, p. 490.

68. Le cronache coeve all'epoca di Bartolomeo non fanno alcuna menzione della disputa: MARANGON, *Pensiero ereticale*, pp. 15-17; LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 35-36; BENEDETTI, *Pietro Gallo*, p. 490. Le tarde *Cronicae* di Pagliarini attingono la notizia dai *Monumenta*: Battista Pagliarini, *Cronicae*, pp. 102, 188, 231.

69. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 7, p. 110: «In vita etiam sua cum hereticis disputavit et convicit atque multos ad fidem convertit [...] id est destructi et ad nichillum redacti sunt heretici».

70. Gli studiosi si sono interrogati sulle difficoltà poste dalla cronologia. Thomas Kaeppli ha proposto che la disputa sia avvenuta prima che Bartolomeo entrasse a Vicenza, ossia in un altro luogo: KAEPPELI, *Somme*, p. 310.

71. Giorgio Cracco ha ipotizzato una disputa sulle idee di Pietro Gallo, dato che nei *Monumenta* è scritto «de Petro Gallo de burgo Sancti Petri» (*Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 2, p. 11): CRACCO, *Religione*, p. 406 nota 276.

72. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 3, pp. 21-24.

73. *Ibid.*, pp. 22-23.

74. *Ibid.*, p. 23: «Jeremias, hereticorum tocius Marchie archipresul».

75. *Ibid.*: «Vivianus Boglus, specialis civitatis Vincencie presul».

76. *Ibid.*: «episcopus vero in perfidia manens a Padovano populo igni traditus est». Cfr. MARANGON, *Pensiero ereticale*, pp. 17-18; LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, p. 36 nota 87.

testo agiografico vi sono alcune contraddizioni interne, considerando i passaggi presenti in sezioni diverse. Ad esempio, in un altro passo sembra che Viviano Boglo fosse stato convertito assieme agli altri capi degli eretici.⁷⁷ Bartolomeo dunque, secondo il racconto dei *Monumenta*, annientò la gerarchia degli eretici.⁷⁸ I vertici sono ricordati solo dal testo agiografico, tranne il caso di Viviano Boglo, il cui nome è riportato in un'accusa rivolta a Roma nel 1281 contro il vescovo di Vicenza Bernardo Nicelli, prima vicario e poi successore di Bartolomeo da Breganze.⁷⁹ L'agiografo forse trasse qualche notizia sulla gerarchia degli eretici anche da tradizioni precedenti (ora perdute), con qualche rimaneggiamento.⁸⁰ Inol-

77. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 2, p. 17: «Ideoque quamplures ipsorum ad fidem sunt conversi, sicut Ieremias, capud tocius Marchie hereticorum, et filius eius minor, et Vivianus Vincentinus et quam multi alii atque ex devotione reliquiarum renovati et mutati». Cfr. LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, p. 36.

78. Non vi sono attestazioni di gerarchie di eretici esistenti dopo l'arrivo di Bartolomeo a Vicenza: LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 36-37; BENEDETTI, *Pietro Gallo*, p. 489.

79. In base ad alcuni atti consultati da Pietro Maria Campi (erudito piacentino del XVII secolo) nell'archivio del Capitolo di Vicenza, Bernardo Nicelli venne accusato di collaborare con gli eretici, per non avere a suo tempo impedito la fuga dal carcere del vescovo eretico Viviano Boglo (il fatto risalirebbe al 1258, quando Nicelli era vicario di Bartolomeo da Breganze): Pietro Maria CAMPI, *Dell'istoria ecclesiastica di Piacenza. Parte seconda*, Piacenza 1651, p. 215; ID., *Dell'istoria ecclesiastica di Piacenza. Parte terza*, Piacenza 1662, pp. 9-10. Cfr. BORTOLAN, S. *Corona*, pp. 17-18; MANTESE, *Memorie storiche*, p. 305; MARANGON, *Pensiero ereticale*, p. 18; Mariano D'ALATRI, *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti. Vol. 1: Il Duecento* (Bibliotheca seraphico-capuccina, 31), Roma 1986, p. 146; CRACCO, *Religione*, p. 411 nota 300; Antonio MORSOLETO, *Vicende medioevali della chiesa e del monastero di San Pietro in Vicenza*, in *Chiesa di San Pietro in Vicenza. Storia, fede, arte*, testi di Franco BARBIERI - Luciano BORDIGNON - Carmelo CONTI - Aristide DANI - Antonio MORSOLETO, Vicenza 1997, pp. 31-63, qui p. 44; Cinzia MANTIERO, *Strategie di governo nei comuni duecenteschi: la politica antiereticale a Vicenza e la dominazione padovana*, tesi di laurea specialistica, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2011-2012, relatore: Anna Maria RAPETTI, pp. 90-94. Bernardo è attestato a Padova nel 1257 come arcidiacono al fianco di Bartolomeo da Breganze in un atto di investitura da parte del vescovo vicentino: *I documenti dell'Archivio Capitolare di Vicenza (1083-1259)*, a cura di Franco SCARMONCIN (Fonti per la storia della terraferma veneta, 15), Roma 1999, doc. 87, pp. 312-314. Sinora le accuse rivolte a Nicelli riguardo al suo atteggiamento di collaborazione nei confronti degli eretici non trovano riscontro nella documentazione archivistica esaminata dagli studiosi e tuttora conservata, anche se non vi è motivo di dubitare delle notizie riportate da Campi, dato che i personaggi storici coinvolti nella vicenda e citati dall'erudito trovano riscontro in altra documentazione duecentesca. In ogni caso, si trattò di un momento particolarmente complesso per il vescovo vicentino, dato che il Comune di Padova si oppose a Nicelli nel tentativo di imporre sulla cattedra di Vicenza un vescovo gradito ai padovani: SORANZO, *Canonico padovano*, pp. 201-206. Tra i documenti relativi alla vicenda si segnala per la particolare rilevanza la nota lettera di papa Martino IV del 15 maggio 1281: *Les registres de Martin IV (1281-1285). Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican par les membres de l'École française de Rome. Premier fascicule*, Paris 1901, pp. 14-15, n. 16. Sull'episcopato travagliato di Nicelli si vedano Giovanni MANTESE, *Vicenza sacra alla fine del XIII e principio del XIV secolo in documenti inediti dell'Archivio Vaticano*, in *Odeo Olimpico*, 3 (1943), pp. 117-198, qui p. 144; ID., *Memorie storiche*, pp. 300-307.

80. Alcuni indizi sull'utilizzo di tradizioni interne all'Ordine sono presenti nel passaggio in cui si cita la testimonianza su un'altra reliquia della corona di spine conservata in Francia, in un convento dei Predicatori non specificato: *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 1, p. 10.

tre, in un altro passo sulla diffusione dell'eresia a Vicenza, l'autore dei *Monumenta* riporta alcuni riferimenti a testi attribuiti a Bartolomeo da Breganze ora irreperibili.⁸¹ L'eresia torna, senza riferimenti dottrinali, nel miracolo di Bonaguro de *Alexianis*, malato di gotta e guarito, mentre la donna eretica che lo derideva morì.⁸² Anche in questo caso il topos agiografico è particolarmente evidente.

Non mancano, nei *Monumenta*, altre immagini che amplificano il racconto in chiave antieretica, tra cui quella del vescovo Bartolomeo che, come un novello Mosè, immerge il legno della croce di Cristo nelle «acque mortifere di Vicenza e degli eretici»⁸³ facendole diventare dolci. Al di là del quadro fornito dai *Monumenta*, con l'azione di Bartolomeo da Breganze raccontata con coloriture eroico-epiche, risulta difficile chiarire del tutto la presenza eretica a Vicenza sia dal punto di vista dottrinale che da quello numerico. Secondo l'opera nota come *Summa de catharis*, scritta da Raniero da Piacenza nel 1250, Vicenza era sede di una delle chiese catarie dell'Italia settentrionale,⁸⁴ ma meno popolosa rispetto alle altre.⁸⁵ Eugenio Dupré Theseider ne parlò addirittura come di una presenza «insignificante».⁸⁶ In ogni caso, si deve rilevare che nel periodo che precede l'episcopato di Bartolomeo si riscontrano nei documenti alcuni riferimenti agli eretici. Si trovano attestazioni di presenza dell'eresia nell'operato del vescovo Giovanni Cacciafronte (ucciso nel 1183) – impegnato nella lotta contro gli eretici e nell'istituzione di scuole di teologia⁸⁷ – e nella testimonianza del noto retore Boncompa-

81. *Ibid.*, cap. 3, p. 21: «Triplici vicio, pre aliis Marchie civitatibus, civitas Vincentina laborasse cognoscitur: avaricia, videlicet, heresi et discordia, quorum primum radix est aliorum, medium propter impunitatem quam promittunt heretici et venie facilitatem fomentum est extremorum».

82. *Ibid.*, p. 30.

83. *Ibid.*, cap. 2, p. 18: «in aquis mortalitatis Vincencie et hereticorum».

84. Raynerius Sacconi O.P., *Summa de catharis*, [a cura di] Franjo ŠANJEK, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 44 (1974), pp. 31-60, qui p. 49; Bernard HAMILTON, *Cathar Links with the Balkans and Byzantium*, in *Cathars in Question*, pp. 131-150, qui p. 150. Sulla diffusione dell'eresia a Vicenza le fonti (trattati antieretici) e la storiografia tradizionale sono ricordati in LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 11-12. Su Raniero da Piacenza, eretico convertitosi probabilmente con la predicazione degli Ordini mendicanti, entrato nell'Ordine dei Predicatori a Piacenza e attivo come inquisitore dal 1252 (non si conosce la data della morte, che avvenne dopo il 1262), si rinvia a: Marina BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, prefazione di Adriano PROSPERI (Temi e testi, 66), Roma 2008, pp. 39-73; Caterina BRUSCHI, *Converted-Turned-Inquisitor and the Image of the Adversary: Ranier Sacconi Explains Cathars*, in *Cathars in Question*, pp. 185-207; Marina BENEDETTI, *Sacconi, Raniero*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 89, Roma 2017, pp. 537-539; EAD., *Medioevo inquisitoriale*, pp. 69-72.

85. Contava circa un centinaio di membri: Raynerius Sacconi O.P., *Summa*, p. 50; BENEDETTI, *Pietro Gallo*, p. 489.

86. Eugenio DUPRÉ THESEIDER, *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medio Evo: Saggi*, Bologna 1978, p. 349.

87. Il processo di canonizzazione del beato Giovanni Cacciafronte avvenne durante il pontificato di Onorio III, negli anni 1223-1224, a quasi quarant'anni di distanza dalla morte del presule, quando iniziarono nell'Italia settentrionale gli interventi per la promulgazione degli statuti contro gli eretici: Andrea PIAZZA, «Heretici... in presenti exterminati». *Onorio III e «rettori e popoli» di Lombardia contro gli eretici*, in *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 102 (1999), pp. 21-42. Del suo operato gli atti del processo sottolineano soprattutto l'attività

gno da Signa, presente nel neonato *Studium* cittadino (attestato tra il 1205 e il 1209) nel 1206 e autore di una lettera al patriarca di Aquileia, in cui rilevava che il problema dell'eresia era molto forte a Vicenza.⁸⁸ Tuttavia, come ha rilevato Girolamo Arnaldi, la lettera potrebbe essere stata scritta come sorta di *captatio benevolentiae* nei confronti del patriarca.⁸⁹ A rendere difficile la presenza di infiltrazioni ereticali tra gli studenti dello *Studium* di Vicenza sembrerebbe porsi anche il fatto che la migrazione da Bologna di studenti giuristi (anche di diritto canonico) fosse stata accolta favorevolmente dai più alti esponenti del clero della cattedrale, con la concessione della chiesa di San Vito nel 1205.⁹⁰ Nello stesso periodo risulta documentata nella zona del Colle una «domus patarinorum», ossia una casa di eretici, nel cosiddetto *Decreto edilizio* del 1208,⁹¹ anche se non vi è traccia di essa nella documentazione successiva. Negli anni seguenti si riscontrano negli atti notarili alcune attestazioni di eretici a Vicenza.⁹²

Riguardo all'epoca di Bartolomeo, è difficile dire se il vescovo abbia enfatizzato o meno la presenza ereticale. Nella seconda metà del Duecento le chiese ereticali erano già in declino come presenza, mentre l'attività degli inquisitori si faceva sempre più consistente.⁹³ La difficoltà di sondare l'identità e le motivazio-

caritativa e la lotta contro gli eretici e contro i potenti che volevano minare la libertà dell'autorità vescovile. Giovanni Cacciafronte era molto attento alla preparazione scolastica, che ben si collegava alla lotta contro l'eresia, secondo le indicazioni del Concilio Lateranense III. Il vescovo fece venire un teologo dalla Lombardia per insegnare la teologia, e venne ucciso mentre si recava alle scuole di teologia che stava facendo costruire. Cfr. Giorgio CRACCO, *Ancora sulla «Sainteté en Occident» di André Vauchez (con una Appendice sul Processo Cacciafronte del 1223-1224)*, in *Studi Medievali*, s. III, 26 (1985), pp. 889-905; LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 12-14; MARANGON, "Ad cognitionem scientiae festinare", pp. 272-277.

88. La lettera è riportata da Boncompagno stesso nel quinto libro della sua *Rethorica antiqua*: Girolamo ARNALDI, *Scuole nella Marca Trevigiana e a Venezia nel secolo XIII*, in *Storia della cultura veneta. Vol. 1: Dalle origini al Trecento*, Vicenza 1976, pp. 350-386, qui pp. 382-383; MARANGON, *Pensiero ereticale*, p. 9; Id., "Ad cognitionem scientiae festinare", pp. 244, 273-274 nota 20.

89. ARNALDI, *Scuole*, p. 384.

90. *Documenti dell'Archivio Capitolare*, doc. 19, pp. 34-37.

91. Bortolo BROGLIATO, *Il centro storico di Vicenza nel decreto edilizio del 1208*, Vicenza, Camera di commercio industria artigianato agricoltura di Vicenza. BROGLIATO 1979, p. 18; LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 15, 65.

92. Tra il 1223 e il 1239 sono attestate nella documentazione vicentina alcune persone designate con il termine *patarinus*, ma a parte il nome non è possibile ricavare altri dati: LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, p. 20. Le opere coeve dei cronisti della Marca Trevigiana (Gerardo Maurisio, Parisio da Cerea e Rolandino da Padova) non parlano degli eretici di Vicenza, nemmeno quando accennano all'operato di frate Giovanni da Vicenza: *Ibid.*, p. 21. Su Parisio da Cerea (1200-1265 circa), autore del *Chronicon Veronense* – opera che focalizza l'attenzione su Verona, Cerea e Mantova – si veda Gian Maria VARANINI, *Parisio da Cerea*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 81, Roma 2014, p. 387, con il solo rinvio alla voce on-line: https://www.treccani.it/enciclopedia/parisio-da-cerea_%28Dizionario-Biografico%29/ (ultima consultazione: 15/08/2024). Rolandino da Padova scrisse la nota *Cronica* che riporta un secolo di vicende della Marca Trevigiana, letta pubblicamente nel 1262 davanti ai maestri e agli studenti dello *Studium* di Padova: Marino ZABBIA, *Rolandino da Padova*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 88, Roma 2017, pp. 150-153.

93. Gabriele ZANELLA, *Malessere ereticale in Valle Padana (1260-1308)*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 14 (1978), pp. 341-390, qui pp. 341-342.

ni degli eretici e dei sospettati di eresia è già stata messa in luce da Gabriele Zanella.⁹⁴ Dopo il 1260, in base alle indagini dello studioso, gli eretici non sembrano essere numerosi.⁹⁵ Una testimonianza importante, ma contenuta in un processo postumo, è quella relativa agli eretici residenti nel borgo di San Pietro a Vicenza, visitati da Armano Pungiluppo nel 1261.⁹⁶ Si tratta della stessa zona in cui aveva abitato in precedenza la famiglia di Pietro Gallo.⁹⁷ In questa contrada si trovava il monastero di San Pietro, che fu accusato di eresia in una lettera di Innocenzo IV del 17 novembre 1254: in questo documento il pontefice affidava a Bartolomeo da Breganze (allora vescovo di Limassol) e al vescovo di Vicenza Manfredo l'incarico di intervenire con le opportune indagini e correzioni.⁹⁸ La lettera riferisce che «l'eretica peste si è insinuata con successo in città e l'ha macchiata con la sua colpevole deformità» ed evidenzia la situazione di pericolosa decadenza nel monastero di San Pietro, che «nello spirituale e nel temporale [...] è situato proprio dove più numerosi sono gli eretici nella città» e dove «alcune monache dello stesso monastero, specie le figlie di aderenti all'eresia, per credibili indizi appaiono segnate dalla colpa della perversione ereticale».⁹⁹ Tuttavia la situazione descritta dalla lettera papale non sembra corrispondere alla reale condizione del monastero, in cui non risultano attestare monache provenienti da famiglie di eretici, in base allo studio della documentazione coeva.¹⁰⁰ Inoltre, l'inchiesta potrebbe non essere stata svolta, perché manca la relativa documentazione. In ogni caso, sembra che le monache benedettine di San Pietro negli anni successivi dovettero

94. *Ibid.*, pp. 344-349.

95. *Ibid.*, pp. 373-374.

96. Armano Pungiluppo risulta presente a Vicenza nella casa di un certo Francesco della contrada di San Pietro, eretico, e in altre case dello stesso gruppo eterodosso: MARANGON, *Pensiero ereticale*, p. 18; LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 40-41. Il soggiorno del Pungiluppo a Vicenza è riferito da un testimone, Bonaventura di San Giorgio di Verona, che afferma di essere stato con lui nella città berica: Gabriele ZANELLA, *Itinerari ereticali: patari e catari tra Rimini e Verona* (Studi storici, 153), Roma 1986, pp. 53, 61. Sulla sua figura e sul processo postumo del 1301 si rinvia alla nota 30 del presente contributo. Un'altra zona in cui risulta attestata la presenza di eretici è la contrada dei Figadi: si rinvia alla nota 28.

97. In un documento del 10 marzo 1200 il monastero di San Pietro diede in affitto un appezzamento di terra a Bellezza, sorella di Pietro Gallo: LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 26, 65; ENZA CASONATO, *Il monastero di San Pietro di Vicenza. Aspetti di storia della comunità e del patrimonio con l'edizione degli atti dal 1200 al 1251*, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1990-91, relatore Silvana COLLODO, *Documenti*, pp. 4-6.

98. Di questa vicenda rimane solo la lettera del pontefice: Élie BERGER, *Les registres d'Innocent IV publiés ou analysés d'après les manuscrits originaux du Vatican et de la Bibliothèque Nationale. Tome troisième*, Paris 1897, pp. 543-544, n. 8235; MANTESE, *Memorie storiche*, p. 248; MARANGON, *Pensiero ereticale*, p. 15; LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 25-26; MORSOLETO, *Vicende medioevali*, pp. 43-44. Il monastero di San Pietro aveva molte proprietà a Camisano (LOMASTRO TOGNATO, *Eresia a Vicenza*, pp. 37-38), dove il vescovo Bartolomeo successivamente incamerò molti beni ereticali.

99. Riporto la traduzione in italiano presente in MORSOLETO, *Vicende medioevali*, p. 43. Per il testo latino si rinvia a BERGER, *Registres d'Innocent IV*, p. 544, n. 8235.

100. Antonio MORSOLETO, *Aspetti e momenti del regime ezzeliniano a Vicenza*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, pp. 267-322, qui p. 318; ID., *Vicende medioevali*, p. 44.

in qualche modo liberarsi dal sospetto di eresia, considerata la clausola contenuta in varie locazioni del monastero risalenti al 1284, che impegnava gli affittuari dello stesso a non ospitare nei loro terreni «alcun eretico patarino».¹⁰¹

I condannati per eresia a Vicenza erano spesso grandi proprietari terrieri, per la maggior parte membri di antiche famiglie feudali schierate con Ezzelino, tutti defunti al momento della condanna.¹⁰² Nel periodo del dominio ezzeliniano, in effetti, bisogna tener presente che le accuse di eresia mosse contro Ezzelino III da Romano, di chiara natura politica, tendevano a riflettersi sui suoi sostenitori. La vicenda del signore della Marca, come ha scritto Gian Maria Varanini, «costituisce un caso esemplare di strumentalizzazione a fini politici di accuse di eterodossia, senza contestazioni dottrinali esplicite: eretico, perché avversario politico».¹⁰³ Dagli anni Cinquanta del Duecento, in particolare, eresia e ghibellinismo coincidono.¹⁰⁴

È difficile avere un quadro anche sull'attività inquisitoriale durante l'episcopato di Bartolomeo, di cui rimane solo qualche traccia nella documentazione. Negli statuti del 1264, il Comune di Vicenza inserì due rubriche contro gli eretici, che appaiono in realtà frammentarie; in queste disposizioni il vescovo viene esplicitamente citato come partner del comune, mentre gli inquisitori non vengono nominati.¹⁰⁵ Una traccia del contributo di Bartolomeo da Breganze in questa fase post-ezzeliniana potrebbe essere rappresentata da un documento in origine conservato nel convento di Santa Corona. Si tratta di un originale della lettera *Cum adversus hereticam pravitatem* di Innocenzo IV datato 22 maggio 1254.¹⁰⁶ Anche se non sono presenti note tergalì, potrebbe trattarsi di un esemplare appartenuto a Bartolomeo, utilizzato nella fase di riassetto dopo il dominio ezzeliniano, poi rimasto al convento dei Predicatori.

101. MORSOLETO, *Vicende medioevali*, p. 46.

102. ZANELLA, *Malessere ereticale*, pp. 368-369.

103. Gian Maria VARANINI, *Ezzelino III da Romano*, in *Dizionario storico dell'inquisizione*, 2, p. 570. In effetti Ezzelino, pur accusato di eresia e scomunicato da papa Innocenzo IV nel 1248, non giunse mai ad affermare la legittimità della presenza eterodossa e non diede vita a contesti istituzionali aperti agli eretici: Grado Giovanni MERLO, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'inquisizione* (Saggi, 443), Bologna 1996, p. 115. Sul profilo di Ezzelino, con gli opportuni rimandi bibliografici, si veda Remy SIMONETTI, *Romano, Ezzelino III da*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 88, Roma 2017, pp. 259-263. Sulla propaganda anti-ezzeliniana si rinvia a Antonio RIGON, *Religione e politica al tempo dei da Romano. Giordano Forzatè e la tradizione agiografica antiezzeliniana*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, pp. 389-414.

104. MERLO, *Contro gli eretici*, p. 115; VARANINI, *Ezzelino III*, p. 570.

105. *Statuti*, pp. 11-12, 131-132; LOMASTRO TOGNATO, *L'eresia*, pp. 32-34. Questo aspetto viene ripreso e inserito in una riflessione più ampia sulle norme contro gli eretici contenute negli statuti comunali in Italia in Jill MOORE, *Inquisition and its Organisation in Italy, 1250-1350* (Heresy and Inquisition in the Middle Ages, 8), York 2019, pp. 239-242. I frati dell'ordine dei Minori con l'ufficio di inquisitori risultano attestati nella documentazione solo a partire dal 1269: LOMASTRO TOGNATO, *L'eresia*, p. 38.

106. ASVi, CRS, *Santa Corona*, b. 131, perg. n. 2 (1254 maggio 22, Assisi). Per il testo della lettera (da altro originale) cfr. *Bullarium Franciscanum. Tomus primus*, a cura di Joannes Hyacinthus SBARALEA, Romae 1759, doc. DL, pp. 730-736.

Nemmeno per il periodo che precede l'episcopato di Bartolomeo è possibile disporre di dati significativi sulla repressione dell'eresia, tranne poche informazioni. Intorno agli anni Venti del Duecento l'interesse del Papato per un' incisiva azione pastorale di ampio respiro nell'Italia settentrionale, con le legazioni del cardinale Ugo d'Ostia (futuro papa Gregorio IX), che fu presente anche a Vicenza, è evidente, ma orientato alla pacificazione dei comuni in vista dell'impegno nell'impresa d'Oltremare.¹⁰⁷ Le fonti tenderebbero ad attestare un'attività precoce dei frati Minori – non tanto dei frati Predicatori – in chiave pastorale e antiere-ticale nel territorio vicentino nel 1227, come dimostra il caso dell'insediamento di San Donato di Angarano, in cui l'intervento dei frati fu sollecitato in prima istanza dal vescovo della Diocesi.¹⁰⁸ In ogni caso si tratta di una fase ancora sperimentale e priva di sistematicità, come è stato opportunamente evidenziato da Marina Benedetti.¹⁰⁹ L'unico frate Predicatore attestato qualche anno dopo nella città berica è frate Giovanni da Vicenza, che fu impegnato nella predicazione durante il movimento dell'Alleluia del 1233 per la pacificazione del Comune e operò con il sostegno attivo dei frati Minori, come narra il cronista vicentino filoezzeliniano Gerardo Maurisio.¹¹⁰ Nel 1254, in seguito alla divisione dell'Italia in

107. Il cardinale Ugo d'Ostia fu a Vicenza già nel 1219: ASVi, CRS, *S. Tommaso*, b. 2594, perg. n. 90, segnalata in MORSOLETTI, *Vicenza*, p. 159 nota 17. Sull'azione di Ugo d'Ostia e del papato si veda soprattutto Maria Pia ALBERZONI, *Le legazioni di Ugo d'Ostia (1217-1221) e l'organizzazione della crociata*, in *Legati, delegati e l'impresa d'Oltremare (secoli XII-XIII). Atti del Convegno internazionale (Milano, 9-11 marzo 2011)*, a cura di Maria Pia ALBERZONI - Pascal MONTAUBIN, con la collaborazione di Lucia Veronica DELL'ASTA, Turnhout 2014, pp. 283-326. Maria Pia Alberzoni, in un recente contributo, ha evidenziato che «fino al 1220 non emergono indizi di un eventuale impegno dei frati Predicatori nella lotta contro gli eretici nel mondo comunale padano»: Maria Pia ALBERZONI, *La presenza dei Predicatori a Milano: tempi, motivi, protagonisti (fino al 1233)*, in *Riforma e movimenti religiosi*, 12 (2022), pp. 83-119, qui p. 96. Per un confronto tra Predicatori e Minori fino alla metà del Duecento si rinvia a EAD., *Minori e Predicatori fino alla metà del Duecento*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 107 (2005), pp. 205-228. *San Pietro da Verona domenicano e inquisitore. Atti del Convegno (Milano, 24-26 ottobre 2002)*, a cura di Gianni FESTA (Domenicani, 29), Bologna 2007, pp. 51-119.

108. Grado Giovanni MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003, pp. 97-99; Andrea PIAZZA, *Alle origini del coinvolgimento dei Minori contro l'eresia: i frati di Angarano nella Marca di Ezzelino da Romano*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 107 (2005), pp. 205-228.

109. BENEDETTI, *Medioevo inquisitoriale*, pp. 28-29.

110. Gerardus Maurisius, *Cronica dominorum Ecelini et Alberici fratrum de Romano (aa. 1183-1237)*, a cura di Giovanni SORANZO, in *Rerum Italicarum Scriptores*, VIII, 4, Città di Castello 1914, p. 32: «nec mirum, quia fratres Minores publice predicabant, sicut et egomet ipsos audivi predicantes apud ecclesiam maiorem civitatis Vincencie». Quindi Giovanni da Vicenza fu appoggiato sia dai frati del suo Ordine sia dai Minori: Antonio RIGON, *Vescovi e Ordini religiosi e Padova nel primo Duecento*, in *Storia e cultura a Padova nell'età di sant'Antonio* (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, 16), Padova 1985, pp. 131-151, qui p. 150. Gerardo Maurisio trattò gli avvenimenti della sua epoca fino al 1237: Flavio FIORESE, *Maurisio, Gerardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 72, Roma 2008, pp. 370-372. Su Giovanni da Vicenza e il movimento dell'Alleluia si rinvia a RIGON, *Vescovi*, pp. 146-151; André VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana, XIII-XV secolo*, Milano 1990, pp. 119-161; Augustine THOMPSON, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth-Century*

due macroaree inquisitoriali, stabilita da papa Innocenzo IV, Vicenza si trovò collocata nella sfera d'azione dei frati Minori della provincia di Sant'Antonio.¹¹¹

6. Conclusioni

Bartolomeo da Breganze morì nel 1270, quando la chiesa era già stata completata, e venne sepolto a Santa Corona, rimanendo per ottantuno anni nell'arca realizzata nella chiesa,¹¹² prima della traslazione trecentesca. Del vescovo sono conservati due testamenti, già noti agli studiosi.¹¹³ Il primo fu redatto il 23 settem-

Italy. The Great Devotion of 1233, Oxford 1992, ad indicem; Luigi CANETTI, *Giovanni da Vicenza*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001, pp. 263-267; Marco RAININI, *Giovanni da Vicenza, Bologna e l'ordine dei Predicatori*, in *L'origine dell'ordine dei predicatori e l'Università di Bologna*, a cura di Giovanni BERTUZZI (Philosophia, 32), Bologna 2006, pp. 146-175; Luigi CANETTI, *Giovanni da Vicenza*, in *Dizionario storico dell'inquisizione*, 2, pp. 703-704.

111. Sulle aree di competenza degli inquisitori si rinvia a MERLO, *Nel nome*, p. 185. Il primo frate Minore inquisitore della Marca Trevigiana attestato dalla documentazione intorno alla fine degli anni cinquanta del Duecento (ma la datazione non è sicura, perché egli forse fu attivo in tempi successivi: D'ALATRI, *Eretici*, pp. 145, 217) sembra essere un certo frate Agostino (forse si può identificare con l'omonimo guardiano del convento di Padova l'8 maggio 1263: «*Liber contractuum*», doc. 223, pp. 543-544): Verona, Archivio di Stato, *S. Fermo Maggiore*, b. 1, perg. n. 53 (la collocazione cronologica è incerta, perché nella pergamena manca l'atto precedente che conteneva la datazione cronica e topica). Cfr. Carlo CIPOLLA, *Il patarenismo a Verona nel secolo XIII*, in *Archivio Veneto*, n.s., 13 (1883), pp. 64-86, 267-287, qui pp. 79-80; Antonio SARTORI, *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana. Vol. 1: Basilica e convento del Santo*, a cura di Giovanni LUISETTO, Padova 1983, p. 1379, n. 1. Sulla difficile datazione e contestualizzazione dell'atto si veda anche Gian Maria VARANINI, «*Minima heretitalia*». *Schede d'archivio veronesi (sec. XII-XIII)*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di Maria Clara ROSSI - Gian Maria VARANINI (Italia sacra, 80), Roma 2005, pp. 677-693, di cui è presente una versione estesa in *Reti Medievali* 6, II (2005), <<http://www.serena.unina.it/index.php/rm/article/view/urn%3AAnbn%3Ait%3Aunina-3214/5039>> (ultima consultazione: 15/08/2024), pp. 13-14 nota 8 (nella versione estesa). Si può proporre ora l'identificazione di frate Agostino con l'omonimo Minore presente, assieme al frate Predicatore Federico, alla pubblicazione della sentenza pronunciata nel 1267 a Treviso dal vescovo frate Alberto nei confronti di alcuni fautori e ricettatori di eretici «consolati» («hereticos consolatos») fondata sulla testimonianza di tre persone (Martino di Mestro da Montecchio Precalcino, sua moglie Vita e Engelfredo da Sandrigo) originarie – si noti bene – del territorio vicentino e a loro volta condannate: «in presentia (...) fratris Agustini de ordine Minorum, fratris Federici de ordine Predicatorum». Il documento, conservato in ASTv, CRS, *Miscellanea Treviso città*, pergamene, b. 1, perg. n. 51 (1267 settembre 24, Treviso) (copia autentica realizzata il 6 aprile 1283 dall'originale rogato dal notaio Alberto Gaia, uomo di fiducia del vescovo), è segnalato anche da Daniela Rando, che però non riporta i nomi dei frati: RANDO, *Religione*, pp. 167 e 195 nota 200. Attestazioni sulla nomina di inquisitori in area veneta da parte del ministro provinciale dei Minori si riscontrano a partire dal 1258: D'ALATRI, *Eretici*, pp. 140-141. Solo dal gennaio del 1303, alla conclusione della famosa inchiesta sull'operato dei frati Minori inquisitori, l'inquisizione nella città e Diocesi di Padova e di Vicenza fu affidata ai Predicatori: RIGON, *Antonio di Padova*, p. 196.

112. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 2, pp. 18-19.

113. KAEPPPEL, *Bartholomaeus von Vicenza*, p. 278; I «*Monumenta reliquiarum*», p. 19 nota 1 e pp. 42-43 nota 2.

bre 1270 a Vicenza, alla presenza di frate Florio, priore dei Predicatori di Santa Corona, e di altri confratelli del convento.¹¹⁴ Le disposizioni sono riportate in poche righe e, oltre alla sottolineatura della fondazione di Santa Corona, dotata delle reliquie donate dal re di Francia Luigi IX, contengono altri ricordi personali di Bartolomeo, come il suo ingresso e la sua formazione all'interno dell'ordine dei Predicatori. Il vescovo si sofferma sulle indicazioni riguardo alla sua sepoltura, studiata nel dettaglio, disponendo di essere sepolto tra i due altari della chiesa di Santa Corona, quello della Vergine e quello della Corona del Signore, per essere visto sia dai frati che dai fedeli, e lasciando al priore e ai frati del convento trecento lire di denari veronesi per la sua realizzazione.¹¹⁵ Il secondo testamento, rogato il 16 ottobre dello stesso anno a Vicenza, sempre alla presenza di alcuni frati Predicatori, contiene maggiori disposizioni relative soprattutto all'estinzione di alcuni debiti, tra cui quello contratto con il noto cittadino padovano Rinaldo Scrovegni, e mantiene il lascito di trecento lire per la sua sepoltura al priore del convento di Santa Corona, che la realizzerà a suo piacimento («secundum suam discretionem», ma in realtà il vescovo si era già espresso chiaramente).¹¹⁶ Il primo testamento conteneva disposizioni ben precise per il priore dei Predicatori e che evidentemente Bartolomeo considerava prioritarie, in quanto relative alla sua tomba, da collocare in una posizione strategica nella chiesa da lui voluta e fondata. Con questa operazione il vescovo voleva contribuire ad alimentare il ricordo di sé e della sua azione pastorale.

I *Monumenta reliquiarum* sono la fonte principale sulla fase iniziale della presenza dei frati Predicatori a Vicenza e sull'operato del vescovo Bartolomeo da Breganze. I *Monumenta* si configurano da un lato come “luogo” di conservazione della memoria, dall'altro come esempio di costruzione della memoria. Infatti l'autore tardo-trecentesco del testo agiografico da una parte utilizzò la documentazione disponibile citandola come fonte dell'opera, programmando con buona probabilità anche l'aggiunta dei sermoni e della seconda sezione del codice; dall'altra operò una “rilettura” degli eventi e dei luoghi con alcune amplificazioni mirate. L'autore, per la sua lettura di Bartolomeo da Breganze e della fondazione del convento, trovò ampio appoggio in un'operazione di costruzione della memoria che risale già al Duecento. Bartolomeo stesso, con la composizione del rac-

114. ASVi, CRS, *Santa Corona*, b. 131, perg. n. 16. Di questo testamento è conservata anche una copia autentica, realizzata nel 1272: *Ibid.*, perg. n. 15. Edizione in Angiolgabriello di Santa Maria, *Biblioteca*, pp. LXXX-LXXXI. Si noti che questo testamento, in mancanza dell'istituzione dell'eredità universale, aveva valore di codicillo o di donazione a causa di morte.

115. Giovanni LORENZONI - Giovanna VALENZANO, *Pontile, jubé, tramezzo: alcune riflessioni sul tramezzo di Santa Corona a Vicenza, in Immagine e ideologia. Studi in onore di Arturo Carlo Quintavalle*, a cura di Arturo CALZONA - Roberto CAMPARI - Massimo MUSSINI, Milano 2007, pp. 313-317, qui p. 315.

116. ASVi, CRS, *Santa Corona*, b. 131, perg. n. 17. Di questo testamento è conservata anche una copia autentica, realizzata il 9 maggio 1272: *Ibid.*, perg. n. 19. Edizione in Angiolgabriello di Santa Maria, *Biblioteca*, pp. LXXXI-LXXXIV. Si noti che anche questo testamento, in mancanza dell'istituzione dell'eredità universale, aveva valore di codicillo o di donazione a causa di morte.

conto della traslazione delle reliquie incorporato nell'ufficio liturgico locale, contribuì a creare la sua immagine di "liberatore" della città dall'eresia: il vescovo rese ortodosso ciò che era eretico, ribaltando il significato di Colle, facendone un luogo ove si proclamava e predicava la Verità e non l'Errore. La zona del Colle, come è contenuto anche nella lettera del patriarca di Grado e degli altri vescovi del 1266, era il luogo degli eretici, la cattedra del contagio, con un chiaro risvolto anti-ezzeliniano. Tuttavia non si può escludere una presenza ereticale a Vicenza, magari di dimensioni ridotte.

Il convento di Santa Corona, con la sua fondazione, diventò il simbolo della Vicenza anti-ezzeliniana e del nuovo Comune post-ezzeliniano, fedele alla Chiesa.¹¹⁷ Ma il culto delle reliquie della Passione, nonostante lo slancio iniziale durante l'episcopato di Bartolomeo da Breganze, non riuscì a diventare il «nucleo catalizzatore della religiosità vicentina».¹¹⁸ Il ruolo della chiesa e del convento di Santa Corona venne dunque ridimensionato.¹¹⁹ Nel momento in cui furono scritti i *Monumenta*, Vicenza era controllata da Verona, anche in campo ecclesiastico.¹²⁰ Nemmeno la traslazione della tomba di Bartolomeo da Breganze avvenuta in precedenza, nel 1351¹²¹ (forse, non a caso, un anno dopo quella di Antonio di Padova),¹²² con la scoperta dell'integrità del corpo, raccontata nei *Monumenta*,

117. Cfr. LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, p. VII. In merito all'importanza del convento, si noti il passaggio degli statuti del 1264 che prescriveva la conservazione delle copie dei libri con l'elenco dei beni comunali presso i Predicatori e i canonici di San Marco: *Statuti*, p. 164; LOMASTRO, *Fortuna dei Minori a Vicenza*, p. 57; LOMASTRO TOGNATO, *Minori*, pp. 482-483. La custodia di registri e atti del comune nel convento di Santa Corona è confermata anche dalla documentazione trecentesca: CARLOTTO, «*Regestum possessionum*», p. XXX nota 77.

118. LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, p. X.

119. *Ibid.*, p. XII.

120. *Ibid.*, p. XI. Sulla situazione della Chiesa di Vicenza sotto gli Scaligeri si vedano CRACCO, *Religione*, pp. 416-421; Gian Maria VARANINI, *Sul dominio scaligero a Vicenza (1312-1387)*, in *Gli Scaligeri 1277-1387*, a cura di Gian Maria VARANINI, Verona 1988, pp. 35-40, qui pp. 38-39.

121. *Tractatus de translatione et festo Corone*, cap. 2, pp. 19-20; LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, pp. XXVIII-XIX. La decisione fu presa forse per i danni causati dal terremoto del 1348, anche se questo fatto non giustifica del tutto la costruzione di una tomba monumentale. Il primo sepolcro di Bartolomeo era situato presso il tramezzo della chiesa, tra gli altari della Santa Spina e della Beata Vergine, mentre la tomba parietale pensile trecentesca fu probabilmente demolita alla fine del Settecento: LORENZONI - VALENZANO, *Pontile*, pp. 313-317; Michele TOMASI, *Memoria dei vescovi e "libertas Ecclesiae": il perduto monumento funerario del beato Bartolomeo da Breganze in Santa Corona a Vicenza*, in *Medioevo: immagine e memoria. Atti del Convegno internazionale (Parma, 23-28 settembre 2008)*, a cura di Arturo Carlo QUINTAVALLE (I convegni di Parma, 11), Milano 2009, pp. 436-442. La traslazione, celebrata dai *Monumenta*, sembra essere anche un'operazione di identità civica: TOMASI, *Memoria*, pp. 439-440.

122. Sull'ultima traslazione della tomba di Antonio, che risale al 1350, rinvio a Paolo MARANGON, *Traslazioni e ricognizioni del corpo di s. Antonio nelle fonti storico-letterarie*, in *Il Santo*, 21 (1981), pp. 197-248, qui pp. 207-212, 215-217. Per un confronto tra la basilica di Sant'Antonio e la costruzione di Santa Corona come «tempio civico» e «simbolo del comune stesso», con cui «Vicenza aveva una sua Sainte-Chapelle» in grado di competere con la basilica padovana, si veda ora Antonio RIGON, «*Cuius ad exemplum sacratum visite templum*». *Sant'Antonio di Padova e la sua basilica*, in *Il Santo*, 63 (2023), pp. 95-120, qui pp. 110-113.

era servita a rilanciare l'attenzione sul fondatore del convento di Santa Corona e sulle reliquie conservate nella chiesa. Il convento dei Predicatori di Vicenza, ricordando le origini con la nuova opera realizzata, voleva dunque proporre un nuovo slancio al culto delle reliquie e alla memoria del vescovo.¹²³

Si coglie bene, nei vari passaggi esaminati, come il testo agiografico in parte amplifichi i materiali duecenteschi e faccia diventare Bartolomeo il protagonista assoluto, per esaltare il convento e le sue reliquie. Bartolomeo certamente era stato garante della concordia civica, come dimostra il suo intervento nel 1261 per dirimere la contesa tra il Comune e il Capitolo della cattedrale a proposito dei diritti decimali sulla *cultura civitatis*, ossia la fascia di territorio immediatamente circostante le mura cittadine.¹²⁴ Ma la parentesi di autonomia del comune popolare era durata poco, dato che dal 1266 Vicenza, non avendo un ceto dirigente coeso, era di fatto divenuta una "città satellite" sotto la tutela del Comune di Padova.¹²⁵ Di tutto questo non vi è traccia nei *Monumenta*, impegnati invece nella celebrazione di Bartolomeo come eroe sacro, che con le reliquie francesi della corona di spine e con l'azione di pacificazione, fu il vescovo della breve libertà di Vicenza, il vescovo degli statuti civici, una sorta di "rifondatore" della città.

123. LOMASTRO TOGNATO, *Introduzione*, p. XXXV. Ma i *Monumenta* non sembrano aver goduto di particolare fortuna, nemmeno all'interno dell'Ordine: *Ibid.*, pp. XXXVI-XLI.

124. Francesca LOMASTRO - Gian Maria VARANINI, *La costruzione dell'archivio di un capitolo cattedrale. Il caso di Vicenza*, in *Documenti dell'Archivio Capitolare*, pp. V-XLII, qui pp. XVIII-XXI, XL-XLII. L'accordo raggiunto fu oggetto di una specifica norma negli statuti del 1264. Si noti che al Capitolo fu assegnato un cospicuo complesso di beni fondiari che in precedenza erano appartenuti a Ezzelino.

125. Giorgio CRACCO, *Da Comune di famiglie a città satellite (1183-1311)*, in *Storia di Vicenza*, pp. 72-138, qui pp. 116-133; Gian Maria VARANINI, *Istituzioni, società e politica nel Veneto dal comune alla signoria (secolo XIII-1329)*, in *Il Veneto nel medioevo*, pp. 263-422, qui pp. 354-365; Francesco BIANCHI - Edoardo DEMO, *L'età medievale*, in *Storia di Vicenza. Dalla preistoria all'età contemporanea*, a cura di Giuseppe GULLINO (Urbana, 4), Sommacampagna (Verona) 2014, pp. 71-117, qui pp. 87-89. Inoltre, Bartolomeo non riuscì a rilanciare lo *Studium* vicentino, forse per ostilità del Comune di Padova: GAFFURI, *Introduzione*, p. CL; MARANGON, "Ad cognitionem scientiae festinare", p. 92.

Chris L. Nighman
(Wilfrid Laurier University, cnighman@wlu.ca)

The Reception of *Manipulus Florum* in two distinct works
by Johannes von Dambach OP:
Consolatio Theologiae and *Consolatorium Theologicum**

Abstract

This article demonstrates that a Latin text written by Johannes von Dambach OP, *Consolatorium theologicum*, which previously has been ignored as merely an abridged recension of his *Consolatio theologiae*, is actually the original version of the text he wrote in 1338-41, and that he heavily revised this tract starting around 1342 in transforming it into the Boethian-style dialogue *Consolatio theologiae*, which he completed in 1366. The most important evidence for revising the textual history of these two distinct works is the author's reception of Thomas of Ireland's florilegium *Manipulus florum*, which was his source for the great majority of the non-biblical authoritative quotations in *Consolatorium*. The article also announces the author's publication of an online open access edition of *Consolatorium theologicum*.

Keywords: Florilegia; Consolatory literature; exile; Albert Auer; Boethius; Piotr Smoliński; Johannes Amerbach; textual traditions.

Johannes von Dambach OP (Iohannes de Tambaco) was an Alsatian theologian, educator and writer whose long career spanned the early and middle decades of the fourteenth century. In 1308, at the age of about 20, he joined the Dominican Order at Strasbourg and later travelled to study at Köln under Meister Eckhart OP and then at Paris alongside Johannes Tauler OP before returning to his convent. In 1338 he and his brethren, including Tauler, were expelled from Strasbourg as a result of the long-standing interdict imposed in 1324 by Pope John XXII during his conflict with Emperor Louis IV (Lewis of Bavaria).¹ He subsequently lived in exile for about two years, perhaps staying with relatives in Dambach-la-Ville (about forty-three kilometres south of Strasbourg), until he was accepted into the Dominican friary at Basel in 1340. He then went to

* A version of this paper was presented at the Canadian Society of Medievalists conference held in June 2024 at Concordia University and Université de Québec à Montréal, with the support of Wilfrid Laurier University and a 2021 Insight Grant provided by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, which also funded the purchase of various materials for this research and the salary of a research assistant, Alicia Koepke, who contributed significantly to the early stages of this project in August 2023.

1. On this interdict, see Martin KAUFHOLD, *Der publizistische Kampf um das Interdikt gegen Ludwig den Bayern (1324-1347)*, in *Das Interdikt in der europäischen Vormoderne*, ed. by Tobias DANIELS - Christian JASSER - Thomas WOELKI, Berlin 2021, pp. 413-427.

Bologna to study theology from 1341 to 1346 before moving on to Montpellier, where he became a Master of Theology in 1347. He was then appointed as the first rector to the Dominicans at the new *studium generale* in Prague, where he wrote his *Exhortatio ad Carolum IV* asking for the emperor's help in persuading Pope Clement VI to lift his predecessor's interdict that had caused the Friars Preachers' expulsion from Strasbourg. The following year Charles sent him as his emissary to papal Avignon to advocate for the cessation of the interdict; he remained there from 1348 to 1350, a mission that was likely extended due to the first horrific outbreak of the Black Death. He apparently never returned to his position in Prague, instead going back to Paris where he stayed until 1356. Little is known of the remainder of his life, but he probably spent most of his final years in Strasbourg, where he was recorded among the Friars Preachers of that city in 1370. Johannes von Dambach died in 1372, possibly at Freiburg im Breisgau where he may have served as prior of the Dominican friary.²

Many of these details of his life are relevant in re-evaluating Johannes von Dambach's major theological work, *Consolatio theologiae*, which was the subject of a seminal study published nearly a century ago by Albert Auer OSB.³ Citing Auer's work, Ronald Rittgers characterized this text as "one of the single most important works of consolation in late medieval Germany", pointing out that "no work on consolation was excerpted as frequently as his *Consolation of Theology*".⁴ Despite its importance, only about 25% of this treatise has been published in a modern critical edition.⁵ In her comprehensive bibliographical survey of Latin dialogic literature from the thirteenth and fourteenth centuries, Carmen Cardelle de Hartmann refers to this version of the tract as the "complete text" ("*vollständiger Text*"),⁶ which is known to survive in only ten manuscripts

2. Paul-Gundolf GIERATHS, *Johannes von Dambach*, in *Neue Deutsche Biographie*, 10, Berlin 1974, p. 547; Thomas KAEPPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 2, Rome 1975, p. 400; Franz Josef WORSTBROCK, *Johannes von Dambach (Tambach, de Tambaco, Than-, Cam-, Zam-, -bico, -buco) OP*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, 4 (1983), pp. 571-577.

3. Albert AUER, *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert*, Münster 1928.

4. Ronald K. RITTGERS, *The Reformation of Suffering. Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany* (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford 2012, pp. 55-57.

5. *Iohannis de Tambaco liber de consolatione theologiae*, ed. by Piotr SMOLIŃSKI, *De consolatione theologiae Libri I-III. Editio critica* (Acta Mediaevalia, 21), Lublin 2009. This edited portion of the text corresponds to the first 147 pages out of the total of 587 pages in the incunable edition (see footnote 7).

6. Carmen CARDELLE DE HARTMANN, *Lateinische Dialoge 1200-1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium* (Mitellateinische Studien und Texte, 37), Leiden 2007, pp. 620, 623. CARDELLE DE HARTMANN's entry for *Consolatio theologiae* provides an excellent synopsis of Auer's key findings, including his citations of dozens of manuscripts and all printed versions; she also corrected and updated several citations in AUER's manuscript list and augmented it with seven manuscripts she found through searches of two databases (*Manuscripta Mediaevalia* and *In principio*) and eight that had been previously found by WORSTBROCK. I am very grateful to Dr.

and an incunable edition published at Strasbourg or Speyer no later than 1479.⁷ As Auer explains in his long chapter on the afterlife (“*Fortleben*”) of *Consolatio theologiae*, the textual tradition of Johannes von Dambach’s consolatory writing is much larger and quite complex, involving five distinct abridged versions (“*Exzerpten*”) that Auer referred to as Typen I-V, as well as a variety of other excerpts and fragments he collectively designated as Typ VI.⁸ Auer also refers to each of these five versions either according to its explicit (Typ I = *Accingi*; Typ III = *Martyrii palmam*), an alternate title (Typ V = *Speculum patientiae*), or another distinguishing feature (Typ II = *Exzerpt aus Buch N*; Typ IV = *Tres regulae*). Since the publication of Auer’s book in 1928, bibliographers and cataloguers of manuscripts and early printed books have employed one or both of these forms of citation.

By far the most prolific of these versions is Typ I (*Accingi*), which survives in over a hundred manuscripts and was printed in five editions from 1492 to 1509.⁹ Moreover, Typ I is surely the source for both Typ III, which is preserved in just two known manuscripts and one incunable edition,¹⁰ and Typ IV, which survives

CARDELLE DE HARTMANN for reading a draft of this paper and kindly pointing out several errors and offering helpful suggestions for its improvement.

7. SMOLIŃSKI (*De consolatione theologiae*, pp. xxxvii-xliv) discusses the eight extant copies known to AUER (*Dambach*, pp. 7-10) and CARDELLE DE HARTMANN (*Dialogue*, p. 620), though he was unaware of the latter’s detailed bibliographical treatment of Johannes von Dambach’s *Consolatio theologiae*. He adds three more copies he identified at Munich (Clm 11925, Clm 18366, and Clm 28569), but while the latter two do indeed contain copies of the “complete text”, Clm 11925 does not, as noted by both AUER and CARDELLE DE HARTMANN (see Appendix 1). CARDELLE DE HARTMANN (*ibid.*, p. 623) knew that Clm 28569 contains one of the versions of *Consolatio*, thanks to WORSTBROCK’s research, but neither of them were aware that it is a copy of the “complete text”. SMOLIŃSKI correctly determined that AUER erroneously cited Paris, BnF lat. 13605 as a copy of the “complete text” when it is actually a copy of Typ I (see Appendix 1). SMOLIŃSKI developed a stemma for the manuscript tradition (p. liv) and explains that his edition is based on six of these nine witnesses (Clm 6499 being the only Munich manuscript he collated) and the incunable edition (p. lv). I have found a tenth copy in a fifteenth-century manuscript at Cáceres (see Appendix 1). For the incunable edition published ca. 1477, see ISTC ij00436000: <https://data.cerl.org/istc/ij00436000> (179 copies cited as of 1 January 2024).

8. AUER, *Dambach*, pp. xii, 189-232.

9. CARDELLE DE HARTMANN (*Dialogue*, pp. 620-622) cites fifty-nine manuscripts containing Typ I. Appendix 1 to this article, which refers to Typ I as “*Consolatorium theologicum*” for reasons explained below, amends and emends CARDELLE DE HARTMANN’s manuscript lists for the various versions. The total number of confirmed surviving manuscript copies of Typ I is now 108, plus two formerly at Metz and Münster that were reportedly destroyed during World War II. For the incunable editions of Typ I published at Basel in 1492 and Paris in 1493, see respectively ISTC ij00437000: <https://data.cerl.org/istc/ij00437000> (98 copies cited as of 1 November 2023), and ISTC ij00438000: <https://data.cerl.org/istc/ij00438000> (39 copies cited as of 1 November 2023); for the three reprints of 1502, 1506 and 1509, see *ibid.*, p. 624.

10. CARDELLE DE HARTMANN (*ibid.*, p. 622) cites one manuscript at Berlin containing Typ III; a second copy has been found at Troyes (see Appendix 1). For the incunable printed at Mainz ca. 1470-75, see *ibid.*, p. 624 and ISTC ij00435000: <https://data.cerl.org/istc/ij00435000> (48 copies cited as of 1 November 2023).

in over thirty manuscripts and was also printed once, making it the second most prolific version in the manuscript corpus, though its incunable edition is very rare.¹¹ The status of Typ I as the source for Typ III is shown by the fact that, as Auer pointed out,¹² the latter version lacks chapter divisions, and the *capitula* in Typ I generally correspond to many of the chapters that comprise the “complete text”. Moreover, although Typ I and Typ III align very closely until the end of Liber 15, capitulum 8, at that point they become completely different texts, with Typ III continuing for 355 words (“*Non et te dubium...per martirii palmam.*”) in a manner very unlike the preceding text, with only a single patristic quotation,¹³ while Typ I continues in a consistent style with multiple biblical and patristic quotations for 570 words comprising chapters 9 and 10 (“*Preterea si vis...hostis insidia accingi.*”).¹⁴ In sharp contrast, there are many significant textual variants between Typ I and Typ IV throughout these versions,¹⁵ but the similarities are sufficient to rule out the possibility that Typ IV is an independent recension. A major difference indicating Typ I as the probable source for Typ IV is the latter’s transposition of Liber 13 and Liber 15,¹⁶ yet this alternative ordering is not reflected in the list of the fifteen titles at the end of Typ IV, which matches the list in Typ I that comes at the end of the *Prefatio*. Moreover, the text of Typ IV in the 1486 Haarlem edition is considerably shorter than the text of Typ I in the 1492 Basel edition,¹⁷ which suggests that Typ IV is an abridgement of Typ I.

11. CARDELLE DE HARTMANN (*ibid.*, pp. 622-623) cites fifteen manuscripts containing Typ IV; my research has found seventeen more (see Appendix 1). For the incunable edition printed at Haarlem in 1486, which is known to survive in only a single copy at The Hague, see *ibid.*, p. 624 and ISTC ij00436500: <https://data.cerl.org/istc/ij00436500> (one copy cited as of 26 March 2021). Iohannes de Tambaco is not mentioned in either the incipit or the colophon at the end of the text of this edition, but the following note is appended after the table of contents that follows the text: “Incipit prologus magistri henrici de hassia sacre theologie professoris eximii in librum de consolacione theologie”. Marinas CAMPBELL (*Annales de la Typographie Néerlandaise au XVI^e Siècle*, 1, Paris 1874, #911, p. 252) interpreted this note as an attribution of the text to Heinrich von Langenstein († 1397), but the phrase “*in librum*” suggests that it refers to a commentary on Iohannes von Dambach’s text by that author which was perhaps intended to be included with the edition but apparently does not survive, if it ever existed.

12. AUER, *Dambach*, pp. 204-205.

13. Iohannes DE TAMBACO, *Consolatio vitae humanae*, 15 (Mainz: P. Schoeffer, about 1470-75, n.p.). The colophon to the incunable edition gives the title as *Consolatio theologie*, but as AUER points out (*Dambach*, p. 205), the typical title for Typ IV in the manuscript tradition is *Consolatio vitae humanae*, so it makes sense to cite it by that title for the incunable in order to distinguish it from the title of the “complete text”.

14. Iohannes DE TAMBACO, *Consolatorium theologicum*, 15.9-10 (Basel: J. Amerbach, 1492, ff. 102r-103v).

15. AUER (*Dambach*, p. 205) states that Typ IV is the most altered among the recensions.

16. As noted by AUER (*Dambach*, p. 215), this variant seems to have been first noticed in the catalogue description of the copy of Typ IV in MS Bodl. 881; see Falconer MADAN, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, 5, Oxford 1905, p. 345. I have confirmed the transposition of libri 13 and 15 in the incunable edition (Haarlem, 1486) and several manuscript copies of Typ IV that are provided online.

17. See footnote 45, below.

Finally, a short quotation misattributed to St. Jerome that features prominently in this article is very similar in the Basel edition of Typ I and the source from which Johannes von Dambach surely obtained it, but it is quite different in the Haarlem edition of Typ IV and several manuscript copies of that version that have been checked.¹⁸ There is therefore little doubt that Typen III and IV were both derived from the very prolific Typ I version.

The prefaces of these three versions are virtually identical and much shorter than the *Prologus* of the “complete text” of *Consolatio theologiae*, which has much in common with the other versions except that it is much longer due to the presence of a lengthy passage in which the author explains his employment of an elaborate conceit involving Dame Theology (a parallel to Lady Philosophy in Boethius’s *De consolacione philosophiae*), who is assisted by various *puellae* (arguments) and *milites* (authors) in consoling and instructing the author and his readers regarding various misfortunes and moral issues.¹⁹ While these characters do not appear in Typen I, III or IV, they are found in the two versions that, like the “complete text”, are structured as dialogues: Typ II, a short excerpt that is preserved in only two known manuscripts and was never printed,²⁰ and Typ V, a long abridgement that survives in a single manuscript at Munich and was printed once in 1509 at Nürnberg under the title *Speculum patientie cum theologycis consolacionibus*.²¹ Neither of these recensions of the “complete text” contains the *Prologus*, though *Speculum patientiae* provides a unique introduction to the text presumably written by the physician, printer and editor Ulrich Pinder, who heavily adapted Johannes von Dambach’s text.²²

While previous scholars have not questioned Auer’s assertion that the “complete text” was the original version and Typ I was merely the most significant of its various abridgements,²³ this article demonstrates that the relationship between Typ I and the “complete text” is not what Auer believed it to be.²⁴ Although none

18. See Appendix 2, footnote a, below.

19. SMOLIŃSKI (ed.), *De consolacione theologiae*, pp. 4-5, ll. 32-72. See also AUER, *Dambach*; pp. 66-67; CARDELLE DE HARTMANN, *Dialoge*, p. 617.

20. *Ibid.*, p. 622.

21. The manuscript copy was apparently copied from the edition; see *ibid.*, pp. 622, 624.

22. See Catrien SANTING, *Through the Looking Glass of Ulrich Pinder*, in *Medieval and Renaissance Humanism. Rhetoric, Representation and Reform*, ed. by Stephen GERSH - Bert ROEST, Leiden 2003, pp. 215-216; SANTING notes that “Pinder took the fourteenth-century *Consolatio theologiae*, written by the Dominican Johannes de Tambaco, as a starting point and transformed it...” (p. 215).

23. In addition to the works already cited, see Peter VON MOOS, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, Munich 1971, pp. 28-29; and George W. McCCLURE, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton 1990, pp. 164, 280-281.

24. AUER, *Dambach*, p. 189: “Für diese Art des Exzerptes ist es charakteristisch, daß der Text im allgemeinen mehr verkürzt und vereinfacht wird, als daß Streichungen vorgenommen werden, wiewohl auch das vorkommt.... Die erste und am weitesten verbreitete Gruppe [i.e. Typ I] behält den Prolog einschließlich der Angabe der Bücher bei, hält auch innerhalb des Textes die Einteilung

of the manuscript copies of Typen I, III or IV have been firmly dated to before 1366,²⁵ when the “complete text” was reportedly finished,²⁶ there is compelling evidence indicating that Typ I is actually the original text he composed primarily during his exile in 1338-40, which he heavily revised over the next twenty-five years to produce the “complete text” of *Consolatio theologiae*.

Auer’s assumption that Typ I is an abridged recension of *Consolatio theologiae* is certainly understandable, considering that they have very similar titles in the surviving manuscripts, the incipits to their *Prefatio/Prologus* are virtually identical,²⁷ and they have the same organizational scheme, with fifteen books on similar themes divided into multiple chapters on similar topics. Because the “complete text” is significantly longer than Typ I, including a number of chapters that do not appear in the latter, it would be natural to suppose that the longer version is the original text and the shorter one is a later abridgment, since long medieval Latin texts were often shortened by later scribes and printers, as seen in the case of Typ IV as an abridged recension of Typ I. Although there is much intertextuality between these versions, the major difference between them involves the roles of Dame Theology and her helpers in *Consolatio theologiae*.

in 15 Bücher aufrecht, ebenso ist die Gliederung nach Kapiteln, auch äußerlich, aufrechterhalten worden, während die Considerationen nur dem Sinn nach feststellbar sind.”

25. Among the many copies of Typ I (*Consolatorium*) listed in Appendix 1, only the one at Pelplin has been dated to the fourteenth century by a cataloguer; see Władysław SENKO, *Rękopisy Biblioteki Seminarium Duchownego w Pelplinie*, Warsaw 1969, p. 47. Two copies of Typ IV at Ivrea and Liège have been dated to the fourteenth century; see Alfonso PROFESSIONE, *Inventario dei Manoscritti della Biblioteca Capitolare di Ivrea*, Forlì 1894, p. 15; and *Bibliothèque de l’Université de Liège. Catalogue des Manuscrits*, [ed. by] Mathieu Lambert GRANDJEAN, Liège 1875, p. 346; however, the current online catalogue for the Liège library dates this manuscript to the fifteenth century.

26. This date is provided in the colophons of the incunable edition and three of the ten extant manuscript copies: Basel, Universitätsbibliothek, B V 34, fol. 270va; München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 18366, fol. 345va; and Würzburg, Universitätsbibliothek, M. ch. f. 26, fol. 347r. In describing the Würzburg manuscript, both SMOLIŃSKI (*De consolatione theologiae*, p. xl) and AUER (*Dambach*, p. 8) provide the full colophon reporting the completion of the text in 1366. While AUER (*ibid.*, p. 10) does not mention the colophon in the Basel manuscript, SMOLIŃSKI says that the 1366 date in its colophon refers to the completion of the manuscript, not the text (p. xlii). SMOLIŃSKI’s very brief description of Clm 18366, which was unknown to AUER, omits the fact that its colophon also dates Johannes von Dambach’s completion of the text to 1366, mentioning only the scribe’s completion of the manuscript in 1470 (p. xxxix). AUER (p. 9) and SMOLIŃSKI (*De consolatione theologiae*, p. xliii) both mention the manuscript copy at Strasbourg that was destroyed in 1870, but only AUER notes that it also contained the colophon with the 1366 completion date, as confirmed by its full transcription in Julius RATHGEBER, *Handschriftlichen Schätze der früheren Straßburger Stadtbibliothek*, Gütersloh 1876, p. 43. The loss of this copy of *Consolatio theologiae* in the Strasbourg manuscript, which may very well have been the author’s autograph, is very unfortunate.

27. SMOLIŃSKI (ed.), *De consolatione theologiae*, Prologus, p. 3, ll. 4-5: “Quecunque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt ut per consolationem scripturarum spem habeamus. Sic scribit apostolus...”; Iohannes DE TAMBACO, *Consolatorium theologicum*, Praefatio (Basel: J. Amerbach, 1492, f. 1r): “Quoniam secundum apostolum: quecunque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt: vt per consolationem scripturarum spem habeamus...”.

But rather than Typ I departing from this rhetorical device through the onerous task of removing all references to them as part of an abridgement process, as Auer supposed, it makes much more sense to regard that conceit as an embellishment added by Johannes von Dambach when he heavily revised and expanded the original text of Typ I into the “complete text”.

Auer’s characterization of the relationship between Typ I and the “complete text” is also called into question by three passages he found in the latter in which the author refers to contemporary events: in Liber 4, capitulum 5 for the autumn of 1346; Liber 7, capitulum 5 for 1350; and Liber 14, capitulum 8 for the summer of 1355.²⁸ None of these three allusions to historical events are found in the corresponding sections of Typ I.²⁹ If Auer was correct in identifying Typ I as a recension of the “complete text”, then all three of those scattered references would have had to be deleted by the putative abridger of this tract. While this scenario is certainly possible, the application of Ockham’s razor suggests that the more likely explanation for their absence in Typ I is that those events had simply not yet occurred when it was composed. Auer reasonably suggested that the appearance of these references in chronological order documents the progression of the author’s composition of the text,³⁰ but if Typ I was actually the original version, then these references presumably chronicle the extended process of his conversion of Typ I into the “complete text”. Based on those three references, we can surmise that this project likely started in about 1342 with the revised *Prologus* and Liber 1 at Bologna (or possibly a year earlier at Basel), reaching Liber 4 about four years later (1346) when Johannes von Dambach was at Bologna or Montpellier, then Liber 7 about four years after that (1350) while he was in Avignon or Paris, and finally Liber 14 about five years later (1355) during his stay at Paris. Given its reported date of completion in 1366, it is likely that he finished the initial conversion process in 1356 at Paris before he finally returned to Strasbourg, where he continued to refine and polish the “complete text” over the following decade while also composing most of his minor works.³¹

The most compelling evidence in support of this theory that Typ I was Johannes von Dambach’s original version which he later transformed into the “complete text” is the very different manner in which he employed authoritative

28. AUER, *Dambach*, pp. 16-19; see also SMOLIŃSKI, *De consolatione theologiae*, pp. xlvii-xlviii.

29. Iohannes DE TAMBACO, *Consolatorium theologicum*, 4.1, 7.5, 14.5 (Basel: J. Amerbach, 1492, ff. 24v-25r, 48v-49r, 95v-98r). Note that the chapter in Liber 4 of the “complete text” in which the author alludes to events that occurred in 1346 (4.5, entitled: “...consolationes super carentia vel amissione militaris honoris ut militis contristati...”) is numbered differently in Typ I (4.1, entitled: “De carentia gloriae et honoris inanis”). The same is also the case with Liber 14, where the chapter containing the reference to events of 1355 in the “complete text” (14.8, entitled: “...consolationes super tristitia orta ex erronea seu nimis arta conscientia”) corresponds to a different chapter number in Typ I (14.5, entitled: “De tristitia super erronea conscientia”).

30. AUER, *Dambach*, p. 18.

31. *Ibid.*, pp. 28-62; AUER dates most of Johannes von Dambach’s other writings to the period 1357-64.

quotations in these two versions, suggesting that they were composed in very different circumstances. In both versions of the *Prologus/Praefatio* the author explains that he wrote it as a means of self-consolation “supporting a kind of exile” (*exilii speciem sustinens*) after being “expelled from my own home” (*a propriae mansionis loco eiectus*).³² This autobiographical testimony led Auer to date the beginning of the writing process to 1338, shortly after the Dominicans were expelled from Strasbourg,³³ though Smoliński speculated that he may have started it later and his account of writing it while in exile may have been merely a fictive device.³⁴ As the following textual analysis will demonstrate, Smoliński’s suggestion is correct for the “complete text” but not for Typ I, which was indeed mostly written while the author was in exile for about two years when he had very limited access to books prior to his admission into the Dominican friary at Basel in 1340. From that point forward he surely had almost continuous access to extensive library resources to support his studies and writing as he first completed Typ I and then began the long process of revising it into the “complete text”.

An important discovery Auer made during his close study of the “complete text” was Johannes von Dambach’s employment of a copy of Thomas of Ireland’s *Manipulus florum*, an early fourteenth-century Latin florilegium, as his source for a number of classical quotations he cites in *Consolatio theologiae*.³⁵ Surviving in about 200 manuscripts, *Manipulus* was probably the most influential Latin florilegium produced during the late Middle Ages, as Mary Rouse and Richard Rouse demonstrated in their foundational 1979 monograph on this text.³⁶ Since 2005 *Manipulus* has been studied by dozens of scholars who have made use of the open access critical edition of this florilegium that I completed in 2013.³⁷ Most of those studies, including several papers of my own, examine the reception of *Manipulus* by later authors who employed this collection of authoritative quotations from patristic, medieval and classical authors as a resource in composing their own works;³⁸ I have also developed two websites that document the previously unknown reception of *Manipulus* by two early fifteenth-century

32. SMOLIŃSKI (ed.), *De consolatione theologiae*, p. 3, ll. 26-27; Iohannes DE TAMBACO, *Consolatorium theologicum*, Praefatio (Basel: J. Amerbach, 1492, f. 1v).

33. AUER, *Dambach*, p. 15.

34. SMOLIŃSKI, *De consolatione theologiae*, p. xlv: “Il n’est pas certain que Jean de Dambach a commencé à rédiger son œuvre exactement à ce moment-là. Sa situation après avoir quitté le couvent de Strasbourg a pu être simplement présentée comme une triste réminiscence, triste mais positive dans le sens où elle se rapportait directement à la situation de Boèce.”

35. AUER, *Dambach*, pp. 79-96.

36. Mary ROUSE - Richard ROUSE, *Preachers, Florilegia and Sermons. Studies on the ‘Manipulus florum’ of Thomas of Ireland* (Texts and Studies, 47), Toronto 1979.

37. Chris L. NIGHMAN (ed.), The Electronic *Manipulus florum* Project: <http://manipulusflorum.com>.

38. See the annotated bibliography for works published since 2002 that I maintain on The Electronic *Manipulus florum* Project website: <https://manipulus-project.wlu.ca/Bibliography.pdf>.

authors: the Florentine Giovanni Dominici OP and Walter Bower CRSA of Scotland.³⁹ Working long before this online edition was created, Auer deserves much credit as the earliest scholar to discern and document the reception of *Manipulus florum* in a later Latin text. In noting Auer's discovery, the Rouses speculated that Johannes von Dambach's use of *Manipulus* likely occurred in 1347-48 while he was in Prague, where "Thomas of Ireland was 'in vogue'...for a time," or after 1350 when he was presumably once again living in Strasbourg.⁴⁰ However, the textual evidence presented below for the reception of Thomas of Ireland's florilegium indicates that it occurred about a decade prior to his brief time in Prague, not when he was preparing the "complete text", but rather as he was composing Typ I. It also reveals that *Manipulus* was Johannes von Dambach's source not only for classical quotations, but also for many excerpts attributed to patristic and medieval authors.

While I have been able to identify the original sources (*fons primus/fontes primi*) for most of the 5,821 entries in *Manipulus*, and the intermediate source (*fons proximus*) for some of them, the sources for some quotations are still unknown (*fons nondum repertus*). Such is the case with the first line of the eighth entry (thus designated as "h") under the lemma *Abstinencia*, which Thomas of Ireland misattributed to St. Jerome. The original sources for most of this "quotation" are found in the works of two classical authors, Terence and Valerius Maximus, but the source has not yet been found for the opening line: "*Mater sanitatis est abstinencia, mater egritudinis uoluptas*".⁴¹ Although this *sententia* from *Abstinencia* h has not been located in a source written prior to the completion of *Manipulus* in 1306, it does appear in several later texts whose authors presumably obtained it from Thomas of Ireland's florilegium or from an intermediate text derived from it. For example, it occurs in two sermons by Johannes Herolt OP († 1468) with the same misattribution to Jerome but without the following lines from Terence and Valerius.⁴² It also appears, again misattributed to Jerome and lacking the following lines from those classical authors, in Johannes von Dambach's chapter on abstinence and fasting, which occurs in Liber 9, Capitulum 4 of Typ I and in Liber 9, Capitulum 11 of the "complete text".

The online edition for the Electronic *Manipulus florum* Project is served by the Janus Intertextuality Search Engine, a digital research tool that enables scholars to compare a large text to the online edition of *Manipulus* in a single search query

39. See Chris L. NIGHMAN (ed.), *The Manipulus/Scotichronicon Project* (<https://scotichronicon-project.wlu.ca>) and *ibid.*, *The Manipulus/Lucula noctis Project* (<https://lucula-project.wlu.ca>).

40. ROUSE - ROUSE, *Preachers*, pp. 209-210. The ROUSES were not aware of Johannes von Dambach's two extended stays in Paris, where *Manipulus florum* had been compiled by Thomas of Ireland at the Sorbonne and reproduced by the university stationers' companies.

41. <https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/AbstinenciaH.pdf>.

42. Sermo in dominica in septuagesima and Sermo in dominica viii. post penthecosten; see Johannes HEROLT, *Sermones super epistolas dominicales* (Cologne: H. Quentell, ca. 1480), n.p.

in order to determine all cases of significant textual overlap between Thomas of Ireland's florilegium and the text supplied by the Janus user.⁴³ As documented in Appendix 2, the intertextuality report generated by Janus for my transcription of the chapter on abstinence and fasting from the 1492 first edition of Typ I showed that all thirteen quotations attributed to church fathers in this chapter appear in eleven entries in *Manipulus florum*, three of them under the lemma *Abstinencia* and eight under the lemma *Ieiunium*. This is a very high rate of *Manipulus florum* reception, far exceeding the demonstrated use of this florilegium in the fifteenth century by Dominici and Bower, both of whom had access to monastic libraries when they were writing and surely employed many original texts in addition to Thomas of Ireland's florilegium. Except for the line misattributed to Jerome from *Abstinencia* h, all of the attributions in this chapter are accurate in both *Manipulus* and Typ I and the quotations are also very similar to the original sources, though a few shared variants provide further intertextual evidence confirming Johannes von Dambach's reception of *Manipulus*.⁴⁴ In addition to several biblical quotations and the quotations from *Manipulus*, this chapter also includes an unattributed quotation from Galen (probably via Aquinas) and a line from the Roman Missal (see notes b and f in the editions provided in Appendix 2), neither of which is found in Thomas of Ireland's florilegium.

A similar but significantly different result was produced from the intertextuality report for the parallel chapter in the "complete text" of *Consolatio theologiae*, also edited for Appendix 2 to the article. In terms of cited quotations, the major differences between the shorter version in Typ I (639 words)⁴⁵ and the longer version in the "complete text" of *Consolatio theologiae* (1257 words) are the latter's lack of a quotation from Cassiodorus that appears near the end of this chapter in Typ I (see footnote o, below) and the presence of a quotation from Isidore of Seville (footnote s) as well as three patristic quotations cited as coming from the *Decretum* that do not appear in the Typ I version of this chapter, one of which Gratian misattributes to Jerome and Johannes von Dambach misattributes to Gregory (footnote p) and two that are correctly attributed to Jerome (footnote q)

43. <https://cs.uwaterloo.ca/~arkane/cgi-bin/janus.html>. On the development of this innovative digital research tool, see the technical report by its creators, Andrew KANE - Frank TOMPA, *Janus. The Intertextuality Search Engine for the Electronic Manipulus florum Project*, in *Literary and Linguistic Computing*, 26 (2011), n. 4, pp. 407-415; on its utility, see Chris L. NIGHMAN, *The Janus Intertextuality Search Engine. A Research Tool of (and for) the Electronic Manipulus florum Project*, in *Digital Medievalist*, 7 (2012): <https://journal.digitalmedievalist.org/article/id/6985>. The Janus search engine now also serves two other medieval Latin florilegia that I have edited as open access resources since 2013: *Liber pharetrae* (2019) and *Viridarium consolationis* (2023).

44. The most notable example of shared variants in this chapter is the quotation from Leo Magnus (see Appendix 2, footnote n, below), which is identical in Typ I and *Abstinencia* ai in *Manipulus*, but contains four variants from the modern edition of the original source, with *Manipulus* and Typ I omitting *enim*, adding *et*, and substituting *quoque* for *denique* and *salubria* for *salubriora*; see <https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/AbstinenciaAI.pdf>.

45. This chapter in Typ IV from the 1486 Haarlem edition (sig. g2 verso - g4 recto) is about one-third shorter than Typ I, with only 412 words.

and Ambrose (footnote r). While the quotation from Isidore is ambiguous because it may have come directly from the original source or indirectly via *Manipulus florum* or another intermediate source, the three quotations from the *Decretum* are highly significant. If Auer's identification of Typ I as an abridged recension of the "complete text" were correct, then its putative abridger would have had to omit all three of the quotations from the *Decretum*, as well as omitting the Isidore quotation and adding the Cassiodorus quotation. The addition of the latter is certainly a possible intervention by the supposed author of a recension, but the omission of all three quotations that Johannes von Dambach cited as coming from the *Decretum* is very unlikely, especially when it would have also had to happen with all five citations of that text that are found in the first three books of *Consolatio theologiae* that have been edited,⁴⁶ none of which appear in the first three books of Typ I. The much more probable scenario is that no anonymous abridger was involved, and that Johannes von Dambach himself altered the chapter on abstinence and fasting that he had originally composed for Typ I to create the version in the "complete text" by omitting the Cassiodorus quotation, adding the three citations from Gratian and one by Isidore, and composing new text including lines from the six *puellae* serving Dame Theology under the six *Considerationes*, almost doubling the chapter's original length. Thus, a comparative textual analysis of these two versions strongly supports the theory that Typ I was the original version written by Johannes von Dambach, primarily composed during his two-year exile, when he relied heavily on a copy of *Manipulus florum* that he probably borrowed from the library of the Friars Preachers at Strasbourg.⁴⁷

The reference to Galen and a line from the Missal in Liber 9, capitulum 4 of Typ I (both retained in the "complete text") indicate that, while Johannes von Dambach relied heavily, perhaps exclusively, on a copy of *Manipulus* during his exile in 1338-40, he probably continued working on it in 1340-41 during his brief sojourn at Basel, where he presumably used the Dominican friary's library

46. SMOLIŃSKI (ed.), *De consolatio theologiae*, 1.1 (p. 18), 1.2 (p. 52), 2.1 (p. 88), 2.11 (pp. 136-137), 3.11 (pp. 189-190), 3.16 (pp. 200-201).

47. The medieval manuscripts formerly at the Dominican library in Strasbourg were part of the collection of that city's Bibliothèque Municipale, which was completely destroyed in 1870 during the Franco-Prussian War, but no copy of *Manipulus florum* is mentioned in the inventory of the lost manuscripts (RATHGEBER, *Handschriftlichen Schätze*). The ROUSES' extensive survey of *Manipulus florum* manuscripts includes no copy that indicates a provenance involving Strasbourg. There are eight manuscripts in Prague; while most of these copies were produced in Bohemia, there are two possible candidates for Johannes von Dambach's copy. The less likely one is Prague, Universitní knihovna, MS XXIII.F.96, an abridged copy made in Germany in the second quarter of the fourteenth century that formerly belonged to the Premonstratensians at Weissenau, near Regensburg. The more likely candidate is Praha, Knihovna Metropolitní kapituly, MS C.CVII, a complete copy made in France in the first quarter of the fourteenth century. If this manuscript, which contains no other texts besides *Manipulus*, was brought to Prague by Johannes von Dambach, it would make sense that he left it behind when he travelled to Avignon, expecting to return to his teaching position at Prague, though he apparently never did. For these manuscripts, see ROUSE - ROUSE, *Preachers*, pp. 380-384.

to add some additional quotations to his consolatory tract. This conclusion is supported by a survey of other sections in Typ I which indicates that this pattern is fairly representative of the rest of the text, where patristic, medieval and classical sources that were presumably derived from *Manipulus* predominate, but with occasional citations from texts that do not appear in that florilegium, most notably excerpts attributed to three major Dominican authors: Vincent of Beauvais, Albertus Magnus, and especially Thomas Aquinas.⁴⁸

It is also highly likely that Johannes von Dambach's refinement of Typ I continued after his arrival at Bologna in 1341. Liber 1, Capitulum 3: "*De aduersa fortuna*" of Typ I contains three citations from Boethius's *De consolatione philosophiae*, none of which appear in *Manipulus florum*,⁴⁹ yet there is no evidence that the Dominican library at Basel possessed a copy of that text.⁵⁰ While it is possible that he already had a copy of Boethius's great work on philosophical consolation in hand along with the copy of *Manipulus florum* before he arrived in Basel, the more likely explanation is that he employed that text at Bologna, where the Dominican library had acquired a copy of Boethius's *Consolatio* in 1312,⁵¹ which he used to further refine the text of Typ I before deciding to completely overhaul it in creating what would become the "complete text" of *Consolatio theologiae*. For his chapter "On adverse fortune", this process involved retaining

48. Among the 499 manuscripts formerly at the Dominican Library in Basel that are now at the Universitätsbibliothek Basel, there are many codices dated to the thirteenth and fourteenth centuries containing works by these Dominican authors, including eight for Aquinas and ten for Albertus, though only one for Vincent of Beauvais; see Philipp SCHMIDT, *Die Bibliothek des ehemaligen Dominikanerklosters in Basel*, in *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 18 (1919), pp. 216-217, 219-220, 226, 236-237, 240.

49. Iohannes DE TAMBACO, *Consolatorium theologicum*, 1.3 (Basel: J. Amerbach, 1492, ff. 7v-8r).

50. No copy of Boethius's *De consolatione philosophiae* in a manuscript formerly in the library of the Basel Dominicans and currently in a Swiss library is reported in *Codices Boethiani: a Conspectus of Manuscripts of the Works of Boethius. II. Austria, Belgium, Denmark, Luxembourg, The Netherlands, Sweden, Switzerland*, ed. by Lesley SMITH (Warburg Institute Surveys and Texts, 27), London-Turin 2001, pp. 164-216. Likewise, there is no copy reported among the nearly 500 manuscripts included in the inventory compiled by SCHMIDT (*Bibliothek*, pp. 183-244). A search of the online database Swiss Collections (<https://swisscollections.ch>) also failed to identify a copy of Boethius's famous work on consolation among manuscripts formerly at the library of the Friars Preachers at Basel. I must thank Dr. Ueli Zahnd, Institut d'Histoire de la Réformation, Université de Genève, for recommending SCHMIDT's article and the Swiss Collections online resource.

51. Venturino ALCE - Alfonso D'AMATO, *La Biblioteca di S. Domenico in Bologna* (Collana di Monografie delle Biblioteche d'Italia, 5), Firenze 1961, pp. 80, 126. This library was dissolved during the Napoleonic era and most of the manuscripts were reportedly taken to France; unfortunately, SMITH's *Codices Boethiani* series does not include manuscripts in French libraries that would provide provenance information for codices originally from Bologna, and a search of the online catalogue of the Bibliothèque Nationale de France for manuscripts that contain Boethius's *De consolatione philosophiae* work found no copy from the early fourteenth century with an Italian provenance. SMITH (*Codices Boethiani*, pp. 53-54) reports only one manuscript copy of Boethius's *Consolatio* that is currently at Bologna: Biblioteca Universitaria, Ms 1377, a fourteenth-century codex that formerly belonged to the Convent of S. Salvatore, Bologna.

two of the three Boethian quotations he had previously cited in Typ I⁵² and adding twelve more quotations directly from *The Consolation of Philosophy*.⁵³

Based on the examples of the two versions of his chapter on abstinence and fasting, and his chapter on misfortune, it appears that over the long process of transforming Typ I into the “complete text” of *Consolatio theologiae* Johannes von Dambach retained most of the quotations he had derived from *Manipulus florum*, including not only the classical quotations identified by Auer as coming from that florilegium but also many patristic quotations and medieval sources as well. He also integrated authoritative quotations from original and other intermediate sources that he derived from manuscripts at the various libraries he was able to access during his extended sojourns in Bologna, Avignon and Paris, and perhaps also during his shorter stays in Montpellier and Prague.

Therefore, the textual history of Johannes von Dambach’s consolatory writings should now be understood as follows: the “complete text” of *Consolatio theologiae* is actually an expanded recension of the original text of Typ I, rather than the latter being an abbreviated recension of the former, as Auer believed. Because it has previously been ignored by scholars as merely an abbreviated version of *Consolatio theologiae*, despite its much greater proliferation in manuscript and early printed book culture, I propose that the distinct text formerly called “Typ I (Accingi)” should henceforth be known as *Consolatorium theologicum*, the title employed by Johannes Amerbach for the *editio princeps* of that text that was repeated in all four reprints of that edition.⁵⁴

A full critical edition of *Consolatio theologiae* certainly needs to be published, building upon and carrying forward the work begun by Father Smoliński MIC († 2015), but such a worthy project should not simply complete the existing partial edition. Rather, this scholarly *desideratum* should be a new full critical edition that not only cites the original sources for quotations cited by Johannes von Dambach, as Smoliński did, but also documents his reception of *Manipulus florum* for the quotations derived from that florilegium which he originally employed in *Consolatorium theologicum* and later retained for *Consolatio theologiae*. The value of this prescribed editorial methodology is demonstrated by a quotation from a medieval author in Smoliński’s partial edition that is misattributed in the text to a patristic writer. It is highly significant that Johannes von Dambach cites

52. SMOLIŃSKI (ed.), *De consolatione theologiae*, 1.3, pp. 60-61, ll. 147-149; pp. 61-62, ll. 177-185.

53. *Ibid.*, pp. 63-67.

54. The title “*Consolatorium theologicum*” was surely conceived by Amerbach, as it does not appear in any of the manuscripts that have been surveyed in compiling Appendix 1. He probably created this title for his publication of Johannes von Dambach’s consolatory work to distinguish it either from the previously published incunable edition of the “complete text” or from Jean Gerson’s *De consolatione theologiae* of 1417, which had been printed twice before 1492, first by A. Hoernen about 1472 (ISTC ig00214000) and then by Johann Koelhoff the Elder in 1488 (ISTC ib00783000); it is noteworthy that the latter book is unique in that it contains both Gerson’s consolatory treatise and Boethius’s *De consolatione philosophiae*.

John Chrysostom (“*Os Aureum*”) for a passage that, as Smoliński recognized, is actually from John of Salisbury’s *Policraticus*.⁵⁵ What Smoliński did not realize is that this misattributed quotation was surely derived by the author from *Manipulus florum* because, as the Rouses discovered, Thomas of Ireland erroneously attributed six quotations from John of Salisbury to Chrysostom, including this one (Prosperitas y), perpetuating an error made in Thomas’s intermediate source at the Sorbonne, a copy of the Cistercian florilegium *Flores paradysi*.⁵⁶ Of course, the same quotation from *Policraticus* with the misattribution to “*Os Aureum*” also appears in the same section of *Consolatorium*.⁵⁷

Many entries in Thomas of Ireland’s florilegium are misattributed quotations, like Prosperitas y, and many others were significantly altered in transmission, sometimes through the paraphrasing or abridgment of the original passage, but often by splicing together various passages, occasionally from texts by different authors, as seen with the lines from Terence and Valerius Maximus that follow the line of unknown origin in Abstinencia h. The replication of such textual aberrations enables scholars to determine the reception of Thomas of Ireland’s florilegium in various later texts with virtual certainty.⁵⁸ It is therefore essential that the source apparatus of a future full edition of *Consolatio theologiae* distinguish between Johannes von Dambach’s employment of original sources and cited intermediate sources like the *Decretum* and his uncited reception of *Manipulus florum* in order to separate his authorial agency from that of Thomas of Ireland and that florilegist’s intermediate sources. For this reason, *Consolatorium theologicum*, which was much more prolific in both the manuscript tradition (over ten-fold) and early print culture (five-fold) and, therefore, surely much more influential than his *Consolatio theologiae*, is clearly deserving of a full scholarly edition as well. To this end, I have created such a resource as an open access website, completed in Fall 2024.⁵⁹

55. SMOLIŃSKI (ed.), *De consolatione theologiae*, 1.2, p. 46, ll. 63-68: “Audi OS AUREUM: « Noverca, inquit, virtutis prosperitas, beatulis suis sic applaudit, ut noceat, et infelici successu sic in via fortunatos obsequitur, ut in fine perniciem operetur, conviviis suis ab initio praepinans dulcia, et cum inebriati fuerint, letale virus miscet et, quod deterius est, quo specie sui clarescit, amplius eo stupentibus oculis densiorum infundi caliginem. » Haec ille.”

56. ROUSE - ROUSE, *Preachers*, p. 108.

57. Iohannes DE TAMBACO, *Consolatorium theologicum*, 1.2 (Basel: J. Amerbach, 1492, f. 6v).

58. For example, see Chris L. NIGHMAN, *Walter Bower’s reception of the ‘Manipulus florum’ (1306) in composing the ‘Scotichronicon’ (ca. 1440)*, in *Innes Review*, 70 (2019), n. 1, pp. 55-64; *ibid.*, *The ‘Manipulus florum’, Johannes Nider’s ‘Formicarius’, and Late Medieval Misogyny in the Construction of Witches Prior to the ‘Malleus maleficarum’*, in *Journal of Medieval Latin*, 24 (2014), pp. 171-184; *ibid.*, *Prudencia, Plague and the Pulpit: Richard Fleming’s Eulogy for Robert Hallum at the Council of Constance*, in *Annuario Historiae Conciliorum*, 38 (2008), n. 1, pp. 183-198.

59. The *Manipulus/Consolatorium Project* (<https://consolatorium-project.wlu.ca>). I was assisted in this edition project by Sophia Starkey, a graduate student at the Centre for Medieval Studies at the University of Toronto, whose salary was also funded by the SSHRC research grant acknowledged above in footnote *.

Appendix 1: Manuscripts

174 Known Manuscripts Containing *Consolatio theologiae*, *Consolatorium theologicum* (Typ I) or “Typen II-VI” (* = 72 manuscripts not cited by CARDELLE DE HARTMANN)

- *Ansbach, Staatliche Bibliothek (Schlossbibliothek), Ms. lat. 57, ff. 87ra-135rb (*Consolatorium*)
- *Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, 8° Cod. 108 I, ff. 48v-54r (Typ VI)
- *Augsburg, Universitätsbibliothek, II. 1. 2° 41, ff. 87v-124rb (*Consolatorium*)
- Avignon, Bibliothèque Ceccano (*olim* Musée Calvet), Ms. 1100, ff. 15r-93v (*Consolatorium*)⁶⁰
- Bamberg, Staatsbibliothek, Theol. 113 (Q.III.11), ff. 263rb-313va (*Consolatorium*)
- Bamberg, Staatsbibliothek, Theol. 115 (Q.VI.34), ff. 1r-67v (*Consolatorium*)
- Basel, Universitätsbibliothek, Aleph B V 13, pt. 2 (Typ VI)⁶¹
- Basel, Universitätsbibliothek, A IV 25, ff. 95ra-129vb (*Consolatorium*)
- Basel, Universitätsbibliothek, A VIII 28, ff. 107r-192r (Typ IV)
- Basel, Universitätsbibliothek, A X 119, ff. 168r-169r (Typ VI: Table of contents only)
- Basel, Universitätsbibliothek, B V 34, ff. 1ra-270va (*Consolatio*)⁶²
- Basel, Universitätsbibliothek, O I 8, ff. 134ra-150ra (*Consolatorium*)
- Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. lat. fol. 745, ff. 267ra-312ra (*Consolatorium*)
- *Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. lat. qu. 238, ff. 39ra-40vb (Typ VI)
- Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. lat. qu. 814, ff. 16r-44r (*Consolatorium*)
- *Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. lat. oct. 241, ff. 1r-97v (*Consolatorium*)
- Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. theol. lat. fol. 162, ff. 1r-36v (Typ III)
- *Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Magdeburgica 19, ff. 277ra-309vb (*Consolatorium*)
- *Bern, Biblioteca Bongarsiana, MS 229, ff. 43r-100v (*Consolatorium*)
- *Braunschweig, Stadtarchiv und Stadtbibliothek, ms. 34, ff. 258ra-308va (*Consolatorium*)⁶³
- Braunschweig, Stadtarchiv und Stadtbibliothek, ms. 120, ff. 1ra-61vb (*Consolatorium*)
- Braunschweig, Stadtarchiv und Stadtbibliothek, ms. 127, ff. 199r-240r (Typ VI)
- Braunschweig, Stadtarchiv und Stadtbibliothek, ms. 134, ff. 41r-124v (*Consolatorium*)
- *Bremen, Staats- und Universitätsbibliothek, msa 0026, ff. 2ra-40vb (*Consolatorium*)
- Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, Ms. 806 (1722), ff. 1r-291v (*Consolatio*)
- Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, Ms. 1138-59 (2058), ff. 27-70 (*Consolatorium*)

60. This copy of *Consolatorium* ends imperfectly, breaking off near the end of Liber 15, Capitulum 7. The authorship is not attributed in the manuscript, but Léon-Honoré LABANDE, *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France. 27: Avignon. Tome I*, Paris 1894, p. 511) erroneously inferred it was “Abrégé du « Compendium consolationis theologiae » de Gerson”, a copy of which immediately follows it (ff. 95r-163r).

61. Miscited as “Basel, UB, B.V.13” by CARDELLE DE HARTMANN (*Dialogue*, p. 622); it was correctly cited by AUER (*Dambach*, p. 221) as “MS $\propto$ B V 13”; “B V 13” is the shelfmark of a different manuscript codex at the Universitätsbibliothek Basel.

62. Formerly at the Dominican library in Basel; see SCHMIDT, *Bibliothek*, p. 221 (#280).

63. Cited by AUER (*Dambach*, p. 199), but not by CARDELLE DE HARTMANN.

- Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, Ms. 2620-34⁶⁴ (1617), ff. 169r-181r (Typ IV)
- Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, Ms. 5122-26 (1134), ff. 143v-187r (*Consolatorium*)
- Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Könyvtár, Cod. 54, ff. 89r-135v (*Consolatorium*)
- Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, Cod. lat. 277, ff. 9r-55v (*Consolatorium*)
- *Cáceres, Biblioteca Pública del Estado, Ms 2/14501, [no foliation or pagination] (*Consolatio*)
- *Clitheroe (Lancashire), Stonyhurst College, Boardman MS 58, ff. 61r-134r (*Consolatorium*)
- *Colmar, Bibliothèque des Dominicains, 116 (345), ff. 234r-275r (*Consolatorium*)
- *Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Hs 675, ff. 6v-54r (*Consolatorium*)
- *Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Hs 758, ff. 76ra-120ra (*Consolatorium*)
- *Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Hs 794, ff. 317r-419v (*Consolatorium*)⁶⁵
- *Den Haag, Museum Meermanno-Westreenianum, ms 10 E 42, ff. 1r-91r (Typ IV)
- *Douai, Bibliothèque municipale, Ms. 457, ff. 66r-126r (*Consolatorium*)⁶⁶
- *Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 75 (II), ff. 48ra-127r (*Consolatorium*)
- *Eichstätt, Universitätsbibliothek, Cod. st. 231, ff. 226ra-264ra (*Consolatorium*)
- Erfurt, Bistumsarchiv, Dombibliothek, Hs. Theol. 14 (40), ff. 2r-54r (*Consolatorium*)
- Erlangen, Universitätsbibliothek, 576 (Irm. 808), ff. 181ra-216rb (*Consolatorium*)
- Frankfurt a.M., Stadt- und Universitätsbibliothek, Barth. 138, ff. 273v-275v (Typ VI)
- Frankfurt a.M., Stadt- und Universitätsbibliothek, Barth. 140 XI, ff. 338r-345r (Typ IV)⁶⁷
- Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek, Hs. 117, ff. 1r-83r (*Consolatorium*)
- Gdańsk, Biblioteka Gdańska PAN, Ms. 1958, ff. 1r-18r (*Consolatorium*)
- Gdańsk, Biblioteka Gdańska PAN, Ms. 1961, ff. 1r-37v (*Consolatorium*)
- Gdańsk, Biblioteka Gdańska PAN, Ms. 1980, ff. 172v-177v (Typ VI)⁶⁸

64. Miscited by Auer (*Dambach*, p.219) as “MS 2630-34”.

65. This copy of *Consolatorium* ends imperfectly, breaking off near the end of Liber 15, Capitulum 9, as noted by Kurt H. STAUB: *Jüngere theologische Texte. 5.1*, beschrieben von Kurt Hans Staub; unter Verwendung von Vorarbeiten von Hermann KNAUS (Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt), Wiesbaden 2001, p. 118.

66. According to Chrétien DEHAISNES (*Catalogue Général des manuscrits des bibliothèques publiques de Départements. Tome VI. Douai*, Paris 1878, p. 267), the copy of *Liber de consolatione theologiae* in this manuscript begins on Fol. 67 and the next text begins on Fol. 135. However, this complete copy of *Consolatorium* ends with the normal explicit (“...hostis insidias accingi.”) on f. 126r, line 6, and is immediately followed on the same line, without any indication of a change in texts or authors, by a previously unknown complete copy of *De doctrina dicendi et tacendi* by Albertanus Brixiensis (incipit: “*Inicio medio ac fini mei tractatus...*”). The colophon following Albertanus’s tract (f. 134r) cites the title for the preceding text as “*Liber consolacionis philosophie*”.

67. A fragment from the end of Typ IV.

68. Miscited as “Avignon 1980” in Morton W. BLOOMFIELD et al., *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-1500 A.D.: including a section of incipits of Works on the Pater Noster* (The Mediaeval academy of America, 88), Cambridge 1979, p. 428. The folio reference provided by AUER (*Dambach*, p. 223) and repeated by CARDELLE DE HARTMANN (*Dialoge*, p. 622) contains

- Gdańsk, Biblioteka Gdańska PAN, Ms. Mar. F. 135, ff. 146r-162v (*Consolatorium*)
- Gdańsk, Biblioteka Gdańska PAN, Ms. Mar. Q. 13, ff. 6r-33v (*Consolatorium*)
- Gdańsk, Biblioteka Gdańska PAN, Ms. Mar. Q. 22, ff. 36r-69v (*Consolatorium*)
- Gdańsk, Biblioteka Gdańska PAN, Ms. Mar. Q. 35, ff. 1r-38r (*Consolatorium*)
- *Gießen, Universitätsbibliothek, Hs 685, ff. 135ra-174rb (*Consolatorium*)
- Gießen, Universitätsbibliothek, Hs 809, ff. 44r-126r (*Consolatorium*)
- Göttingen, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. Ms. 2° Lüneb. 32, ff. 34r-72v (*Consolatorium*)
- Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, theol. 1057, ff. 54v-88r (*Consolatorium*)
- *Hildesheim, Dombibliothek, Hs 727, ff. 84ra-123va (*Consolatorium*)
- *Innsbruck, Universitäts- und Landesbibliothek Tirol, Cod. 48, ff. 1ra-50ra (*Consolatorium*)
- *Innsbruck, Universitäts- und Landesbibliothek Tirol, Cod. 435, ff. 61ra-83vb (Typ VI)
- *Ivrea, Biblioteca Capitolare, 76 (XI), ff. 34r-56v (Typ IV)⁶⁹
- Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Aug. pap. 10, ff. 2r-240ra (*Consolatio*)
- Kassel, Universitäts-/Landes-/Murhardsche Bibliothek, 8° Ms theol. 10 (4), ff. 71r-138r (Typ VI)
- Kiel, Universitätsbibliothek, Cod. ms. Bord. 32, pt. III, ff. 1r-60r (*Consolatorium*)
- Kiel, Universitätsbibliothek, Cod. ms. Bord. 52, ff. 15ra-56vb (*Consolatorium*)⁷⁰
- København, Kongelige Bibliotek, GKS 1370 4°, ff. 1r-66v (*Consolatorium*)
- *Koblenz, Landeshauptarchiv Koblenz, Best. 701 Nr. 173, ff. 124va-173vb (*Consolatorium*)
- Köln, Historisches Archiv der Stadt, Best. 7010 - Wallraf 33, ff. 148r-232r (*Consolatorium*)
- Kraków, Biblioteka Jagiellonska, 554, ff. 96r-106v (*Consolatorium*)⁷¹
- Kraków, Biblioteka Jagiellonska, 2549, ff. 65r-111v (*Consolatorium*)
- *Kremsmünster, Stiftsbibliothek, Cod. 158, ff. 314r-358v (*Consolatorium*)
- *Lambach, Stiftsbibliothek, Cod. 446, ff. 2r-174v (*Consolatorium*)
- *Liège, Bibliothèque du séminaire épiscopal, Ms 6 M 25, ff. 1r-145r (Typ IV)
- *Liège, ULiège Library, Ms. 161 (706), ff. 1r-49r (Typ IV)
- *London, British Library, MS Harley 6577, ff. 11r-46r (Typ IV)
- *Luxembourg, Bibliothèque nationale, MS 57, ff. 196v-277v (*Consolatorium*)
- Mainz, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs I 174 I, ff. 5r-91r (*Consolatorium*)
- *Mainz, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs II 87, ff. 236ra-294vb (Typ IV)⁷²
- *Marburg, Universitätsbibliothek, Ms. 70, ff. 33v-34r (Typ VI)
- *Melk, Stiftsbibliothek, Cod. 669 (901; Q. 38), ff. 88v-169v (*Consolatorium*)

a typographical error, “1726-1776” instead of “172b-177b”, according to the citation practice (“b” = verso) used by Otto GÜNTHER: *Katalog der Danziger Stadtbibliothek. 2. Handschriften zur Geschichte Danzigs (Nachträge), Handschriften zur Geschichte von Ost- und Westpreussen [...]*, Bearbeitet von Otto GÜNTHER, Danzig 1903, p. 130.

69. The foliation for this copy of Typ IV is incorrectly cited by *In principio* (11 June 2024) as “ff. 39ra-58rb”.

70. The foliation for this copy of *Consolatorium* is incorrectly cited by *In principio* (11 June 2024) as “ff. 244r-304”.

71. Misattributed in the manuscript to Matheus de Cracouia.

72. This copy of Typ IV ends imperfectly, breaking off near the beginning of Liber 13, Capitulum 7.

- *Melk, Stiftsbibliothek, Cod. 927 (945; R. 26), ff. 120r-174r (*Consolatorium*)
- *Melk, Stiftsbibliothek, Cod. 1081 (610; L. 35), pp. 43-235 (*Consolatorium*)
- *Melk, Stiftsbibliothek, Cod. 1835 (416, H. 32) II, pp. 201-233 (*Consolatorium*)
- *Melk, Stiftsbibliothek, Cod. 1908 (573, K. 46), ff. 65r-109r (*Consolatorium*)
- *Metz, Médiathèque Verlaine (Bibliothèque municipale), Ms. 89, pt. 1 (*Consolatorium*)⁷³
- Metz, Médiathèque Verlaine (Bibliothèque municipale), Ms. 155, ff. 174v-198v (*Consolatorium*)
- *Modena, Biblioteca Estense Universitaria, Estense lat. 1069 (alfa.V.9.14), ff. 1r-93v (Typ IV)⁷⁴
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 686, ff. 97r-120v (Typ VI)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 3547, ff. 2ra-260rb (*Consolatio*)
- *München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 3939, ff. 314v-317v (Typ VI)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4365, ff. 1r-35v (Typ IV)⁷⁵
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6499, ff. 1r-262v (*Consolatio*)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 7557, ff. 157r-203v (*Consolatorium*)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 7714, ff. 37r-95v (*Consolatorium*)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 8969, ff. 19r-90v (*Consolatorium*)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 8995, ff. 15r-89r (*Consolatorium*)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 11925, ff. 7r-96v (*Consolatorium*)⁷⁶
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14232, ff. 1ra-40ra (*Consolatorium*)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 15228, ff. 1r-245v (Typ V)
- *München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 18366, ff. 1r-361v (*Consolatio*)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 18413, ff. 256va-259vb (Typ II)
- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 18551, ff. 188r-201r (*Consolatorium*)
- *München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 18559, ff. 143v-195v (*Consolatorium*)

73. According to the online catalogue, this manuscript was “disparu ou détruit en 1944”. Cited by AUER (*Dambach*, p. 194), but not by CARDELLE DE HARTMANN.

74. According to the Manus Online catalogue (29 May 2024), this manuscript contains a single text, Johannes von Dambach’s *Consolatio theologiae*, on fol. 1r to fol. 121v, but in reality it also contains a second text. The first text is a copy of Typ IV that begins on fol. 1r and ends imperfectly at the bottom of fol. 93v, breaking off with the words “...temptaciones atque inpugnationes”, and thus omitting the final 173 words according to the Haarlem incunable (“...nunc et tunc inuoca...celestis aula suscipiet.”). Starting at the top of fol. 94r is a portion of the introduction (“...ut in unum colecte locum...tractatibus distinguntur.”) to Iacobus de Benevento’s *Viridarium consolationis*, an otherwise previously unknown complete copy that ends on fol. 121v.

75. This copy of Typ IV is misattributed in the manuscript to Jean Gerson, whose *De consolatione theologiae* immediately follows. However, as CARDELLE DE HARTMANN (*Dialogue*, p. 623) correctly notes, this attribution was doubted by the author of a later note added above the rubric: “Alius uult quod sit Ioh. Gersonis sed ego non credo quia alio stilo precedit prout patet in suo consolatorio.” The misattribution to Gerson, but without mention of the added caveat, had been perpetuated by Karl HALM: *Catalogus Codicum Manu Scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, 3.2: *Catalogus codicum Latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis: tomi 1., pars 2.: codices num. 2501-5250*, complectens Karl HALM - Georg LAUBMANN, Munich 1894, p. 179.

76. As noted above (footnote 7), SMOLIŃSKI (*Consolatio theologiae*, p. xxxix) erroneously includes this manuscript in his list of copies of *Consolatio theologiae*; he designated it as “M5” (p. lvi), but did not include it in his stemma (p. liv) or collate it for his partial edition. AUER (*Dambach*, p. 190) and CARDELLE DE HARTMANN (*Dialogue*, p. 621) correctly identified the copy in this manuscript as Typ I (*Consolatorium theologicum*), noting that it was copied from the 1502 Köln edition of that text.

- München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 28394, ff. 150v-158r (Typ VI)
 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 28569, ff. 1r-266v (*Consolatio*)
 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 28885, ff. 1r-35r (*Consolatorium*)
 Münster, Universitäts- und Landesbibliothek, 319 (109), ff. 1r-109r (*Consolatorium*)⁷⁷
 *Namur, Musée archéologique, Ms. 20, ff. 99ra-131vb (Typ IV)
 Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. III, 50, ff. 1r-161v (*Consolatio*)
 Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. III, 69 III, ff. 184ra-203vb (*Consolatorium*)
 *Oldenburg, Landesbibliothek, Cim I 24, ff. 190r-209v (Typ IV)⁷⁸
 Oxford, Bodleian Library, MS Bodl. 881, ff. 135r-179v (Typ IV)
 Oxford, Bodleian Library, Laud misc. 298, ff. 1r-191v (*Consolatio*)⁷⁹
 Padova, Biblioteca Antoniana, Ms. 93, ff. 1r-24r (*Consolatorium*)
 Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 760 (641 T.L.), ff. 1r-51v (Typ IV)
 Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 1010, ff. 29r-74v (*Consolatorium*)
 Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 13605, ff. 246v-342v (*Consolatorium*)⁸⁰
 Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego, 182 (220), ff. 42r-75v (*Consolatorium*)⁸¹
 *Philadelphia, University of Pennsylvania, Kislak Ms. Codex 614, ff. 63r-186r (*Consolatorium*)
 Praha, Archiv Pražského Hradu, Knihovna Metro. Kap., D. XXVII (592), ff. 181r-182v (Typ VI)
 *Praha, Národní knihovna České republiky, IX.C.7 (1718), ff. 44r-79v (Typ IV)
 Praha, Národní knihovna České republiky, XI.C.8 (2032), ff. 1r-42v (Typ IV)⁸²
 *Salzburg, Erzabtei St. Peter Bibliothek, Cod. b.V.7, ff. 150r-210r (Typ IV)
 Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, 288, ff. 159r-188v (*Consolatorium*)
 *Sankt Paul im Lavanttal, Stiftsbibliothek, Cod. 59/3, ff. 48r-100r (*Consolatorium*)⁸³
 *Sankt Paul im Lavanttal, Stiftsbibliothek, Cod. 75/4, ff. 229r-264v (*Consolatorium*)
 *Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, 05-3-32, ff. 141r-210r (Typ IV)
 *Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, 79 (76), ff. 127r-175v (*Consolatorium*)
 Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, HB I 57, ff. 43r-97r (Typ IV)
 Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, HB VII 22a, ff. 58r-92v (*Consolatorium*)
 *Stuttgart, Württemberg. Landesbib., Cod. theol. et phil. 2° 85, ff. 151ra-186va (*Consolatorium*)

77. According to CARDELLE DE HARTMANN (*Dialogue*, p. 621), “diese Hs. ist nicht mehr erhalten, sie ist wohl, wie insgesamt zwei Drittel der Hss. dieser Bibliothek, im Zweiten Weltkrieg zerstört worden.”

78. This copy of Typ IV ends imperfectly, breaking off about half-way through Liber 9, Capitulum 7.

79. This copy of *Consolatio* ends imperfectly at Liber 15, capitulum 5, as noted in H. O. Coxe, *Laudian Manuscripts*, Bodleian Library Quarto Catalogues II, Oxford, 1858-85, col. 237.

80. As noted above (footnote 7), AUER (*Dambach*, p. 9) and CARDELLE DE HARTMANN (*Dialogue*, p. 620) mistakenly cite this manuscript for the “complete text” of *Consolatio theologiae*. SMOLIŃSKI (*Consolatio theologiae*, pp. xliii-xliv) gives an incorrect folio reference for the text (“f. 270r-327r”), but correctly concluded that the text is actually one of the recensions, though he did not identify which one; it is a copy of Typ I (*Consolatorium theologicum*).

81. Misattributed in the manuscript to Matheus de Cracouia.

82. Miscited in BLOOMFIELD (*Incipits*, p. 428) as “Praha, Univ. Xi.L.8”.

83. This copy of *Consolatorium* ends imperfectly, breaking off near the end of Liber 15, Capitulum 7.

- *Stuttgart, Württemberg. Landesbib., Cod. theol. et phil. 4° 22, ff. 126r-204r (*Consolatorium*)
- *Subiaco, Bibl. Statale del Monumento naz., S. Scolastica, ms 231, ff. 96r-125v (*Consolatorium*)
- *Toledo, Biblioteca de la Cathedral, MS 17-25, ff. 120r-208r (Typ IV)
- Trier, Bibliothek der Abtei St. Matthias, Hs. Nr. I/3, ff. 101r-180r (Typ IV)
- Trier, Bibliothek des Priesterseminars, Hs. 59 (R.III.11), ff. 70r-135r (*Consolatorium*)
- Trier, Stadtbibliothek, Hs. 195/1214 4°, ff. 114vb-135ra (*Consolatorium*)
- *Trier, Stadtbibliothek, Hs. 756, ff. 1r-28r (Typ VI)
- *Trier, Stadtbibliothek, Hs. 765, ff. 1r-108r (*Consolatorium*)
- Trier, Stadtbibliothek, Hs. 1974/641, ff. 1r-31v (Typ IV)
- *Troyes, Médiathèque Jacques-Chirac, Ms. 1391, ff. 1r-60v (Typ III)
- Utrecht, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Hs. 204 (4.H.18), ff. 1r-41v (Typ IV)
- Utrecht, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Hs. 340 (4.J.6), ff. 1r-75v (Typ IV)
- *Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 991, ff. 112r-139v (*Consolatorium*)
- *Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 178, ff. 31r-46v (Typ VI)
- *Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 261, ff. 1r-53r (Typ IV)⁸⁴
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4853 I, ff. 1r-47v (Typ IV)
- Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, lat. III. 159 (2624), ff. 1r-47r (Typ IV)
- *Warszaw, Biblioteka Uniwersytecka, Nr akc. 90 (47) (49), ff. 105r-139r (*Consolatorium*)
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1352, ff. 1r-81r (*Consolatorium*)
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 3799, ff. 169r-222v (*Consolatorium*)
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 3803, ff. 1r-47r (*Consolatorium*)
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 3939, ff. 314v-317v (Typ II)
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 4031, ff. 5r-68r (*Consolatorium*)
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 4548, ff. 89r-103r (Typ IV)
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 14523, ff. 142r-221v (*Consolatorium*)⁸⁵
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 15262, ff. 261r-276v (Typ IV)
- *Wien, Schottenstift, Bibliothek, Cod. 410 (325), ff. 1r-94r (*Consolatorium*)⁸⁶
- *Wien, Theresianische Akademie Bibliothek, Cod. 4° 1, pp. 241-336 (*Consolatorium*)
- *Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., Cod. Guelf. 464 Helmst., ff. 139r-192v (*Consolatorium*)
- *Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., Cod. Guelf. 695 Helmst. II, ff. 3r-65r (*Consolatorium*)
- *Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., Cod. Guelf. 730 Helmst., ff. 1r-58v (*Consolatorium*)

84. Misattributed in the manuscript to Jean Gerson.

85. Formerly Wien, Dominikanerkonvent, H 58. It is cited as such by *In principio* (11 June 2024), based on the edition of the 1513 catalogue of that library published by Theodor GOTTLIEB: *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs. Bd.1: Niederösterreich*, bearbeitet von Theodor GOTTLIEB, Wien 1915, p. 353.

86. The authorship of this copy of *Consolatorium* is unattributed in the manuscript, but it is misattributed to Jean Gerson in Albert HÜBL: *Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibliotheca Monasteri B.M.V. ad Scotos Vindobonae servantur*, ed. Albertus HÜBL, Vindobonae-Lipsiae, 1899, p. 399.

- *Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., Cod. Guelf. 783 Helmst., ff. 227r-250v (Typ IV)⁸⁷
- *Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., Cod. Guelf. 19.26.3 Aug. 4°, ff. 1r-64r (*Consolatorium*)
- *Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., Cod. Guelf. 658.1 Novi, ff. 27r-104r (*Consolatorium*)
- *Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, I. F. 163, ff. 105r-134r (*Consolatorium*)
- Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, I. F. 275, ff. 172rb-208va (*Consolatorium*)
- Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, I. F. 319, ff. 314ra-343rb (*Consolatorium*)
- Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, I. Q. 134, ff. 179r-213v (*Consolatorium*)
- Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, II. F. 36, ff. 267ra-312ra (*Consolatorium*)
- Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, IV. Q. 41, ff. 63r-127r (*Consolatorium*)
- Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Mf. 6083 (Mil. II 30)⁸⁸, ff. 256r-302r (*Consolatorium*)⁸⁹
- Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Mf. 6098 (Mil. II 46)⁹⁰, ff. 133ra-177vb (*Consolatorium*)
- Würzburg, Universitätsbibliothek, M. ch. f. 26, ff. 1v-347r (*Consolatio*)
- Zwolle, Municipaal Archief, Windesheim HS 11, pp. 2-229 (Typ IV)⁹¹

87. This copy of Typ IV ends imperfectly, breaking off near the beginning of Liber 4, Capitulum 9.

88. See *Corrigenda*, below, for “Görlitz, Milich’sche Bibliothek, Cod. chart. 2° (B.A.) 30, ff. 1-47”.

89. This copy of *Consolatorium* continues beyond the normal explicit (“...hostis insidias accingi.”) on f. 300v, line 23, for another 32 lines, concluding with a unique ending: “...timorem premant. Hec gregorius. Laus deo.”

90. See *Corrigenda*, below, for “Görlitz, Milich’sche Bibliothek, Cod. chart. 2° (B.A.) 80, ff. 12-47”.

91. A leaf containing the beginning of the *Prologus* is missing.

Additional Corrigenda

Despite all due diligence, the compilation of large amounts of bibliographical data inevitably results in some typographical errors. No doubt there are some such errors, as well as omissions, in this paper that will hopefully be corrected and amended by future scholars. Thus, the preceding footnotes and following notes correcting errors in previous publications are by no means a criticism of the excellent scholars who have preceded me in studying the complicated textual tradition of Johannes von Dambach's consolatory writings.

- “Görlitz, Milich'sche Bibliothek, Cod. chart. 2° (B.A.) 30, ff. 1-47” and “Görlitz, Milich'sche Bibliothek, Cod. chart. 2° (B.A.) 80, ff. 12-47”: Cited thus by AUER (*Dambach*, pp. 362-363) and CARDELLE DE HARTMANN (*Dialogue*, p. 623), these are duplicate reference to the two manuscripts formerly at Görlitz and now at the Biblioteka Uniwersytecka Wrocław, Mf. 6083 (Mil. II 30) and Mf. 6098 (Mil. II 46), respectively, that are both correctly cited by AUER and CARDELLE DE HARTMANN.
- “Göttingen, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Inc. 4° Patr. Lat. 2058/51”: This codex is miscited by Mirabile (<https://www.mirabileweb.it/title/de-consolatione-theologiae-title/3965>, accessed 1 March 2024) as containing a manuscript copy of Johannes von Dambach's tract on consolation; it actually contains a copy of the incunable edition of *Consolatio theologiae*.
- “Paris, BN lat. 16066”: An incorrect citation by BLOOMFIELD (*Incipits*, p. 428). According to Léopold DELISLE (*Inventaire des Manuscrits de la Sorbonne Conservés à la Bibliothèque Imperiale sous les Numéros 15176-16718 du fonds Latin*, Paris 1870, p. 35), this fifteenth-century manuscript contains “Extrait des Olim et autres registres du parlement”.
- “Wien, Dominikanerkonvent, G 22”: According to *In principio* (11 June 2024), this codex is a manuscript copy of Iohannes de Tambaco's *De consolatione theologiae*, based on the edition of the 1513 catalogue of that library (GOTTLIEB, *Bibliotekskataloge*, p. 339), but it is actually one of the incunable editions and is now designated as Wien, Dominikanerkonvent, W 115.
- “Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, I G 315, ff. 73r-212v”: AUER (*Dambach*, p. 363) cites this manuscript as a collection of excerpts from *Consolatio theologiae* that was reported to him but that he had not seen; CARDELLE DE HARTMANN (*Dialogue*, p. 622) correctly points out that this is an erroneous reference. This has been confirmed by searching PINAX (Inventory of Manuscripts in the Wrocław University Library), which found no additional copies at Wrocław beyond those cited above, and no known copy of any version of Johannes von Dambach's consolatory writings is defined by the foliation ff. 73r-212v.

Acknowledgements

The bibliographical research for this paper has been greatly facilitated by recent improvements to digital catalogue and database resources, the online provision of some manuscripts and most of the incunables, and the online provision of digitized printed catalogues and inventories. These tools did not exist when Auer was alive and were fairly limited when Cardelle de Hartmann was working on this text. But despite the utility of such technological resources, the human element remains essential. Thus, in addition to the colleagues acknowledged above in footnotes 6 and 50, I am also very grateful to the following librarians and other scholars who have kindly assisted with my research on various manuscripts and early printed books for Appendix 1 and other portions of this article: Dr. Amélie de las Heras and Dr. Antoine Destemberg, Université d'Artois, Arras; Camille Espinasse, Bibliothèque Ceccano, Avignon; Birgit Bucher, Staatsbibliothek - Preußischer Kulturbesitz, Berlin; Dr. Florian Mittenhuber, Burgerbibliothek, Bern; Dr. Miklós Janzsó, National Széchényi Library, Budapest; Dr. Jennifer Carnell and Matthew Heintzelman, Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville; Birgit Reeg-Lumma, Universitäts- und Landesbibliothek, Darmstadt; Yoeri Meessen and Rickey Tax, Museum Meermanno - Huis van het Boek, Den Haag; Jean Vilbas, Bibliothèque Municipale, Douai; Aleksandra Litwinienko, Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk, Gdańsk; Dr. Olaf Schneider, Universitätsbibliothek, Gießen; Dr. Steffen Menzel, Oberlausitzische Bibliothek der Wissenschaften, Görlitz; Katarzyna Chmielewska, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen; Dietlind Willer, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen; Anna Pinter, Universitäts- und Landesbibliothek Tirol, Innsbruck; "La Segreteria", Biblioteca Capitolare, Ivrea; Petrus Schuster OSB, Stiftsbibliothek, Kremsmünster; Yves Charlier, Bibliothèque du Séminaire Episcopal, Liège; Calum Cockburn and Jeff Kattenhorn, British Library, London; Christian Richter and Stefan Lankuttis, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Mainz; Dr. Anna Fedele, Biblioteca Estense Universitaria, Modena; Juliane Trede, Bayerische Staatsbibliothek, München; Fiona Lebecque, Musée Archéologique, Namur; Matthias Bley, Landesbibliothek, Oldenburg; Rostislav Krušínský, Vědecká knihovna, Olomouc; Dr. Sébastien Barret and Anne Laurent, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Orléans; Dr. Alan Coates, Bodleian Library, Oxford; Dr. Alessandra Petrina, Università degli Studi, Padova; Magdalena Meller-Konieczna, Biblioteka Seminarium Duchownego, Pelplin; Dr. Blanka Zilynská, Univerzita Karlova, Praha; Pilar Jiménez de Cisneros Vencelá, Bibliotecas de la Institución Colombina, Seville; Mag. Dr. Gerfried Sitar OSB, Stiftsbibliothek, St. Paul im Lavanttal; Anne-Benedicte Bschorr, Bibliothèque Nationale et Universitaire, Strasbourg; Dr. Kerstin Losert, Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart; Isidoro Castañeda Tordera, Archivo y Biblioteca Capitulares, Toledo; Fabian Lemmes, Wissenschaftliche Bibliothek der Stadt, Trier; Dr. Regina Cermann, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien; Katharina Bočková, Theresianische Akademie Bibliothek, Wien; Torsten Schaßan, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel; Łukasz Krzyszczyk, Biblioteka Uniwersytecka, Wrocław; Martine de Boer, Gemeentearchief, Zwolle

Appendix 2: Texts

Iohannes de Tambaco, *Consolatorium theologicum*, 9.4: “De ieiunio et abstinentia”. Basel: J. Amerbach, 1492, ff. 60r-62r.

Insuper propter ieiunium et abstinentiam non contristeris, nec fias sicut hypocrita tristis: sed potius contra tristitiam attende ad bona tam corporalia quam spiritualia que inde sunt speranda. Nempe vt dicit Ecclesiasticus: Non est census super censum salutis corporis: ad quem profecto multum confert ieiunium et abstinentia hominis exterioris. Unde Hieronymus: Mater sanitatis est abstinentia: mater egritudinis est voluptas.^a Sed et vulgacissimum est: quod abstinentia est summa medicina.^b O quanti calores febrium ieiuniis sunt extincti? O quotiens diuersarum infirmitatum materia in ieiunantibus est consumpta? O quotiens ex repletionem nimia nonnulli paralysim et pessimos morbos incurrissent: si non vel sanguinem minuendo vel per abstinentiam se iuuissent? Profecto ieiunium multotiens infirmum sanat: et sanum ab infirmitate vel etiam a morte quandoque preseruatur: et per consequens a medicorum solario supportatur. Audi et de bonis spiritualibus. Ecce si culpa maximum malorum est: sequitur quod mors culpe de maximis bonorum est. Hoc autem bonum de ieiunio et abstinentia vel causaliter predicatur. Unde Ambrosius. Ieiunium mors culpe excidium delictorum: remedium salutis: radix gratie: fundamentum est castitatis.^c Unde et Bernardus. Pro eo quod ab ipsis licitis abstinemus: ea nobis que prius commisimus illicita condonantur. Quid est condonari commissa: nisi ieiunio breui ieiunia redimi sempiterna? Gehennam enim meruimus vbi nunquam vullus cibus est: nulla consolatio: nullus terminus: vbi guttam aque diues postulat et accipere non meretur.^d Bonum et salutare ieiunium quo redimuntur eterna supplicia: dum remittuntur peccata.^e Hec Bernardus. Ideo etiam de ieiunio et abstinentia non tristari sed gaudere debes: quia cum his possunt vitia ab anima remoueri: et multa bona promereri. Unde in prefatione ecclesiastica dicitur de ieiunio: Qui corporali ieiunio vitia comprimis.^f Unde Bernardus. Ieiunium non solum ablutio est peccatorum: sed extirpatio vitiorum: non solum obtinet veniam: sed meretur gratiam: non solum delet peccata preterita que commisimus: sed et repellit futura que committere poteramus.^g Et iterum: Ieiunium orationem deuotionem et fiduciam donat.^h Unde et Petrus Rauennas. Ieiunium aufert vitiorum morbos: carnis amputat passiones: criminis causas propellit.ⁱ Unde et Hieronymus. Ardentes diaboli

a. MF Abstinentia h (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/AbstinentiaH.pdf>); note that this line is quite different in the 1483 edition of Typ IV: “Abstinentia mater est sanitatis uoluptas uero est mater egritudinis” (sig. g 3 recto), which matches this passage in the following manuscript copies of that version that are provided online: Liège, Ms 161, f. 25r; Utrecht, Hs. 204, f. 21v; Vaticano, Reg. lat. 261, f. 26v.

b. Attributed to Galen in Thomas Aquinas’ Sentence commentary, which is the likely source; see *Scriptum super sententiis*, lib. 4 d. 15 q. 3 a. 1 q. 2 ad. 3 (M.F. Moos ed., 1947, vol. 4, p. 706).

c. MF Ieiunium g (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/IeiuniumG.pdf>).

d. MF Ieiunium u (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/IeiuniumV.pdf>).

e. MF Ieiunium x (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/IeiuniumX.pdf>).

f. *Missale Romanum*, In quadagesima praefatio.

g. MF Ieiunium x (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/IeiuniumX.pdf>).

h. MF Ieiunium y (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/IeiuniumY.pdf>).

i. MF Ieiunium am (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/IeiuniumAM.pdf>).

sagitte ieiuniorum et vigiliarum frigore restringende sunt.^j Et iterum. Ieiunium non solum perfecta virtus: sed et ceterarum virtutum fundamentum est et sanctificatio.^k Unde et Augustinus. Ieiunium concupiscentie nebulas dispergit: libidinum ardores extinguit.^l Et iterum. Ieiunium purgat mentem: subleuat sensum: carnem spiritui subiicit.^m Denique considera quod ieiunium quamvis cibo videatur contrarium: tamen et ipsum cibus est virtutis interiorem hominem confortantis. Unde Leo papa. Semper virtuti cibus ieiunium fuit. De abstinencia quoque prodeunt caste cogitationes: rationabiles voluntates: salubria consilia: et per voluntarias afflictiones caro concupiscentiis moritur et virtutibus spiritus innouatur.ⁿ Hec ille. Considera etiam quod si tibi ieiunium corporalem cibum subtrahit: tanto mens vtilius spiritualem sibi cibum attrahit: qui quidem homini necessarius est. Non enim in solo pane vivit homo: sed in omni verbo quod procedit de ore dei: per cuius carentiam si saluator dimiserit nos ieiunos deficiemus in via. Porro si ratione ieiunii a cibo abstinens corporali: fame affligeris siue siti: sume cibum alium siue potum. Ut enim ait Cassiodorus: ipsis grauior est consuetudo subtracti cibi qui se escis aliis nesciunt consolari.^o hec ille. Dum ergo fame vel siti affligeris: perlustra armarium memorie seu arcam mentis tue arcane. et si quemquam dulcissimum cibum verbi dei inueneris ibi reseruatum: illum gusta: illo recreeris: atque de cella vinaria vino leticie spiritualis. Nempe cibus atque potum huiusmodi spiritualem gustando: non solum venies in obliuionem ieiunii et alterius puta carnalis cibi sumendi: sed et carebis eius appetitu tanquam insipidi: Quia gustato spiritu desipit omnis caro. Quod quidem si neglexeris: fatuis es similis nec compassione dignus. Quemadmodum nec talis qui propter grossioris cibi: puta nigri panis carentiam famesceret: eo quod cibos delicatos absconditos habens in copia eis vti non curaret. Hoc autem dico naturale quodammodo famis remedium attendendo: quod quidem remedium in proposito consisteret in suspensione ad cibum spiritualem per actuale considerationem: quemadmodum quis dum ad vnum cibum delicatum per actuale vsum suspenditur: interim naturaliter per appetitum grossioris cibi non vexatur.

Iohannes de Tambaco, *Consolatio theologiae*, 9.11: “Consolationes super ieiunio et abstinencia”. [Strassburg: Printer of Henricus Ariminensis (Georg Reyser?), ca. 1478, ff. 161r-162v].⁹²

Vndecimo post premissa sepredictam dominam etiam alius tristis pro consolatione super ieiuniis et abstinenciis requisivit. cui ipsa de suis puellis mox sex adiunxit.

I. Consideratio.

Prima puella ad hominem istum propter ieiunium de proximo imminens contristatum sic ait. Tu cum ieiunas noli fieri sicut ypocrita tristis. Nec te ad hoc moueat si ieiunium

j. MF Ieiunium n (1) (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/IeiuniumN1.pdf>).

k. MF Ieiunium m (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/IeiuniumM.pdf>).

l. MF Ieiunium b (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/IeiuniumB.pdf>).

m. MF Ieiunium b (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/IeiuniumB.pdf>).

n. MF Abstinencia ai (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/AbstinenciaAI.pdf>).

o. MF Abstinencia al (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/AbstinenciaAL.pdf>).

92. The incunable edition of *Consolatio theologiae* lacks pagination, foliation and sigla references. The folio references provided here are those assigned to the book by the Universitätsbibliothek Köln for their open access copy: <https://services.ub.uni-koeln.de/cdm/compoundobject/collection/inkunabeln/id/127031/rec/1>.

boni alicuius sit priuatio puta esus cibi delectabilis. Nempe teste uenerabili gregorio prout liber decretorum commemorat. Non mediocriter errant qui magno bono preferunt mediocre bonum.^p uti scilicet in proposito bonum istud cuius ieiunium est priuatio. Presertim cum nec illud bonum dici mereatur mediocre respectu magnorum bonorum. ad que ieiunium confert. Que nam inquires sunt illa. Profecto licet illa plura sint prout illustrium uirorum patere poterit testimoniis. tamen ad presens solum tangam corporalia quedam maiora atque meliora sororibus meis relinquens. Et ecce quantum ad corporalia. Nonne dicit ecclesiasticus. Non est census super censum salutis corporis. Illi igitur bono cuius ieiunium ad tempus est priuatio preferenda est utique salus seu sanitas corporalis ad quam profecto multum confert ieiunium ordinatum. Audi uenerabilem ieronimum. Mater inquit sanitatis est abstinentia. mater egritudinis est uoluptas.^a Sed et uulgatissimum est quod abstinentia est summa medicina.^b unde et uersu quodam dicitur. Ieiunat medicus. O quanti calores febrium ieiuniis sunt extincti. O quotiens diuersarum infirmitatum materia in ieiunantibus est consumpta. O quotiens ex repletionem nimia nonnulli paralisis et pessimos morbos incurrissent si non tales uel sanguinem minuendo uel aliter et cito puta forte per abstinentiam se iuissent. Audi de hoc ypocratem qui prout ex uerbis ieronimi in decretorum uolumine recitatur. docet opimis obesa et crassa que crescendi mensuram impleuerint nisi cito ablatione sanguinis minuantur in paralisis et pessima morborum genera erumpere. et idcirco necessariam esse redemptionem ut rursum habeant in que possint crescere. non enim manere in uno statu natura corporum potest sed aut crescere potest semper aut decrescere semper nec posse uiuere animam nisi crescendi capax sit.^q hec ille. Illis ergo quos intemperantia sic repleuerit ut crescere non possint expedit vel pro parte euacuari aut sanguinem minuendo vel alio huiusmodi modo. Quid plura. Profecto secundum premissa patet quod ieiunium multotiens infirmum sanat et sanum ab infirmitate vel etiam a morte quandoque preseruatur et a medicorum per consequens salario supportat. Itaque corrolarie sequitur quod contra discreta ieiunia non est credendum medicine. Audi ambrosium illum insignem cuius dictum volumen inducit decretorum. Contraria inquit conditioni diuine precepta medicine sunt. a ieiunio reuocant. lugubrare non sinunt. ab omni intentione meditationis abducunt ita qui se medicine dederit seipsum sibi abnegat.^r

II. Consideratio.

Secunda puella ad hominem predictum propter ieiunium contristatum sic ait. Cur non contra tristitiam attendis ad hoc bonum ad quod ieiunium confert. Hoc quidem vnum de maximis est. Quod inquires est illud. Ecce si culpa maximum malorum est. sequitur quod mors culpe de maximis bonorum est. Verum quod hoc bonum de ieiunio vel causaliter predicetur. de hoc audi venerabilem antistitem ambrosium. ieiunium inquit mors culpe. excidium delictorum. remedium salutis.^c Audi quoque patrem clareuallis qui de abstinentia sic dicit. Pro eo quod ab ipsis licitis abstinemus ea nobis que prius commisimus illicita condonantur. quid est condonari commissa nisi ieiunio breui ieiunia redimi sempiterna. gehennam enim meruimus ubi nunquam nullus cibus est nulla consolatio nullus terminus

p. Gratian, *Decretum*, D. 5 c. 24; attributed by Gratian to Jerome, but not found in any work by Jerome, Gregorius Magnus or any other patristic author.

q. Gratian, *Decretum*, D. 5 c. 29; cf. Hieronymus Stridonensis, *Aduersus Iovinianum*, 2.11.

r. Gratian, *Decretum*, D. 5 c. 21; cf. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Psalmi 118*, 22.23.2-3.

vbi guttam aque diues postulat et accipere non meretur.^d bonum et salutare ieunium quo redimuntur eterna supplicia dum remittuntur peccata.^e hec bernardus.

III. Consideratio.

Tercia puella ait. O homo si maculam turpem haberes in facie valde gauderes quod illam per ieunium posses remouere. Sed quid. Procerto macule vitiorum in anima sunt maculis faciei turpiores. Igitur gaudendum de ieunio et hilariter ieunandum. ex eo scilicet quod per ipsum ieunium possunt vitia ab anima remoueri. Audi de hoc prefationem ecclesiasticam de ieunio sic dicentem. Qui corporali ieunio vitia comprimis etc.^f Audi quoque clareuallensem. Ieunium inquit non solum ablutio est peccatorum sed et extirpatio vitiorum. non solum obtinet veniam sed meretur gratiam. non solum delet peccata preterita que commisimus. sed et repellit futura que committere poteramus.^g Audi vltius ysidorum propositum considerantem. Ieunio inquit libido restringitur. ieunio luxuria superatur.^h Audi quoque petrum Rauennatem. Ieunium inquit aufert vitiorum morbos. carnis amputat passiones. criminis causas propellit.ⁱ Denique audi venerabilem ieronimum. arduos inquit dyaboli sagitte ieuniorum et vigiliarum frigore restringende sunt. Vnde et magnus pater augustinus. Ieunium inquit concupiscentie nebulas dispergit. libidinum ardores extinguit.^j

III. Consideratio.

Qvarta puella sic ait ad hominem gule intentum et propter ieunium contristatum. Nonne vitium gule hyatu suo inuoluens quasi quedam vorago est. que sibi immersum facile absorbet atque suffocat. Certe sic. nec potest probabiliter hoc negari. Sed quis non intelligeret hominem voracem iuxta sonum vocabuli voragini gule esse immersum. Quapropter valde gaudere habet siquam rem reperiat qua de tali voragine supereleuetur vt euadat. Vis autem scire rem huiusmodi. Noueris hanc esse sanctum ecclesie ieunium vel alias ex ordinata deuotione assumptum. Nonne enim sancta mater ecclesia deo sic loquitur in prefatione. qui corporali ieunio mentem eleuas.^k Sed et magnus pater augustinus. Ieunium inquit purgat mentem. subleuat sensum carnem spiritui subicit.^l quemadmodum autem leue graui sibi adiuncto predominans ipsum graue secum eleuat. sic mens ieunio eleuata tanquam leui exteriorem hominem tanquam de se grauem sibi subiectum ieunio tanquam ei predominans de predicta gule voragine secum eleuat et a periculo liberat. ne absorbeat.

V. Consideratio

Qvinta puella ad predictum hominem sic ait. Considera tu quam grauat ieunium. quod eo est sine tristitia ieunandum. quod nulla est comparatio boni quod ieunium aufert. ad bonum quod ieunium confert. Ieunium quippe delectationem cibi exteriori homini aequaliter aufert. qua delectatione ieunando relicta propter deum interiori homini secundum diuinam sponsonem hac in vita centuplum confert. Ieunium exteriori homini fortitudinis aliquid aufert. sed que illa est multo melior. confortationem interiori

s. Isidorus Hispalensis, *Synonyma*, 2.14; identical to the original source and to MF Abstinencia af (<https://manipulus-project.wlu.ca/MFfontes/AbstinenciaAF.pdf>).

homini exteriorem ei subiciens. plane confert. Ieiunium forsitan corporalis virtutis aliquid aufert. sed quae multo meliores sunt spirituales virtutes quae hominem bonum faciunt et ad premia aeterna disponunt largiter confert. Audi prefationem quo domino virtutum dicitur. Qui corporali ieiunio virtutem largiris et premia.^f Audi venerandum archiantistitem ambrosium de castitate specialiter loquentem. Nam postquam dixit ieiunium mors culpe. excidium delictorum. remedium salutis. radix gratiae subiungit fundamentum est castitatis et addit. hoc gradu ad deum citius pervenitur.^c Sed quid hoc melius esse posset. Audi quoque et venerabilem presbiterum ieronimum generalius loquentem. Ieiunium inquit non solum perfecta virtus sed ceterarum virtutum fundamentum est et sanctificatio.^k Audi patrem clareuallensium. Ieiunium inquit orationem deuotionem et fiduciam donat.ⁿ Denique considera quod ieiunium quamuis cibo videatur contrarium. tamen et ipsum cibus est. Cuius inquit. Profecto cibus est virtutis interiorem hominem confortantis. Audi leonem papam. Semper inquit virtuti cibus ieiunium fuit. De abstinentia quoque prodeunt caste cogitationes rationabiles voluptates. salubria consilia. et per voluntarias afflictiones caro concupiscentiis moritur. et virtutibus spiritus innouatur.ⁿ hec ille. Patet igitur per haec omnia ad gaudentem amplectendum ieiunia quod nulla est comparatio boni quod ieiunium aufert ad bona quae ieiunium confert.

VI. Consideratio

Sexta puella ait. Tu homo qui ieiunium horres. considera quod si tibi ieiunium corporalem cibum subtrahit. tanto mens vtilius spirituales tibi cibum attrahit. Qui quidem homini necessarius est. Non enim in solo pane vivit homo. sed in omni verbo quod procedit de ore dei. Per cuius carentiam si saluator dimiserit nos ieiunos deficiemus in via. Si vis modo scire quod verum sit quod dixi. intelligas hoc per simile. Nam sicut qui ieiunat. avidius postea et ad incorporationem vtilius sumit alimenta minusque fastidit meliora. quam ille qui primo grossioribus se replevit. Ita nimirum qui ex deuotione ieiunaverit non sic fastidit cibum spirituales sicut ille qui per materiale cibum ieiunium soluit. Immo illum spirituales avidius sumit atque fructuosius. quippe experientia nos docet ita esse. cum verbum dei quod cibus spiritualis est melius incomparabiliter sit audire de mane ieiuno stomacho quam post prandium aut repleto.

Jaouad Jabri-Bekkali
(Universitat Autònoma de Barcelona, jaouadjabri@hotmail.com)

El *Padroado* portugués y la Orden de Predicadores en los territorios del Imperio (ss. XVI-XVIII)

*The Portuguese Padroado and the Order of Preachers in the territories of the Empire
(16th-18th centuries)*

First of all, this text aims to provide an overview of the presence of the Order of Preachers in the territories of the Kingdom of Portugal during the Modern Era. In this regard, this presence was direct, on the one hand, or one could say a much more indirect prominence, in comparison and naturally no less important, on the other. Some attributes that could be argued were those that really made the Order global and well present throughout the Empire, from the metropolitan center to its geographical extremes in one hemisphere and the other. Given the great chronological and geographical breadth, the objective will be to offer an overview, a state of the art, seeking to address the most transcendental elements that can be linked to the Order. From then on, its most tangible performance within the *Padroado*, as well as that which, in its tracking, was rooted with the Dominicans and exceeded said patronage in the process.

Keywords: Portuguese Empire; Padroado; Order of Preachers;
Atlantic; Africa; Asia; 16th-18th centuries

1. *El papel de la Orden en el Atlántico*

Antes de nada, este texto busca ofrecer una aproximación a la presencia de la Orden de Predicadores en el Reino de Portugal durante la Época Moderna. Para tal propósito, se seguirá principalmente un enfoque histórico y subsidiariamente una perspectiva antropológica del tema. El hilo conductor descansará en un recorrido analítico y descriptivo. Tal prisma supone adoptar una revisión de literatura existente respecto de la Orden, si no de forma pormenorizada dada su incommensurabilidad, sí de las obras más representativas. Se priorizará asimismo el análisis del contexto de la labor de los dominicanos y las circunstancias de su actuación en el marco de la expansión colonial ibérica, así como se desarrolló su misión. También, la óptica seguirá un recorte cronológico amplio para poder observar a la Orden y la evolución de sus actuaciones en el período moderno.

Como resulta bien sabido, las órdenes regulares y en especial las órdenes mendicantes fueron una de las tantas bisagras sobre las que descansó el auge de los imperios ibéricos en ultramar, cuya expansión iba aparejada a una nueva idea e ímpetu de misión religiosa. En este aspecto, tanto desde un aspecto general

como naturalmente desde la óptica religiosa de la expansión, en su proyección de la misión *ad gentes* y también dentro de la comunidad de cristianos. Unas órdenes con una fuerte implantación en la península desde los días de la Edad Media e igual de vigorosas una vez entrados en los tiempos de la Era Moderna. De entre la lista de órdenes tan diversas, una de las que más tempranamente se singularizó fue la Orden de Predicadores.

En el caso del Reino de Portugal, la vinculación dominicana se produjo muy prontamente, puesto que si la Orden fue establecida en 1216, en los años siguientes ya contaba con una presencia de la mano de fray Soeiro Gomes. Un fray Soeiro Gomes integrante del colectivo fundacional de la nueva Orden, y que como primer provincial para la península aplicaría los principios centrales y fundacionales de esta en el Reino. De modo que la consolidación de la Orden se iría produciendo a partir de la década de 1220. Después, la Orden procedió con su ministerio entre la comunidad cristiana, y mostró también un interés en la población musulmana y las escuelas de *línguas* precedentes de la evangelización moderna.¹

En cualquier caso, dejando de lado los vericuetos del proceso de instalación de la Orden en el Reino, el papel de esta en la expansión de Portugal y la constitución de este como imperio desde la conquista de Ceuta en 1415, se inició de forma concomitante. En este aspecto, se podría argumentar que la presencia dominicana incluso precedió al inicio de la expansión formal en los territorios y zonas de influencia por los que el Reino se dilató y operó el *Padroado*, pues en el propio Marruecos hubo nombramientos de obispos pertenecientes a la Orden de Predicadores. En este sentido, también las misiones dominicanas del otoño de la Edad Media en el país fueron más importantes de lo que a primera vista pareciera, en conjunción con los franciscanos.²

Durante la expansión del siglo XV, no obstante, el cristianismo de forma general nada más se difundió mediante los movimientos de esclavos

1. Acerca del asunto de las órdenes en el Reino durante el período medieval, para una introducción en la bibliografía más reciente véase a Saul António GOMES, *Os dominicanos e a cultura em tempos medievais: o caso português*, in *Biblos: Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, 7 (2009), pp. 263-296. Asimismo, ID., *Quadro geral do monaquismo português em Quatrocentos*, in *Revista Territórios e Fronteiras*, 2 (2014), pp. 144-811. También, véase la voz *Dominicanos*, en Carlos MOREIRA AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. C-I, vol. 2, Rio de Mouro 2000, pp. 82-88. Julieta ARAÚJO, *Os dominicanos na Expansão Portuguesa: séculos XV e XVI*, Lisboa 2009. Maria Leonor FERRAZ DE OLIVEIRA SILVA SANTOS, *Os primórdios da presença dominicana em Portugal: 1220-1418*, in *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*, coords. António CAMÕES GOUVEIA - José NUNES - Paulo F. de OLIVEIRA FONTES, Lisboa 2018, pp. 9-26. Giuseppe MARCOCCI, *Cristianesimo, mondializzazione e missione*, in *Storia del cristianesimo. L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, ed. Vincenzo LAVENIA, Roma 2015, pp. 151-180.

2. Atanasio LÓPEZ, *Los Obispos de Marruecos desde el siglo XIII*, in *Archivo Ibero-Americano*, 7 (1920), pp. 399-502. Para una visión sintética del funcionamiento del Patronato portugués, véase José Pedro PAIVA, *Provisión de clérigos en las diócesis del imperio portugués y patronato real (1514-1777): Una visión sinóptica y comparativa*, in *Cuadernos de Historia Moderna* 46, (2021), n. 2, pp. 763-799.

a los espacios controlados por el Reino. De hecho, bajo el príncipe Enrique existen únicamente informaciones sobre el envío puntual, en torno a 1458, de un eclesiástico a un gobernante africano llamado Nomimans. Sin embargo, el silencio caracteriza el intento y ningún resultado, negativo o no, subsiste. A mediados de siglo también la tentativa del comerciante veneciano Alvise Cadamosto que de igual forma trató de evangelizar al jefe africano Budomel parece más bien una tentativa inconclusa. De esta forma, durante prácticamente todo el siglo XV ultramarino nunca se llegó a ver la evangelización como una labor reservada a un organismo cualificado o específico. Del mismo modo, tampoco hay noticias de que hubiese una masiva presencia de religiosos en los navíos de Portugal en dirección al Atlántico sur.³

Dicho esto, si situamos la aproximación primero en las orillas atlánticas del Imperio, el papel de la Orden de Predicadores fue importante de una forma indirecta, pese a la hegemonía de órdenes como la franciscana y especialmente la jesuita sobre el terreno. En este ámbito geográfico, una de las actividades de más relevancia desde 1415 hasta el siglo de la Ilustración en la que los dominicanos se enfrascaron o influenciaron a las demás órdenes fue en las devociones y cofradías o hermandades de advocación de un santo patrón entre los esclavos y libres.

Unas instituciones, las *confrarias* e *irmandades*, tan caracterizadas al mismo tiempo por su cariz religioso y social, y notables en el establecimiento de unas solidaridades de carácter horizontal. Estas corporaciones venían desempeñando un rol clave desde los momentos de crisis medieval, unos tiempos de realce del auxilio y caridad. Así, con la expansión, estas instituciones se centrifugaron desde la metrópoli por las posesiones portuguesas, particularmente en el Atlántico con el fenómeno de la esclavitud. El tráfico de esclavos devino inmediatamente en una de las actividades comerciales más rentables para Portugal en la segunda mitad del siglo XV.⁴ Los elementos de la cotidianidad espiritual que estaban disponibles para los laicos blancos de igual forma se encontraban habilitados para los negros.⁵

Como cabría esperar, la inmensa labor religiosa de evangelización en los nuevos mundos no se limitó a las sociedades indígenas. Además, tal quehacer religioso se acompasó acorde al público receptor, y la población esclava de forma rápida se convirtió en un objetivo prioritario. Un hecho que no era sorprendente en realidad, puesto que la masa poblacional esclava era cada vez más expansiva en paralelo al declive demográfico de los pueblos nativos. Un aspecto importante en la disposición de mano de obra para la economía colonial.

3. João Paulo OLIVEIRA E COSTA, *A diáspora missionária*, in *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, ed. Carlos Moreira AZEVEDO, Lisboa 2000, p. 264.

4. William D. PHILLIPS, *Slavery in medieval and early modern Iberia*, Philadelphia 2014, p. 22.

5. Acerca del componente africano en el Reino y su importancia y papel en la sociedad véase A. C. de C. M. SAUNDERS, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*, Cambridge 1982, pp. 149-156.

De ahí la necesidad de moldear religiosamente al esclavo y al individuo libre o manumitido igualmente. Por un lado, por el imperativo de dilatación de la fe verdadera por el orbe y homogeneizar el cuerpo social. Por otro lado, así se integraba a los esclavos y se les disciplinaba dentro del orden social. Era acuciante a este respecto consolidar el dominio sobre los esclavos, y el quehacer evangelizador entre estos representaba una vía blanda o dulce, por expresarlo de algún modo, de agregarlos a la comunidad. Al mismo tiempo, en el proceso significaba hacer interiorizar la condición subalterna de esclavos, aprovechando la carga comparativa entre Dios como señor y el temor al castigo, por su parte también.

De nuevo, esto era clave en un momento como era el del despliegue de la economía azucarera por el Brasil y el crecimiento de esta como posesión del Reino, especialmente tras pendular la importancia en el Imperio del Índico al Atlántico a finales del siglo XVI. Esta labor religiosa con el esclavo era fundamental desde un punto de vista preventivo para mantener engrasado el desarrollo de la colonia. Una población esclava no amansada era proclive a la sublevación, con la cesura que esto suponía para la economía colonial.

Las cofradías eran la institución para galvanizar este objetivo. Aquí fue el espacio en el que entró en juego la Orden, como inspiradora de un modo de proceder que demostró ser exitoso. Las cofradías o hermandades establecidas en el Atlántico portugués se hicieron bajo los auspicios de la devoción del Rosario. Como bien resulta conocido, estaba estrechamente vinculada con la Orden, su principal difusora. O, cuando menos, se puede afirmar que la Orden estuvo embarcada en la propagación de su culto como un prototipo de piedad.⁶

En 1460, fue la fecha en la que se estableció la primera cofradía negra del Rosario en la llamada Iglesia del Convento de Santo Domingo en la ciudad de Lisboa, siendo la capital uno de los centros urbanos con más concurrencia de esclavos y manumitidos.⁷ Aunque, en lo tocante a cifras, los esclavos afrodescendientes representaban nada más que una proporción reducida de la demografía total de la urbe de quizá un 5 por ciento, existía un gran número de individuos negros manumitidos y mestizos.⁸

6. Robin Vose, *The Dominican Order in Late Medieval and Early Modern History*, in *History Compass*, 11 (2013), pp. 969-973. La literatura sobre el componente cofrade en la expansión resulta ser amplia. Desde el trabajo pionero de Julita SCARANO, *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII*, São Paulo 1978. Hasta, más recientemente, Lucilene REGINALDO, *Os Rosários dos Angolas: Irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*, São Paulo 2011. En Portugal, la notoriedad de la Virgen y su culto no era un hecho insólito, puesto que era un suceso vinculado en el relato legendario de la constitución misma del Reino. En consecuencia, desde la fundación de Portugal bajo de Alfonso I todas las batallas y proezas bañadas en milagros contra los musulmanes fueron explicadas por la intercesión de la Virgen.

7. La temprana fecha de esta constitución la defiende A. J. R. RUSSELL-WOOD, *The black man in slavery and freedom in colonial Brazil*, London 1982, p. 153.

8. James H. SWEET, *The Hidden Histories of African Lisbon*, in *The Hidden Histories of*

En las fechas iniciales de la intensificación de la esclavitud negra, además existía un punto de vista entusiasta acerca de la evangelización e integración de la población esclava. Unos esclavos vistos con ánimo e interés de entender la fe y evangelizarse. Una perspectiva que se contraponía respecto de la esclavitud de individuos musulmanes, cuya percepción se condensaba en la de antagonistas irreductibles. Hasta cierto punto, de igual forma que los pueblos nativos del Nuevo Mundo americano, los individuos pertenecientes a las sociedades subsaharianas fueron percibidos en la calidad de paganos.

Sería erróneo ver el Rosario como una simple vía unidireccional entre los evangelizadores y evangelizados en su auge. La popularidad del Rosario entre la población de orígenes africanos se puede explicar también por las potencialidades que ofrecía para los individuos. Para los individuos enraizados en las costumbres del continente, el Rosario representaba amuleto adicional a los existentes en las sociedades africanas. En este sentido, para los africanos y afrodescendientes como talismán, el Rosario poseía una suerte de taumaturgia y era un instrumento capaz de salvaguardar a su portador de las adversidades. Por eso, el Rosario como objeto para el culto atrajo rápidamente la mirada de los propios africanos y afrodescendientes en una orilla u otra.⁹

En un principio, la primera cofradía acomodaba a personas de ascendencia africana como europea sin distinción. Sin embargo, la tendencia fue a la exclusividad racial como rasgo de los miembros, dadas las tensiones existentes.¹⁰ Efectivamente, si los individuos de la Era Moderna se caracterizaron por algo, fue por las diferenciaciones en el espectro social como una forma de creación de identidades. Como periodo en el que la filiación era importante, no era de extrañar el repertorio de estamentos, cofradías, hermandades, etc. Unas categorías y ordenación cuyo objetivo era situar a las personas en un espacio concreto, y como estratos representaban el modo en que los orígenes de carácter racial podían encuadrarse. Como indicó João José Reis:

Las identidades étnicas encontraron un suelo fértil en Brasil. La sociedad formada en la colonia esclavista estaba estructurada en moldes corporativos [...]. La distinción étnico-nacional constituyó la lógica de estructuración social de las cofradías en Brasil. En ese momento, los africanos hicieron poco para innovar, simplemente se adaptaron al medio ambiente. Lo sorprendente es ver lo bien que se adaptaron y, a partir

African Lisbon. eds. Jorge CAÑIZARES-ESGUERRA - Matt D. CHILDS - James SIDBURY, Philadelphia 2013, p. 236.

9. Acerca de las reinterpretaciones religiosas en contexto africano véase John K. THORNTON, *Afro-Christian Syncretism in the Kingdom of Kongo*, in *The Journal of African History* 54, (2013), n. 1, pp. 53-77. También, Carlos ALMEIDA, "Ajustar à Forma do Viver Cristão". *Missão Católica e Resistências em Terras Africanas*, in *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 33 (2017), pp. 59-80.

10. En realidad, en el microcosmos de las cofradías acostumbraba a imperar cierta impermeabilidad social en estas, por no decir casi absoluta segmentación. En las instituciones compuestas por individuos blancos se vedaba la pertenencia a colectivos determinados, por motivos de fe como caso judío y morisco, o racial como en este caso afrodescendientes, o inclusive económico entre la propia población blanca.

de entonces, crearon microestructuras de poder, idearon estrategias de alianza, establecieron reglas de sociabilidad, abrieron canales de negociación y activaron formas de resistencia.¹¹

No obstante, en la misma y las demás cofradías o hermandades fundadas posteriormente, comenzó a existir más protagonismo por parte de los afrodescendientes, los primeros. Teóricamente, en el Atlántico portugués, las cofradías y hermandades de negros accedían al ingreso de personas que no eran negros. Con todo, dentro de estas también prevalecía un carácter de exclusividad, en la medida que las instituciones claramente de afrodescendientes mostraban por lo común cómo una determinada comunidad étnica del continente atesoraba las jerarquías más altas, y limitaba estos cargos de poder a los individuos de tales raíces compartidas. Después de la primera fundación de 1460 comenzarían a aparecer cofradías del Rosario, siguiendo este modelo espiritual de la Orden por todo el Imperio. Pese a que haya que insistir sin que la Orden necesariamente portase la batuta, dada la debilidad de la presencia de esta en el Atlántico, exceptuando la propia metrópoli. Sea como fuere, este modelo de cofradías y devoción se extendió desde la metrópoli hasta Goa y Macao en las Indias asiáticas, y en especial el eje Angola-Brasil por los religiosos de las órdenes que operaban en tales latitudes.¹²

Una muestra del crecimiento demográfico de la población afrodescendiente en el Reino y sus territorios.¹³ Más allá de la concentración en la metrópoli, constan en las nóminas que las cofradías y hermandades bajo la égida dominicana también estuvieron presentes en Mozambique y Goa. En el caso de la metropolitano, el modelo de cofradías perduró hasta bien entrado el siglo XVIII.¹⁴

En verdad, la proliferación de las cofradías fue considerable en el continente africano como consecuencia del fenómeno de la esclavitud. Así, se fundó en 1526 la primera cofradía del Rosario en Santo Tomé. Para 1577, hay constancia de que las cofradías dieron el salto a Sena en Mozambique con una corporación, y en 1620 hay certificación de una también en la ciudad de São Salvador en el reino del Congo. Además, más allá en el sur había en 1690 testimonio de una capilla dedicada a Nuestra Señora del Rosario en Luanda y otras dos capillas localizadas en los presidios de Cambambe y Pedras en la colonia de Angola. En aquel tiempo de la segunda mitad del siglo XVII, tierra adentro de Angola los

11. João José REIS, *Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão*, in *Tempo*, 3 (1996), p. 5.

12. Para un cuadro general de cofradías de negros por la geografía portuguesa particularmente en la región metropolitana véase Jorge FONSECA, *Religião e Liberdade: Os negros nas irmandades e confrarias portuguesas (Séculos XV a XIX)*, Vila Nova de Famalicão 2016. Mieko NISHIDA, *From Ethnicity to Race and Gender: Transformations of Black Lay Sodalities in Salvador, Brazil*, in *Journal of Social History*, 32 (1998), n. 2, pp. 329-348.

13. Lucilene REGINALDO, *Rosários Dos Pretos, "São Benedito de Quissama": irmandades e devoções negras no mundo Atlântico (Portugal e Angola, século XVIII)*, in *Studia historica. Historia moderna*, 38 (2016), n. 1, pp. 123-151.

14. SWEET, *The Hidden Histories of African Lisbon*, p. 243.

africanos habían procedido a expandir la creencia en Nuestra Señora del Rosario e incontables esclavos acabados en Brasil creían que Nuestra Señora del Rosario era africana.¹⁵ El culto del Rosario en los espacios coloniales nuevos hizo de la figura de la Virgen la defensora de los individuos africanos y afrodescendientes en tales territorios.

Acerca del interrogante de la no participación de la Orden en el proceso de conquista espiritual de Brasil, se debe a una causa fundamental. La razón fue la apuesta de la Corona portuguesa en todo momento por la flamante Compañía de Jesús para sus territorios. Igualmente, el favor económico y político de la Corona, que hizo de Brasil un monopolio casi completo de los hijos de San Ignacio. Justamente, la entrada de evangelizadores mendicantes en Brasil no se hizo hasta la década de 1580, una vez extinta la dinastía de Avis. El acceso al trono de los Habsburgo tuvo como efecto que comenzase a desembarcar el conjunto de las órdenes, fundamentalmente los carmelitas y franciscanos. La Orden de Predicadores mostró, por su parte, más interés en expandirse por el hemisferio oriental que el Nuevo Mundo americano. En este sentido, su presencia era más formal y tangible conforme progresivamente se viajaba al este.

Por lo que atañe a Brasil, las cofradías del Rosario fueron las más importantes en implantación y en su número también sobresalieron como las más relevantes en devoción. En el caso de la colonia americana de Portugal, este modelo de cuño dominicano tuvo un éxito rápido, y la Compañía de Jesús tras su acceso en 1549 tomó el relevo a sus homólogos regulares y procedió con mimesis en su uso en la década de 1550. Los evangelizadores no pertenecientes a la Orden de Predicadores estaban facultados por el *Padroado* para extender el Rosario y en su turno no ahorraron esfuerzos a la hora de esparcir la devoción en el marco de la misión.

Los jesuitas en Brasil fueron de esta forma los principales promotores en la difusión de las cofradías del Rosario y su devoción en el naciente sistema de ingenios azucareros. La convención historiográfica ha establecido que durante el siglo XVI fue en São Paulo donde, bajo la batuta de José de Anchieta, se fundó la primera cofradía del Rosario. También, junto a los ignacianos, los franciscanos destacaron a la hora de extender el Rosario por la geografía brasileña.¹⁶ Con toda probabilidad, no solo la Compañía facilitó la implantación del Rosario en Brasil y sin duda el fenómeno no estaba controlado exclusivamente por las órdenes religiosas. Como indica Scarano, no se puede descartar la introducción por parte

15. Mary KARASCH, *Construyendo comunidades: as irmandades dos pretos e pardos*, in *História Revista* 15 (2010), n. 2, pp. 257-283. Mieko NISHIDA, *From Ethnicity to Race and Gender: Transformations of Black Lay Sodalities in Salvador, Brazil*, in *Journal of Social History*, 32 (1998), n. 2, p. 334.

16. Célia Maia BORGES, *Black Brotherhoods in Colonial Brazil: Devotion and Solidarity*, in *Indigenous and Black Confraternities in Colonial Latin America: Negotiating Status through Religious Practices*, ed. Javiera Jaque HIDALGO - Miguel Alejandro VALERIO (Connected Histories in the Early Modern World, 5), Amsterdam 2022, p. 300.

de cofrades venidos desde el Reino, «empeñados en introducir esta piedad en los lugares que ellos buscaban».¹⁷ A pesar del posible establecimiento temprano del Rosario en Brasil, existen discrepancias entre los autores para una datación y localización exactas más allá del papel principal de Anchieta o no como precursor. El siglo XVI con el comienzo del desembarco de esclavos de Brasil probablemente vio la eclosión del fenómeno. En caso de ser un fenómeno más tardío se cree que las primeras cofradías aparecieron en Río de Janeiro, Belén y Bahía. La primera, la de Río de Janeiro, surgió en 1639 aproximadamente. No obstante, su reconocimiento por parte de las autoridades eclesiásticas se moró treinta años. Este hecho ilustra cómo en verdad las cofradías y hermandades podían operar sin una ratificación oficial. La segunda, la de Belén, se fecha en 1682. La tercera, la de Bahía, se sabe por los registros que estaba en funcionamiento en 1685, aunque su fundación permanece entre las brumas de la historia. La de Recife fue coetánea a la de Bahía, mientras que las de Olinda e Igarapé fueron posteriores.¹⁸

Inicialmente, durante los siglos XVI y XVII, el patrón de fundaciones de cofradías y hermandades principalmente se produjo en la costa nordeste, en las capitanías azucareras de Pernambuco y Bahía, y centro de la vida colonial económica, política y socialmente. Un espacio al que se sumaron Minas Gerais, Río de Janeiro y São Paulo en el siglo XVIII como núcleo de concentración de cofradías y hermandades conforme la prosperidad basculaba al centro-sur brasileño. Ciertamente, la pujanza de una economía de carácter minero como el centro-sur estuvo desde el comienzo vinculada a un modelo de trabajo esclavo africano como había sido la economía azucarera. Además, en este sentido, se puede añadir que:

Esta imagen está ligada a la ocupación de África por los portugueses y fue llevada al Congo por los misioneros dominicos que introdujeron la Hermandad de Nuestra Señora del Rosario en 1570. Esta devoción llegó a Brasil en barcos negreros: es herencia dominicana en Brasil, donde los dominicos no estuvieron presentes hasta el siglo XIX. Los frailes capuchinos que cerraron la brecha entre la pastoral africana y brasileña obtuvieron del superior general dominicano la licencia para predicar la devoción entre los negros en Brasil, y de esta manera fueron los grandes protagonistas del Rosario en Brasil.¹⁹

La abundancia de las cofradías y hermandades no solamente se debió a una consecuencia de la esclavitud, como el caso del sector azucarero para actuar como bálsamo social y la cristianización. El centro-sur de Brasil en general y Minas Gerais en particular experimentó una reproducción del fenómeno cofrade también como efecto del poder económico resultante de las actividades auríferas,

17. SCARANO, *Devoção e escravidão*, p. 47.

18. Edison CARNEIRO, *Ladinos e crioulos: Estudos sobre o negro no Brasil*, São Paulo, 2019, p. 104. Lucilene Reginaldo, *Irmadades*, in *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*, orgs. Lília Moritz SCHWARCZ - Flávio dos Santos GOMES, São Paulo 2018, p. 288.

19. Eduardo HOORNAERT, *Historia da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*, in *História geral da igreja na América Latina*, t. II/I, Petrópolis 1977, p. 348.

que permitía consagrar parte de la riqueza de forma prudencial a las *confrarias* e *irmandades*. Además, en el caso de Minas Gerais adquirió un papel todavía más importante a causa de la proscripción en el territorio de las órdenes religiosas. De esta forma, las cofradías y hermandades devinieron en un espacio cívico y religioso que hizo de las cofradías importantes para la religiosidad.

Estas cofradías y hermandades negras, entre sus actuaciones más características y fundamentales, «[...] era la promoción de la vida lúdica, o establecimiento del estado de juega de sus miembros y de la comunidad negra en general».²⁰ Además de su componente religioso del disciplinar del esclavo, más que evidente, con ocasión de las festividades: «en estas ceremonias, cargadas de emoción más que de devoción cristiana, los africanos revivieron simbólicamente sus antiguas tradiciones culturales y prácticamente consolidaron nuevas identidades étnicas».²¹

Por supuesto, los participantes de las celebraciones evidenciaban su afiliación completa al cristianismo y fidelidad. Al mismo tiempo, las festividades eran la ocasión perfecta para profundizar en la construcción de la identidad de sus participantes africanos o afrodescendientes, y que comportaba una mezcla de eclecticismo en las concepciones del mundo tanto africanas como cristianas.²²

En verdad, las cofradías fueron determinantes en el proceso de evangelización y vertebración social de la colonia. Aunque en teoría los señores de esclavos debían ser los encargados de velar por fomentar el aprendizaje espiritual de los esclavos, en la práctica no cumplieron en profundidad con tal prescripción. Todavía más, ciertamente les convenía actuar de una manera reticente en este asunto, en la medida que la integración completa en el rebaño facilitaba a los esclavos vías para la consecución de determinados beneficios. Unas prerrogativas como las mismas cofradías y hermandades que permitían el acumular fondos para manumitir a sus integrantes.

Una vez aprobadas por parte de las autoridades, las *confrarias* e *irmandades* a efectos prácticos representaban el modo casi exclusivo para que los afrodescendientes pudiesen aglutinarse en el seno social de base esclavista que era el Atlántico portugués. Las corporaciones eran el canal de comunicación por excelencia desde el prisma institucional entre esclavos e Iglesia. Por lo común y en conjunto, toda cofradía se regía por sus estatutos respectivos. Estos estipulaban sus metas, obligaciones de los integrantes y tipos de actuación a realizar. Disponían estas de un registro de integrantes, anotando persona y raíces, y el estado económico de la cofradía. Desde la vertiente institucional también, por lo general, *confrarias* e *irmandades* poseían una *mesa* integrada por los *juízes*.

20. REIS, *Identidade e Diversidade Étnicas*, p. 15. Marina de MELLO E SOUZA, *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*, Belo Horizonte 2002.

21. REIS, *Identidade e Diversidade Étnicas*, p. 15.

22. Miguel A. VALERIO, *Black Dancers and Musicians Performing Afro-Christian Identity in Early Modern Spain and Portugal*, in PALARA: *Publication of the Afro-Latin/American Research Association*, n. 24 (2020), p. 50.

Unas figuras cuyo desempeño era fiscalizar la actuación de estas, y estimular sus celebraciones y propósitos.²³

Estos *juízes* debían encarnar un ejemplo a seguir dentro de la cofradía, y habían de ser individuos de modélica reputación. Así, se encargarían de controlar y corregir a cualquier cofrade que no cumpliera con sus obligaciones. De manera particular, toda conducta que no se ajustase a las pautas de comportamiento social vigentes, con riesgo de expulsión de la institución, de tal modo que la nómina de *confrarias* y *irmandades* por la geografía imperial se convirtieron en aparatos de orden y poder. En el caso de las cofradías *pretas* también, anualmente se designaba a un rey y una reina con motivo de la fiesta patronal que habían de impulsar, y pasar el relevo a sus sucesores. No obstante, fuese cualquiera que fuese el cargo dentro de la cofradía y hermandad, desempeñarlo comportaba tener que hacer frente a dispendios, tanto económicos como de dedicación de tiempo a su quehacer. Y que limitaba las aspiraciones individuales de acción y pertenencia de los negros, especialmente esclavos, a las cofradías. De esta forma, había una dependencia clara de la realidad, desde la aceptación de los amos para que sus esclavos ingresasen en las cofradías, o los recursos potenciales obtenidos de la caridad, las entradas de miembros, donaciones, etc.²⁴

2. *El trasiego dominicano por África*

Aunque la concurrencia dominica en el África atlántica fue mínima en comparación con Mozambique y el continente asiático, sí hubo una presencia en diversos puntos que se debe mencionar. En São Tomé, la diócesis homónima estuvo en manos dominicanas en diferentes ocasiones, con nombres como Bernardo da Cruz, João Baptista y António Valente al frente de esta. Igualmente, hubo una presencia dominicana francesa a partir de 1685 en la zona de Guinea. En aquella ocasión, el padre González François de la Orden de Predicadores se encontraba rumbo a la misión en las Indias Occidentales francesas. Si bien, la única forma de transporte que halló fue un navío con escala en la Costa del Oro. Los primeros contactos con las poblaciones africanas fueron escasamente provechosos, tanto ante la desconfianza como las interferencias neerlandesas que difundían una imagen negativa de los franceses. Tras desembarcar en Ouidah, el padre François consiguió tratar con el jefe Bangaza. El líder africano propuso la reanudación de la labor misional iniciada por el padre capuchino Célestin. De este modo, el padre François requirió al Maestro General intercambiar las Indias Occidentales por África. De vuelta a Francia en 1687, solicitó partir a Ouidah con más hermanos de la Orden que se encargarían de misionar en Assinie, Benín y Komenda. Los religiosos, tras alcanzar Ouidah, procedieron a la edificación de

23. BORGES, *Black Brotherhoods in Colonial Brazil*, pp. 300-301.

24. *Ibid.*, pp. 301-302.

una iglesia y una escuela para formar religiosa y secularmente a los locales. No obstante, el designio de la misión dominica en la región Guinea se malogró por la Guerra de los Nueve Años entre 1688 y 1697 y la imposibilidad de mantener la comunicación fluida. Especialmente, tras la muerte del propio François en 1689.²⁵

En el Reino del Congo, junto a Diogo Cão, arribaron un número considerable de franciscanos y ciertos dominicos, que se enfrascaron en difundir la fe con auxilio de los locales. Pero, para ver una cierta presencia dominicana en el Reino, hubo que esperar a mediados del siglo XVI. Durante el reinado de D. Diogo I el dominico João Baptista en 1542 fue designado obispo auxiliar de São Tomé, así como obispo titular de Útica. El prelado trató de iniciar un proyecto conventual en la capital, São Salvador, dirigido a dominicos africanos. No obstante, el religioso rápidamente perdió la confianza del monarca, para quien el obispo era altivo y tenía sospechas de que remitía informes negativos a Portugal respecto de D. Diogo. De modo que en 1547 el soberano del Congo escribió a Portugal para notificar la expulsión del prelado. La Orden volvería a tener presencia reseñable más tarde. La ocasión se presentó tras las dificultades que atravesó el Congo con D. Álvaro I y la conquista de São Salvador por el pueblo Jaga en 1569 y la pérdida de gran parte del Reino. Después de la ayuda del gobernador portugués de São Tomé para reconquistar el territorio, cuatro dominicos desembarcaron en 1570 y se fijaron el objetivo de restablecer el cristianismo por el Reino. Se sabe que, tras cierto tiempo, dos de religiosos murieron y los dos restantes abandonaron el Congo.

Este patrón en la presencia dominicana en el Congo se volvería a reproducir bajo D. Álvaro II. En 1595, São Salvador fue erigida como diócesis independiente. Tras ocupar el cargo el franciscano Miguel Rangel Homem hasta su muerte en 1602, el dominico António de Santo Estêvão fue designado como sucesor en 1604 hasta 1608. Paralelamente, D. Álvaro II solicitó el envío de carmelitas y dominicos al Reino para las labores evangelizadoras. Así, cuatro miembros de la Orden fueron enviados al Congo, de los que dos expiraron durante la travesía y los dos restantes alcanzaron su destino en 1610. Al parecer, los dos dominicos despertaron las quejas de D. Álvaro II ante Roma por medio de su embajada. D. Álvaro II lamentaba el poco interés, la lentitud de la labor misional y su inmiscuir en cuestiones ajenas a su responsabilidad.

En otro orden de ideas, si se recalca en el continente africano en su vertiente índica, la presencia dominicana fue de carácter directo y misional y bajo los auspicios del Patronato, sin embargo, representó un esfuerzo escasamente sistemático en sus arrancares.²⁶ Esta empezó en 1519 en la isla de Mozambique,

25. El rastreo de la presencia dominica en la África atlántica se puede encontrar en Joseph KENNY, *The Catholic Church in Tropical Africa, 1445-1850*, Ibadan 1983.

26. Una perspectiva de la Orden por el continente africano completa sigue siendo la obra de Philippe DENIS, *The Dominican Friars in Southern Africa: A Social History, 1577-1990*, Leiden 1998, pp. 1-65.

si hubiera que establecer una fecha y lugar al respecto, aunque sean simbólicos. En ese año, el dominico Duarte Nunes permaneció en la isla de Mozambique en calidad de obispo *in partibus infidelium*, aunque los resultados no acompañaron y su acción se limitó a los propios portugueses afincados en ultramar.²⁷

Una experiencia corta en el tiempo, y en la que Nunes siquiera continuaría, puesto que tras el paso por Mozambique continuó su trasiego a Goa como destino. De todas formas, sería el África oriental el campo de misión de la Orden. Se puede afirmar que en el otro océano del continente, el Atlántico, los horizontes misionales dominicanos nunca llegaron a tomar cuerpo definitivamente durante los siglos XVI y XVII en el arco espacial que iba desde Guinea hasta el Reino del Congo, y fueron esfuerzos intermitentes.

La implantación misional se produciría con el transcurrir del siglo en paralelo al creciente interés portugués por la región. En consonancia con los ambiciosos proyectos de conquista territorial en el valle del Zambeze desde su desembocadura hasta río arriba, comandados en 1569 por parte de Francisco Barreto. Al que acompañó también un proyecto de evangelización de jesuitas. Paralelamente, los dominicos tomarían relevo de los de la Compañía de Jesús. Los dominicos ya habían hecho acto de presencia en el territorio de la isla de Mozambique, Sena y Tete a lo largo de la década de 1560 y la siguiente, con la misión empezando realmente en 1578. Una relativa dispersión que les facilitaba la actividad por el conjunto del territorio, si bien la zona de más impacto fue la del Zambeze siempre, en dirección hacia el interior, al Reino de Monomotapa o Mutapa como el gran premio. Sin descuidar la costa desde cabo Delgado hasta Sofala en el sur. Una labor que incluyó, además de los nativos, la custodia espiritual del rebaño portugués, en el microcosmos de los asentamientos y guarniciones que salpicaban el territorio.²⁸ Como en toda periferia o recodo del Imperio portugués, era una preocupación la salvación de los colonos que parecían olvidarse de ésta. El alejamiento de centros de control directo político y religioso como Goa era causa de degradación a ojos religiosos.²⁹

27. *Ibid.*, p. 1.

28. Llama poderosamente la atención que el proceso de instalación en Mozambique se produjo una vez ya consolidada la Orden en Goa, que política y religiosamente actuó inicialmente como matriz, podría expresarse. Precisamente, en 1577, a instancias de D. Luís de Ataíde, virrey de la India, a los dos religiosos dominicos fray Jerónimo do Couto y fray Pedro Usus Maris que anhelaban ir a cristianizar en la isla de São Lourenço, Madagascar, les fue recomendado cambiar esta por la isla de Mozambique, en el que se instaló el convento, justo un año antes de 1578 y el comienzo oficial de la misión. Y también prueba de la capacidad de convencimiento y movilización en última instancia de la autoridad política en ultramar, representante de los intereses de la Corona y particularmente su patronato. Acerca del Reino de Monomotapa, desde mediados del siglo XVI, la relación con Portugal fue sobre todo comercial. No sería hasta 1629 que el soberano por cuestión de política de este reino se convirtió al cristianismo y aceptó la autoridad de Portugal.

29. El trabajo más reciente sobre la región, en particular reparando en los textos y todas sus taxonomías, corresponde a Maria da Glória Carriço de Santana PAULA, *Cafres e Cafraria. A construção de categorias classificatórias dos africanos na documentação portuguesa (Séculos XVI e XVII)*, Tesis doctoral, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2022.

Para sufragar el coste económico de la labor misional existían tres formas principales para poder lograrlo. En primer lugar, las asignaciones proveídas desde Lisboa y la cesión del diezmo. En segundo lugar, las tierras obtenidas por los religiosos y sus rendimientos. En tercer lugar, las donaciones de benefactores.³⁰ Bajo el patronato, el contingente de la Orden se desempeñaba como una proyección de la Corona, lo que suponía la financiación de esta de los costes de sus quehaceres. Pero, desde la fuerza misional en Mozambique siempre se consideró insuficiente junto con la cesión del diezmo.

En cualquier caso, habría que enfatizar como activo económico la posesión de tierras por parte de los de la Orden. Se puede afirmar que el malogro de las autoridades en Portugal a la hora de consolidar la financiación pertinente de la misión hizo descansar el esfuerzo en la tenencia de tierras.³¹ Este control de tierras se realizaba mediante el sistema de los denominados *prazos*, consistente en una cesión por parte de un jefe local africano en un principio de la tenencia de la tierra, después un modelo imitado por parte de la Corona igualmente. A la tenencia se le sumaba la jurisdicción sobre la población africana libre en la demarcación territorial, que debía otorgar tributo y acudir como mano de obra según procediese. En ese marco, el acuciamiento material hizo prevalecer el pragmatismo a cualquier consideración de escrupulosidad.³² Durante los compases iniciales de la labor predicadora, los misioneros de la Orden se percataron del carácter estratégico de la tenencia de tierras bajo su control a pesar del apoyo de la Corona y los recursos que esta remetía. En 1610 ya habían solicitado al gobernador D. Nuno Alvares Pereira la concesión de tierras en Benguere, Inhameai, Maparo, Quinta y Quitudu.³³

Para el siglo XVIII, los dominicos también disponían de cuatro *prazos* adicionales, que incluían el de Carungo en Quelimane, el de Monga en Sena y los de Tipue y Fumbe en Tete. Sin embargo, las posesiones dominicanas palidecían en contraste con los dieciocho *prazos* de la Compañía de Jesús en Tete solamente, por ejemplo. Además, los *prazos* dominicanos no brillaban por sus altos rendimientos precisamente. Así, ningún *prazo* dominico se encontraba ubicado en el territorio más productivo de la colonia en la margen izquierda del Zambeze.³⁴ Naturalmente, la posesión de bienes y riquezas por parte de los dominicanos y, por extensión, los jesuitas, planteaba la cuestión de las limitaciones y prohibiciones que establecían sus propias reglas al respecto. Argumentalmente, el punto de vista de los evangelizadores se fundamentaba en las exigencias de la

30. William Francis REA, *The economics of the Zambezi missions: 1580-1759*, Roma 1976, p. 19.

31. *Ibid.*, p. 27.

32. Acerca del tema de los *prazos* en Mozambique véase la reciente obra de Eugénia RODRIGUES, *Portugueses e africanos nos rios de Sena: os prazos da Coroa em Moçambique nos séculos XVII e XVIII*, Lisboa 2013.

33. REA, *The economics of the Zambezi missions*, p. 28.

34. *Ibid.*, p. 31.

realidad de participar en empresas económicas como los colonos. Como se ha referido, las causas fueron las pobres rentas provistas desde Lisboa y la dificultad de aplicar el diezmo. Sea como fuere, en cuanto a iniciativas económicas y tratos con las sociedades locales, el talante de los religiosos estaba sometido nada más que a la finalidad apostólica. A su entender, no existían razones de búsqueda del beneficio como un fin en sí mismo.³⁵

Desde una perspectiva legal, las personas adscritas a los *prazos* estaban divididas entre esclavos y personas libres. Generalmente, los esclavos eran denominados *chicundas* o incluso *cafres*. Los esclavos desempeñaban distintos tipos de labores, siendo sus nombres singulares de acuerdo con su sexo, edad y trabajo realizado. De todas maneras, según los principios y valores hegemónicos, el conjunto de individuos de un *prazo* era visto como subordinado del respectivo señor. Una realidad que dejaba en cierta indeterminación las categorías jurídicas tanto portuguesas como locales.³⁶

Los años iniciales de la evangelización permanecen en la bruma. La misión experimentó un impulso en los tiempos de fray João dos Santos, natural de Évora, autor de la *Etiópia Oriental e varia história de cousas notáveis do Oriente* publicada finalmente en 1609, y en verdad la primera noticia sobre el estado de todo en la geografía mozambiqueña. En la obra de João dos Santos, resulta interesante la aproximación, desde luego, al tratamiento de las sociedades no cristianas. Un enfoque que cimentaba un discurso de las categorías religiosas que ordenaban la reflexión religiosa. En este sentido, en la realidad misional mozambiqueña, las clasificaciones, además de cristiano, se dividían en *gentio*, por una parte, y *mouro*, por otra. Un binomio que facilitó la interpretación rápida de las sociedades y sus integrantes desde la perspectiva religiosa. En este discurso en constante desarrollo, ciertamente el gentil era juzgado como un pecador por su desconocimiento de las leyes divinas. Sin embargo, la suya era una situación de susceptibilidad a la misión. En cambio, la clase religiosa del *mouro* estaba atravesada por la idea de oposición intencional del mensaje religioso cristiano. En la obra de João dos Santos aparecía el concepto de *cafre*, que orbitaba en la clasificación de gentiles. En general y originariamente, el *cafre* era el individuo cuyo estado de vida era el del obscurantismo, y englobaba el cristianismo e incluso el islam. En este escenario, Mozambique era la tierra de la *Cafraria*. La intelectualidad de João dos Santos era el ejemplo de los puntos de vistas existentes para contemplar la realidad en el contexto de la expansión. Un modelo que poseía en el núcleo la idea misional de colisión o confluencia con las sociedades ajenas al cristianismo. La condición de *cafre* no era disímil de conceptos y significados como el axiomático bárbaro, que desde la delimitación de la diferencia humana se hacía sobre la base de una idea de subordinación.³⁷

35. *Ibid.*, pp. 16-43. Los dominicos no solo se convirtieron en dueños de tierras, sino que sus actividades económicas incluyeron el comercio y la minería.

36. RODRIGUES, *Portugueses e africanos nos rios de Sena*, pp. 783-789.

37. DENIS, *The Dominican Friars in Southern Africa*, p. 7. Sobre la obra de la *Etiópia Oriental*

En definitiva, las sociedades de la *Cafraria* oriundas de la margen sureste del Índico fueron observadas por una taxonomía intelectual encuadrada en los fundamentos cristianos vigentes. Los testimonios de la realidad local elaboraron y enfatizaron una nómina de atributos exteriores e interiores de los pueblos nativos. Una relación de características sujeta a la interpretación y juicio de las distintas plumas que efectuaron tales críticas de la actuación y talante de los pueblos locales englobados bajo el paraguas del término de cafres. De ahí la nada sorprendente referencia al tipo de vestimenta o no de los nativos, como en el caso de América, el modelo de sustento económico no agrícola, carencia de tejidos urbanos, etc. Todos estas nociones representaban a ojos de los colonizadores tanto laicos como religiosos unos exponentes irrefutables de una situación de bestialidad entre los cafres. A los nativos africanos como bárbaros se puede afirmar que fueron perfilados a partir de la óptica bestial de las fieras no amansadas. La filiación era comuna entre los cafres y las bestias. Giuseppe Marcocci afirma que toda esta categorización humana se aceleró en el siglo XVI para hacer frente a la necesidad de dominio y segregación en un escenario de búsqueda de uniformidad religiosa, especialmente de antijudaísmo, y de expansión beligerante en ultramar.³⁸

Desde el prisma intelectual vigente, la etapa de progreso por excelencia del hombre concernía a la fase de vida en la ciudad o, en policía, en otras palabras. La vida civilizada comportaba la concurrencia de una serie de principios tocantes al desarrollo. Las muestras de la civilización se reflejaban en la existencia de un cuerpo social de individuos asociados y cristalizaban en el establecimiento de núcleos urbanos, la fijación de un aparato legal escrito y su ejecución, y la presencia de un registro también escrito de la sociedad. La carencia o existencia de los elementos mencionados era la línea divisoria que determinaba desde

véase Moreno STEDILE, *Narrativas de viagem, história natural e circulação de saberes na primeira época moderna: um estudo a partir da "Etiópia Oriental" de frei João dos Santos (1586-1609)*, in *Revista Brasileira de História da Ciência* 16, (2023), n. 1, pp. 5-30. El concepto de cafre incorporado del léxico de los mercaderes y viajeros musulmanes que frecuentaban la región experimentó una adición en su significado. El término aludía a los hombres incrédulos que no seguían a Dios, en otras palabras, individuos estimados como infieles. Este sentido religioso del término pasó al portugués. La palabra halló su vínculo con la noción de la condición pagana de las sociedades africanas, y que se consideraba desde el pensamiento existente que no se les había recibido todavía la «buena nueva». El estado de las sociedades cafres era, por tanto, de ignorancia. Desde luego, la falta de la revelación hacía que su propia cosmovisión y espiritualidad fuesen desestimadas, vistas más en sintonía con la influencia del diablo y la superstición. Véase sobre la ideología imperial aparejada a tal forma de pensamiento el trabajo de Anthony PAGDEN, *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid 1988; ID., *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia: (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, 1997; ID., *Stoicism, Cosmopolitanism, and the Legacy of European Imperialism*, in *Constellations*, 7 (2000), n. 1, pp. 3-22.

38. Giuseppe MARCOCCI, *Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650)*, in *Tempo* 16 (2011), pp. 41-70; ID., *Blackness and Heathenism. Color, Theology, and Race in the Portuguese World, c. 1450-1600*, in *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura* 43, (2016), n. 2, pp. 33-57.

el punto de vista teórico a los hombres civilizados de los individuos que eran percibidos como bárbaros.

La configuración de la noción de cafre mediante ideas anteriores respecto de las creencias religiosas africanas establecía una condición de ignorancia e inferioridad, paralelamente a la inexistencia de una esencia de mal en sí misma en sus sociedades. La situación de los cafres era de unos hombres extraviados, en la que sus transgresiones no eran sino consecuencia del desconocimiento absoluto. Evidentemente, la ignorancia local denotaba una cualidad religiosa imperfecta o menor, aunque conjuntamente facilitó la elaboración de un discurso en la órbita de la inocencia nativa. Una circunstancia que generaba la ocasión perfecta para cumplir con su cristianización. Desde un punto de vista estrictamente religioso, la *Cafraria* era un lienzo en blanco en el que proyectar la fe. Los errores y la religiosidad inferior de las sociedades locales nacientes de la ignorancia fueron elementos incentivadores de la obligación de evangelización para las autoridades coloniales laicas y religiosas. Al fin y al cabo, las costumbres de los nativos no dejaban de ser pecaminosas en los estándares religiosos y representaban un peligro para la propia salvación de sus sociedades en la perspectiva del pensamiento hegemónico.

La categorización de la *Cafraria* y sus habitantes era la herramienta a disposición de los distintos autores para comprender a los nativos. El instrumento más conveniente era el marco mental de la bestialidad y el paganismo, y que operaba entre el binomio de civilización y fiereza. Una dualidad que producía una suerte de misericordia respecto de los nativos, así como rechazo. Después de todo, el aparato literario empleado para dar cuenta de la *Cafraria* se encontraba atravesado por representaciones adversas. Por consiguiente, la insistencia en tales representaciones significó la creación de un sistema de ideas cargado de clichés que perduró en la visión colonial. Una perspectiva a la que contribuyó la tinta de las obras de los autores religiosos.

De las peripecias y del testimonio de João dos Santos se deducía una cierta expansión geográfica de la acción dominicana y de frutos. Su propio itinerario misional alcanzó desde Sofala, Quelimane y Quiteve más al sur, Sena y Tete en el Zambeze, y hasta las islas Quirimbas en el norte. En todos estos parajes los resultados presumiblemente fueron espléndidos en número de bautismos conseguidos, según la pluma del religioso. Un hecho que debe coincidir con una cierta prudencia, y con observar un uso del bautismo masivo como práctica habitual. Por eso, seguramente se tratase de unas conversiones más aparentes que reales.³⁹

No obstante, la evangelización en la *Cafraria* tuvo resultados, en la medida que incluyó a los habitantes en costumbres religiosas nuevas, y preparó el camino

39. Manuel LOBATO, *Entre cafres e muzungos. Missionaçã, islamizaçã e mudançã de paradigma religioso no Norte de Moçambique nos séculos XV a XIX*, in *Atas do Congresso Internacional Saber Tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência*, 24-26 outubro de 2012, org. Ana Cristina ROQUE - Eugénia RODRIGUES, Lisboa 2013, pp. 1-14.

a la conjugación de los elementos de la hermenéutica cristiana compatibles con la cosmovisión nativa.⁴⁰ Las cifras enormes de bautismos por parte de los evangelizadores, a pesar de ser más aparentes que reales, en absoluto debería percibirse como un cambio nulo entre los habitantes de la región en su cultura y espiritualidad. Que no se haya producido una aculturación de las poblaciones ni ningún tipo de cambio sustancial en la cosmovisión de la población local. El bautismo fue adoptado por los nativos seguramente en sus creencias, como un ceremonial más, en avenencia con sus hábitos ancestrales que permanecieron activos. El sacramento estaba lejos de ser una incorporación de ahora en adelante limitada al cristianismo y la Iglesia. La actividad evangelizadora desde luego no desarticuló el sistema de creencias y valores en la *Cafraria*.

También, el carácter volante de la predicación que se desprende del relato de fray João dos Santos se explicaba por las circunstancias y menesteres de los misioneros en un espacio de presencia débil de personal religioso. Los misioneros estaban obligados a desempeñar sus labores de cuidado espiritual también entre los portugueses en los distintos asentamientos y plazas y los esclavos de la sociedad colonial. Por su parte, la obligatoriedad de igualmente misionar entre los nativos de la *Cafraria* de forma errante estaba motivada por la gran extensión geográfica del territorio y espoleada por el temor a la competencia islámica. Una presencia islámica de por sí fuerte en las zonas tanto costeras como de tierra adentro.⁴¹

Además, en cuanto a resultados misionales, habría que tener presente el asunto de las lenguas. Así, para lograr los frutos esperados en la cristianización era necesario un bagaje en el campo misional y un trato duradero en relación con las sociedades locales. El tiempo y las vivencias de los misioneros eran los factores que facultaban la cristianización más completa, al facilitar a su vez la triangulación del aparato lingüístico.⁴²

40. En la literatura misional, como en las distintas viñas evangelizadoras por el orbe, las ideas nativas en teoría adscribibles a nociones cristianas experimentaron una incorporación en tales textos en calidad de visiones semejantes, tal como fueron las ideas del alma, el bautismo como agua con propiedades sobrenaturales, el bien y el mal, y divinidades en la alta jerarquía de los panteones, entre otras tantas visiones. El significado del bautismo como acceso del individuo a la fe cristiana seguramente tuvo interpretaciones variadas en las sociedades del continente. En este sentido, el sacramento podía hasta poseer significados religiosos independientes y sin necesidad de relación con la esfera del cristianismo estrictamente. El sentido dado al bautismo probablemente estuvo vinculado a las propias concepciones sobre el agua y sus propiedades de las sociedades locales. Para una aproximación antropológica y textual de la misión véase RODRIGUES, *Portugueses e africanos nos rios de Sena*, p. 372-398.

41. Para un recorrido por la de la presencia islámica en Mozambique véase Liazzat BONATE, *Islam in Northern Mozambique: A Historical Overview*, in *History Compass*, 8 (2010), n. 7, pp. 573-593.

42. Existen noticias de obras manuscritas con respecto a las lenguas nativas de Mozambique como el *Arte da lingua de Cafre*, aunque estas no se conservan en su totalidad. Para un cuadro de las primeras obras gramaticales portuguesas sobre las lenguas del sur africanos, incluyendo la zona de Mozambique, véase Gonçalo FERNANDES, *Primeiras descrições das línguas africanas em língua portuguesa*, in *Confluência: Revista do Instituto de Língua Portuguesa*, n. 49 (2015), pp. 43-67; ID.,

Todavía más, la escena fue contraria a las expectativas. Después del inicio de la presencia misional, el balance global de la predicación en el tercer siglo moderno era desfavorable. Aproximadamente, en fecha de 1722, la cifra de cristianos ascendía a únicamente 6.000 cristianos, diseminados entre la costa e interior del territorio. Medio siglo más tarde, en 1780, incluso la cantidad de cristianos había experimentado un descenso hasta los 2.000 más o menos.⁴³

El fracaso, si se denomina así la misión de la Orden en cuanto a resultados, podría vincularse al modelo social cristiano como se ha afirmado en los últimos tiempos. En unas comunidades locales articuladas principalmente mediante sus nexos de parentesco como base, un modelo político vertebrado por un sistema tribal primordialmente y una sociedad más rural que urbana, la fe cristiana partía de entrada en una situación de desventaja. Un hecho agudizado más en un ambiente de disputa con el islam como rival por las almas. El nudo gordiano en este sentido fue la centralidad de la poligamia. Esta determinaba evidentemente el intercambio de bienes y mujeres, con la derivada de que conformaba un ordenamiento de índole político del poder en forma de alianzas de carácter familiar y sanguíneo. En este esquema, la fe cristiana, en vista de su obligación insalvable respecto de un modelo matrimonial monógamo, era sinónimo de deterioro de estos mecanismos de poder que movían los engranajes de estas sociedades. Comúnmente, era escasamente sugestivo el cristianismo, con la excepción tal vez para esclavos y grupos marginales. Estos eran más proclives al mensaje cristiano, en la medida que como integrantes de estas sociedades generalmente vivían ya en estado matrimonial de monogamia.⁴⁴

Dentro del panorama de concurrencia dominica en África oriental y construcción de la Iglesia de ultramar de Portugal, esta se produjo también en el marco de las denominadas como *Administrações Eclesiásticas*. Estas eran espacios desgajados de una diócesis, y en los que la dirección del clero y creyentes estaba en manos con poder casi episcopal por un religioso inferior en rango a un obispo. En la breve *Superna dispositione* del 12 de febrero de 1563, Roma estableció administradores con autoridad para Mozambique, Ormuz y Sofala. Así, se configuró el inicio de instauración de *Administrações Eclesiásticas* en el Reino y sus posesiones ultramarinas. Esta, además, atribuyó a la Corona la prerrogativa de designar administradores a clérigos con carácter transitorio. Con todo, la jurisdicción regida por el administrador permaneció bajo el mando del arzobispado de Goa.⁴⁵

Entre 1563 y 1612 hay escasos registros sobre el sistema, y que revelaría que luego del primer administrador, el padre Manuel Coutinho, nadie fue designado

El Arte da lingua de Cafre (Mozambique, ca. 1745 [ca. 1680]), in *Lingüística Misionera: aspectos lingüísticos, discursivos, filológicos y pedagógicos*, ed. por Rodolfo CERRÓN-PALOMINO - Álvaro EZCURRA RIVERO - Otto ZWARTJES, Lima 2019, pp. 89-114.

43. LOBATO, *Entre cafres e muzungos*, p. 10.

44. *Ibid.*, p.10.

45. Evergton SALES SOUZA, *A Administração Eclesiástica de Moçambique, século XVII*, in *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 2 (2022), pp. 23-25.

para esta función. Una tarea desempeñada parcialmente por los sí nombrados visitantes por parte de Goa. Hasta que en la breve *In supereminenti*, de 1612 se confirmó la implantación de las *Administrações Eclesiásticas* por segunda vez.⁴⁶

Para que un dominico fuera nombrado administrador, no obstante, hubo que esperar hasta el año 1661 con fray João de Melo, monopolizando este cargo los dominicanos hasta 1692. Esta victoria para la Orden se debió al éxito misional de haber logrado la conversión del Mutapa y su rey, D. Domingos. Un punto a favor de la Orden importante, porque tuvo lugar en un momento de revitalización del interés por las célebres minas de otro del Reino. La inclinación mostrada por parte de Monomotapa a la explotación de las minas de oro por parte de los portugueses fue interpretada como una consecuencia de la conversión del soberano. El estado nuevo de óptimas relaciones, por otra parte, permitía a los portugueses continuar explorando el interior del territorio, con la esperanza de conectar con las tierras entremedio de Angola.⁴⁷

El anterior soberano de Monomotapa, Mavura, bautizado después como D. Felipe, se había convertido ya por acción dominicana también. Desde el cambio de siglo, la Orden había logrado permiso para actuar dentro de Monomotapa. En su caso, sin embargo, la conversión se produjo oportunamente consecuencia de las diputas que asolaron el Reino en la década de 1620. Cualquiera que fuese el origen, Mavura fue el candidato al trono apoyado por los portugueses, y una vez en el poder se convirtió y entró en vasallaje respecto de Portugal.⁴⁸ El caso de D. Domingos en todo caso resultaba singular, pues se entendía que su fe era gracias a fray João de Melo, y a su conversión le siguió la de bastantes nobles de la corte y la afirmación de vasallaje al rey de Portugal. La envergadura del éxito de la Orden era doble, porque al fin misional relevante en sí mismo se sumaba el interés general económico y político de Lisboa.

En el ascenso de D. Domingos, la Orden no solamente jugó un papel a la hora de estimular su adhesión a la fe, sino que se movilizaron inmediatamente tras el fallecimiento de su predecesor para maniobrar adecuadamente y garantizar la sucesión de D. Domingos. Por supuesto, todo este esfuerzo resonó por la propaganda de la tinta dominicana en Lisboa, y desde la metrópoli al conjunto de la cristiandad. Evidentemente, la relación entre los dominicos y el Monomotapa nunca fue solamente de influencia de los primeros sobre los segundos.⁴⁹

46. *Ibid.*, pp. 24-25. El administrador podía ser indistintamente un clérigo regular o secular, designado por la Corona sin terciar Roma, y era menester que fuera licenciado en Cánones o Teología. Su jurisdicción iba desde cabo de Buena Esperanza hasta cabo Guardafui, siendo la limitación la no potestad de administrar el sacramento del ordenamiento.

47. *Ibid.*, pp. 31-32.

48. DENIS, *The Dominican Friars in Southern Africa*, pp. 26-30. SALES SOUZA, *A Administração Eclesiástica de Moçambique*, pp. 26-27. A partir de la década de 1630 y mediados de siglo, la influencia dominicana se había expandido grandemente, y estaban presentes en cerca de veinte asentamientos portugueses, y las más importante orden religiosa por cuantía de personal.

49. DENIS, *The Dominican Friars in Southern Africa*, pp. 26-30. SALES SOUZA, *A Administração Eclesiástica de Moçambique*, pp. 27-33.

Estos no dudaron en manifestar críticas sobre los religiosos y buscaron equilibrar su excesivo influjo alentado a la presencia de jesuitas dentro de su territorio. Y los de la Compañía tampoco tuvieron recelos en entrar al juego político y censurar a los dominicos. En este sentido, la Orden de Predicadores a pesar de ser la institución religiosa con más ascendencia en el espacio, los condicionantes locales desde la segunda mitad de siglo encaminaron la misión a la decadencia consecuencia de las epidemias y los ataques de la nueva potencia política de la región, el Imperio rozvi.⁵⁰

3. *La presencia en el continente asiático*

El último punto geográfico por destacar de la presencia de la Orden corresponde al continente asiático. Sin entrar en polémicas de la antelación de una orden u otra, la presencia dominica se remontaba por lo menos a inicios del siglo XVI, momento en que se conoce la noticia de tres dominicos que siguieron a Alfonso de Albuquerque. De estos, fray Domingos de Sousa, se sabe a su vez que se desempeñó como vicario general después y acompañante inseparable de Albuquerque en la práctica totalidad de sus expediciones.⁵¹ La presencia de la Orden de Predicadores en Asia, como las demás órdenes, estuvo institucionalmente vinculada al acompañamiento de las armadas y los expedicionarios de estas. Se puede afirmar que fue un papel híbrido el desempeño de los religiosos en la medida que llevaron a cabo, además de labores en las nacientes iglesias locales, un rol en el aparato administrativo portugués y la diplomacia.

A pesar de que ciertos dominicanos eventualmente desembarcados en la India emprendieron acciones espirituales más bien a título individual, habría que en verdad aguardar hasta el año 1548, bien entrado el reinado de Juan III, para que oficialmente se erigiese su primer convento. Precisamente, en los tiempos de Juan III, la evangelización de las nuevas sociedades descubiertas o redescubiertas se empezó a contemplar con un punto de vista singular más vinculado a la creciente confesionalidad. A la sazón, con Juan III se concluyó que el proceso de conversión de estas sociedades habría de estar protagonizado por unos religiosos cualificados. A vista de poder aplicarse nada más que a la empresa de la evangelización, y que se prestase especial atención a todos los lugares. Además, la Corona de Portugal, como afirma Oliveira e Costa:

[...] siguió este movimiento con interés, pues el avance de los misioneros significaba [...] una consolidación de la influencia portuguesa en un área contactada, o la creación de nuevas zonas de expansión [...], o al menos los circuitos mercantiles dominados por los comerciantes portugueses. La expansión ya no era esencialmente un monopolio estatal, pasa ser un proceso en el que más y más grupos sociales partici-

50. DENIS, *The Dominican Friars in Southern Africa*, pp. 34-36.

51. Ant3nio DA SILVA REGO, *Hist3ria das miss3es do Padroado Portugu3s do Oriente*, Lisboa 1949, p. 273.

paron. Como efecto, este brote misionero tuvo lugar al mismo tiempo que los comerciantes también aumentaron su capacidad de intervención y también contribuyeron a la definición de nuevas áreas de influencia.⁵²

En estos momentos de consolidación de Portugal en la India, para la Corona era absolutamente necesario estimular el paso de órdenes ya en forma de comunidad a efectos de conseguir mejores resultados desde el punto de vista de las conversiones, y que fueran contingentes bien formados intelectualmente. Para tal propósito, fueron seleccionados doce dominicos, al frente de lo que estaba el superior del convento de São Domingos de Lisboa, fray Diogo Bermudes. Estos alcanzaron Goa en 1548, empezando la construcción del convento de São Domingos de Goa, con dotación económica anual ampliada con el paso del tiempo, paralelamente al aumento de religiosos. Una vez afincados en Goa, la Orden comenzó a desplegarse por los territorios del *Estado da Índia*, en especial en los que había una notable presencia portuguesa y existían intereses en estos. Así, pasaron a Chaul, Cochim y Malaca. No fueron los únicos parajes en que los dominicanos se desempeñaron en la geografía de la India. Hay noticias de su labor en Bengala; en el norte del subcontinente en Baçaim, Damán, Diu, etc.; en Mangalor al sur de Goa; en Santo Tomé de Meliapor y en Negapatão en la costa de Coromandel; y en Ceilán.⁵³

No obstante, dentro del subcontinente, Goa y sus extrarradios fueron el centro de las actividades de la Orden, por el gran número de población gentil susceptible de recibir labores misionales e integrantes de la Orden establecidos. Dentro del Imperio portugués en las Indias asiáticas, a cada orden religiosa presente le fue asignado un espacio más o menos delimitado. En el caso de Goa, con el acceso al virreinato de Pedro de Mascarenhas y después Francisco Barreto, se procedió al reparto, por instrucción de la Corona, de las islas y territorios que conformaban Goa entre las distintas órdenes religiosas. A los franciscanos les correspondió la isla de Bardez, a los jesuitas les correspondió la isla Salcete, mientras que a los dominicos en su turno les correspondió Tiswadi, a compartir espiritualmente con los de la Compañía. En el área destinada a los dominicanos de Tiswadi, fueron levantadas cuatro iglesias, a saber, la de Santa Cruz en el distrito de Calapor, la de São Miguel en Taleigão, la de Santa Bárbara en Morumbim-o-Grande, y Santa Maria Madalena en Sirdão. De forma rápida, también los de la Orden se volcaron en la dimensión educativa, con lecciones de Artes y Teología en el mismo convento de Goa primero, y después en el colegio de São Tomás.⁵⁴

Con relación al proceder religioso, este fue multiforme para todas las órdenes, y en realidad con rasgos similares para todas. De esta manera, dentro del esfuerzo misional se desarrolló un interés por la fiscalización de los hábitos, mediante la educación en la doctrina y también en primeras letras. Igualmente,

52. OLIVEIRA E COSTA, *A diáspora missionária*, p. 275.

53. ARAÚJO, *Os dominicanos na Expansão Portuguesa*, pp. 93-141.

54. *Ibid.*

en el marco de Goa sobresalió la figura del *Pai dos Cristãos*, que fue un cargo distintivo de las misiones desde su instauración en la década de 1530. El cargo respondió a la idea de que era ineludible un responsable de seguir a los conversos durante el proceso de cristianización y brindarles amparo al mismo tiempo. El *Pai dos Cristãos* fue paralelo a la partición de las distintas órdenes de Goa en las ocupaciones misionales y parroquiales, asumiendo cada orden el cargo en sus respectivas zonas. Los *Pai dos Cristãos* fundamentalmente se hicieron cargo de:

La conversión de los paganos, difícil en la India con la simple predicación, que se obtendrá, [...] con el uso de otros “medios correctos”, como la prohibición de la adoración pagana, [...] sanciones adecuadas y la negativa de posiciones favorables, para ser ingresadas en beneficio de los conversos. [...] Para que su ascenso en la jerarquía social consolidara la conversión religiosa con un interés material.⁵⁵

Acerca de los resultados de la acción misional, en conjunto, a comienzos del siguiente siglo había 50.000 conversos que moraban en todo el territorio de Goa, y que correspondían a entre una cuarta y un tercio de la población. En Goa propiamente, la ratio era de dos tercios gracias a una labor más potente. Este éxito se debe atribuir a la simbiosis entre la predicación y la fuerte implantación parroquial, que aseguraba el paso de una conversión más superficial o teórica a una transformación cultural más completa.⁵⁶ Hay que tener en consideración también los tiempos del despliegue institucional de la Iglesia ultramarina. Por ejemplo, hasta 1534 no se produjo la instauración de Goa como diócesis y después en 1557 su elevación a arquidiócesis. En la misma línea, a partir de 1567 y posteriormente 1575, 1585, 1592 y 1606 fue el momento de la celebración de los paulatinos concilios de Goa, y que entre sus temas abordaron la cuestión de la conversión del *gentio*.

La segunda zona misional de la Orden en el continente fueron las islas menores de la Sonda, el campo misional más importante de los religiosos. Estas, de la misma manera que los parajes al este de la ciudad de Malaca se encontraban englobadas en la diócesis homónima. El obispado tras la elevación de Goa a rango de archidiócesis en 1558 había ido a parar en su dirección al dominico fray Jorge de Santa Luzia (1558-1577). Una urbe en la que en 1554 los de la Orden ya disponían de una casa. A todas luces, esta causa fue la cardinal para que los regulares fuesen elegidos para ocuparse de la evangelización de las islas de Solor primero y después de Timor. La de Solor era el lugar de concentración del comercio de sándalo y una parada en las rutas del comercio de las especias, y fue seleccionada como núcleo de la predicación. Además, era

55. Paolo ARANHA, *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo* (Politica e storia, 15), Milano 2006, pp. 163-164. Sobre la figura véase a Josef WICKI, *O livro do «Pai dos Cristãos»*, Lisboa 1969.

56. Ângela BARRETO XAVIER, *Religion and empire in Portuguese India: conversion, resistance, and the making of Goa*, Nueva York 2022, pp. 121-122.

Solor un punto que ofrecía un puerto de refugio. La misión permaneció sujeta a la autoridad del vicario general radicado en Goa.⁵⁷

Sin embargo, sería errado pensar que el interés por la conversión se demoró hasta el inicio de la labor por parte de religiosos. En verdad, como en toda acción evangelizadora de la Edad Moderna, las tentativas iniciales de esparcir el cristianismo estuvieron protagonizadas por los actores seculares que frecuentaron la región. Un hecho nada sorprendente, a la vista de que representaba un modo eficaz de difundir el conocimiento de la fe en un momento en que el despliegue religioso carecía de un aparato funcional vigoroso. Por tanto, en el empeño por extender el cristianismo se debe enfatizar el papel de expedicionarios, mercaderes y viajeros que también no dejaban de ser representantes de Lisboa en el continente y de su política.

Los evangelizadores rápidamente estuvieron a la estela de los pasos dados por los laicos. A pesar de que las islas estaban fuera del control directo de Portugal, como era el caso de Goa, estar alejado de las influencias podía ser beneficioso para los predicadores a la hora de misionar sin injerencia de las autoridades coloniales. Además, las islas menores de la Sonda eran óptimas para desarrollar el quehacer misional. Como señala Hans Hägerdal, para los misioneros era idóneo seleccionar territorios en los que la influencia del islam o el budismo fuese reducida. Las religiones con un carácter competidor por las almas como el islam o el budismo provocaban que la labor de predicación avanzase de forma ardua y lenta. Así, el trabajo misional tierra adentro de las fortalezas portuguesas de Malaca, Ormuz y Ternate no resultaba halagüeño. Los pueblos y sociedades que seguían religiones tradicionales con el culto de los antepasados como eje eran campos misionales más favorecedores para los religiosos, que se hallaba de esta forma sin rivales espirituales universalistas.⁵⁸

Desde 1562, la Orden de la mano de fray António da Cruz estuvo presente en la isla formalmente, y amplió todo su radio de acción y su labor a las islas adyacentes de Ende, Flores y Timor. En estos puntos, además de asentar la misión, los religiosos se hicieron cargo de actividades políticas ajenas a la cuestión religiosa, dada la ausencia de autoridades portuguesas seculares. De este modo, se responsabilizaron de la labor administrativa y de asegurar la defensa de estos parajes y la sociedad luso-asiática existente. En el transcurso de las dos décadas siguientes, el capitán del fuerte y la guarnición eran designados desde las instancias conventuales de la Orden en Malaca, que eran ratificados por el capitán de la urbe. También, los gastos derivados de la fuerza militar y

57. Acerca de Solor en enfoque general véase la obra de John VILLIERS, *As derradeiras do mundo: The dominican missions and the sandalwood trade in the lesser sunda islands in the sixteenth and seventeenth centuries*, in *II Seminário internacional de história Indo-portuguesa*, in *II Seminario Internacional de História Indo-Portuguesa*, eds. Luís DE ALBUQUERQUE - Inácio GUERREIRO (Estudios de historia e cartografia antiga, 25), Lisboa 1985, pp. 571-600.

58. Hans HÄGERDAL, *Lords of the Land, Lords of the Sea: Conflict and Adaptation in Early Colonial Timor, 1600-1800*, Leiden 2012, p. 26.

las fortificaciones eran asumidos por los dominicos, sufragados con caudales pertenecientes a la Orden y las asistencias facilitadas por parte de los cristianos de las islas. Una práctica que se mantuvo hasta 1585, momento en que la nominación de estos fue recuperada para la autoridad de Lisboa y Goa.⁵⁹

Desde el inicio de la misión de la Orden en las islas de la Sonda en general y Solor en particular, la pugna por la conquista espiritual de las sociedades locales se intensificó con la acometida de musulmanes javaneses. En este aspecto, en 1563 una armada proveniente de Java atacó el primer recinto levantado por los religiosos, si bien la flota fue repelida por un navío portugués que pasaba cerca. Ante la situación de riesgo del enclave fundado, en 1566 fray António da Cruz como jefe de la misión orquestó la edificación de una imponente fortaleza en Lohayong de unos elevados muros de piedra y cal y cinco baluartes con artillería en su interior. Además, la fortaleza albergaba un convento y una iglesia. Generalmente, los colonos portugueses establecidos en Solor, denominados *casados* o *moradores* como en el conjunto en el Asia marítima, acostumbraban a casarse con mujeres asiáticas. A la larga, el mestizaje originó al tipo social mestizo de los *topasses* o portugueses negros.⁶⁰

No resulta aventurado afirmar que la política de consolidación militar de la presencia lusa ante las rivalidades con actores indonesios exógenos no solamente se debió a diferencias religiosas. Por el contrario, los antagonismos se explicaron por las tentativas de dominar el comercio de sándalo. Los mercaderes de Java, Maluku y Sulawesi estaban al tanto de los pingues beneficios de la madera. El control de Solor como punto de apoyo tenía la capacidad latente de asegurar una circulación sistemática del sándalo a Java para también reexportarse a China y la India. La misión en Solor a cargo de la Orden directamente y de Portugal indirectamente frenó parcialmente tales expectativas comerciales. Sin embargo, la presencia portuguesa y de los religiosos no logró evitar del todo el peso de los predicadores musulmanes entre una parte de los nativos de habla Lamaholot.⁶¹

En Solor y el conjunto de islas de la Sonda devenidas en viña de los dominicos: «el principio de “*cujus regio, ejus religio*” parece haberse aplicado desde el principio y en consecuencia los misioneros solían concentrar sus esfuerzos iniciales en el gobernante local, quien, una vez convertido, traía a sus súbditos con ellos al redil cristiano».⁶² En el prisma de los evangelizadores, los nativos Lamaholot de las islas se encontraban diferenciados en las tres categorías clásicas de cristianos, *gentio* y *mouros*. No obstante, resulta difícil de valorar la percepción de la espiritualidad nativa, con indicaciones concisas e imprecisas,

59. Véase también la tesis de Maria Alice MARQUES VIOLA, *Presença histórica “portuguesa” em Larantuka (séculos XVI e XVII) e suas implicações na contemporaneidade*, Tesis doctoral, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2013.

60. HÄGERDAL, *Lords of the Land, Lords of the Sea*, p. 28.

61. *Ibid.*, pp. 28-29.

62. VILLIERS, *As derradeiras do mundo*, p. 580.

la desvalorización integral de las concepciones nativas, y el entusiasmo, eso sí, del potencial de evangelización y extensión del cristianismo en las islas. La evangelización se reanudó de manera efectiva una vez levantado el fuerte y asegurada la defensa para la continuidad de la misión. El primer director de la predicación, fray António da Cruz, dedicó sus esfuerzos a la extensión de la fe. El seminario erigido en la fortaleza ofrecía una educación en costumbres, letras y fundamentos doctrinales del cristianismo. La hipótesis más aceptada considera el seminario engrosado por estudiantes provenientes de las distintas familias de jefes locales. La finalidad de apostar por la formación era probablemente preparar ayudantes en la labor predicadora y mitigar las carencias de personal evangelizador. Sea como sea, fray António da Cruz y los misioneros de la Orden presentes fueron impulsando la predicación. Los de la Orden buscaron establecer una comunidad cristiana en los diferentes asentamientos en torno a una edificación religiosa y administrada por un misionero o bien un legado suyo, y auxiliado por un alguacil según fuera posible. De este modo, la presencia de la Orden se fue extendiendo por Solor, y después por las aledañas islas de Adonara y Flores. Por su parte, el apostolado en Timor, que también fue objeto de atención evangelizadora en cuanto a progreso, el suyo no fue representativo en estos momentos iniciales del siglo XVI y hubo que esperar hasta el siguiente para ver resultados.⁶³

La acción misional de la Orden en la Sonda no era simplemente una finalidad religiosa en sí misma. Al contrario, esta revelaba una inclinación que optaba por factores geográficos de importancia en los circuitos comerciales, en centrar la atención predicadora en escalas de las rutas comerciales locales y regionales. Una baraja que se completaba con emplazamientos políticamente trascendentales, que desempeñaban un rol clave en las correlaciones de poder locales y eran neurálgicos en las jerarquías. De ahí el énfasis por evangelizar con cierta prontitud a los potentados establecidos y líderes locales. En verdad, no dejaba de ser una estrategia de las principales y más recurrente durante el período para todos los regulares envueltos en la predicación. De este proceder, se aseguraban el apoyo práctico para continuar con la difusión religiosa.

A propósito del siglo XVII, por un lado, con todos los obstáculos vividos por parte de Portugal, vería consecuentemente dificultades en el desarrollo de la acción evangelizadora. De esta forma, la caída de plazas se traducía en apuros añadidos en la continuidad o no de la actividad de predicadores en los espacios afectados por las turbulencias políticas. A fin de cuentas, el patronato dejaba de estar engrasado al desaparecer casi completamente el sostén brindado por los funcionarios en las plazas perdidas. Al mismo tiempo, estos reveses suponían frecuentemente para los misioneros la ausencia de un centro desde el que operar, en especial zonas cercanas a las misiones. Por otro lado, con todo, el siglo

63. MARQUES VIOLA, *Presença histórica "portuguesa" em Larantuka*, pp. 69-78.

XVII asistió en general a un crecimiento en la cifra global de evangelizados. La evangelización persistió incluso con las nuevas variables.⁶⁴

A estos contratiempos políticos se debería conjugar en el siglo XVII misional en los territorios portugueses la fundación de la *Propaganda Fide* en 1622. Una institución que rasgaba los privilegios del patronato portugués, en la medida que los representantes de esta estaban fuera de la potestad lusa y sus planes de las coronas que ostentaban estos derechos. Aunque esta aspirase a auxiliar o complementar las actividades de la Iglesia de ultramar, para el Reino, tal y como estaba en un estado de cerco por los nuevos imperios marítimos, *Propaganda Fide* era motivo de sospecha, cuando menos por ser una institución que restringía sus márgenes de maniobra, más si cabe en las zonas que juzgaba de su influencia. Un pensamiento galvanizado para Portugal, dado que el Reino contemplaba a la Iglesia y la construcción de esta como una herramienta con la finalidad de dilatar más su poder. Como indica Oliveira e Costa: «los derechos de patronato se consideraban como delimitadores de áreas de influencia; por tanto, a la Corona no le interesaba renunciar a ellos. En Portugal se entendió que si Roma quería aumentar considerablemente el personal misionero en Oriente debía hacerlo favoreciendo la política portuguesa, en lugar de abrir espacio para que otros estados intervinieran en la región».⁶⁵

Como conclusión, se puede afirmar que la Orden de Predicadores fue una de las órdenes por excelencia que participaron del proceso de expansión ibérica en su prisma religioso, incluyendo Portugal. En su caso, los dominicanos se diferenciaron de las demás órdenes por seguir un itinerario propio a la hora de desplegar su labor misional. Sin dejar de ser una institución de carácter global, la Orden de Predicadores destacó por concentrarse geográficamente en determinados puntos en los territorios de la Corona de Portugal. En el Atlántico, los dominicos no desarrollaron una evangelización territorial al uso, sino que su trabajo se centró en la misión entre los esclavos y afrodescendientes. El modelo de las cofradías del Rosario fue inaugurado por la Orden que lo implementó en la metrópoli y posteriormente fue imitado por las órdenes que sí tuvieron una presencia territorial en el Atlántico portugués. Los dominicanos, en cambio, sí tuvieron una consolidación territorial en el Índico y el continente asiático mediante una evangelización directa. En este sentido, destacó el campo predicador de Mozambique y las islas de Solor y Timor en las islas de la Sonda.

Los futuros trabajos sobre la Orden y su labor probablemente se beneficien de seguir profundizando en las cofradías del Rosario que esta fundó en la metrópoli y en los nuevos mundos y compararlas con las mismas establecidas

64. OLIVEIRA E COSTA, *A diáspora missionária*, p. 294.

65. *Ibid.* Para una referencia reciente y sugerente sobre la creación Propaganda Fide véase José Pedro PAIVA, *Las diócesis del patronato portugués en Asia y las razones para la creación de la Propaganda Fide (1622)*, in *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, n. 23 (2024), pp. 168-191.

por el conjunto de órdenes. En este sentido, el énfasis habrá de no dejar al margen el Portugal continental como espacio en el que la población de origen africano también tuvo una presencia. Igualmente, hay que continuar estudiando la misión dominicana en Mozambique, su desarrollo y rasgos, y su puesta en contraste con la labor realizada por la Compañía de Jesús en el mismo territorio en cuanto a diferencias y similitudes. Un enfoque que se podría aplicar asimismo al escenario de Timor y Solor, para ver los atributos particulares de la misión en este ámbito.

Susana Monreal
(Univ. Católica del Uruguay, smonreal@ucu.edu.uy)

Dominicains de Toulouse en Uruguay : débats pastoraux, intellectuels et idéologiques (1953-1970)*

Dominicans of Toulouse in Uruguay: Pastoral, Intellectual and Ideological Debates (1953-1970)

In the mid-20th century, amid a growing social and economic crisis, a small community of French friars from the province of Toulouse settled in Montevideo, Uruguay. The community went through various stages marked by the socio-political and ecclesial context, the profile of the friars, and the commitments they assumed. Among the first French friars – and intellectuals – was Friar Paul Ramlot, who spread the “Economy and Humanism” movement, establishing himself as a champion of developmentalism in the Southern Cone. Since 1959, the arrival of new friars opened a period of renewal, in some cases of radicalization. While Fr. Gilbert embraced revolutionary options, Fr. François Malley introduced “liberation theology” in France. The Dominican community in Montevideo faced numerous internal and external challenges. By 1970, the last friars had moved to Argentina or Peru, or had abandoned the priesthood. Ramlot, Gilbert, and Malley were representatives of progressive Catholicism, yet they took different paths.

Keywords: Dominican friars; Toulouse; Montevideo; Economy and Humanism; Liberation theology; Paul Ramlot, François Malley; Daniel Gilbert.

Cette étude porte sur l’histoire d’une petite communauté de frères français de la province de Toulouse qui, vers le milieu du xx^e siècle, s’est installée à Montevideo, en Uruguay, dans le contexte d’une crise sociale et économique à peine émergente dans le pays. Cette entreprise, liée en quelque sorte à la mission dominicaine initiée au Brésil en 1881 et renforcée par les voyages que le frère Louis-Joseph Lebreton avait effectués dans la région depuis 1947, a connu différentes étapes marquées par le contexte sociopolitique et ecclésial, par la personnalité et

* Je suis très reconnaissante du précieux et généreux soutien de Fr. Augustin Laffay OP, archiviste de la Province de Toulouse et actuellement archiviste général de l’Ordre des Prêcheurs, et de Fr. Jean-Michel Potin OP, archiviste de la Province de France de l’Ordre.

Abréviations : ACEM = Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo ; ADPF = Archives dominicaines de la Province de France (Paris) ; ADPT = Archives dominicaines de la Province de Toulouse (Toulouse) ; ANPS = Archives nationales de France – Pierrefitte-sur-Seine (France, 93) ; CLAEH = Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana ; IEPAL = Instituto de Estudios Políticos para América Latina ; IHC-JPT = Instituto Humanista Cristiano « Juan Pablo Terra » ; IRFED = Institut international de recherche et de formation en vue du développement intégral (Paris).

la vocation particulière de chaque frère et par leurs différents projets et engagements.

Il est remarquable de constater que l'histoire de la communauté de Montevideo et de ses membres – jamais moins de trois, jamais plus de six frères, en ne comptant pas les religieux qui n'y ont résidé que pour quelques mois – apparaît comme un miroir donnant une image réduite et décantée de l'histoire de l'Église latino-américaine, et notamment de l'Église latino-américaine dans ses relations avec l'Europe, plus précisément avec la France, à partir du Vatican II et de la Conférence de Medellín. De plus, bien qu'il s'agisse d'un sujet initialement marquant pour l'histoire religieuse et culturelle du Cône sud de l'Amérique,¹ cette histoire connaît des prolongements au Pérou et au Mexique.

Initiée en 2017, cette recherche a commencé par la consultation des Archives de la Curie ecclésiastique de Montevideo et par quelques entretiens, peu nombreux à notre propre surprise, avec quelques protagonistes à la mémoire imprécise. La possibilité de consulter les Archives dominicaines de la province de Toulouse et celles de la province de France, les Archives générales de l'Ordre des Prêcheurs, à Rome, les Archives du père Lebreton, conservées aux Archives nationales de France, et de nouveaux entretiens, en Uruguay et en Argentine, ont prolongé, de manière exponentielle, la route à suivre.

Ce texte comprend trois parties. Après avoir présenté l'insertion des trois premiers frères dans un pays dont ils doivent découvrir la situation ecclésiale, politique, économique et la culture, on considérera brièvement les trois étapes bien différenciées de l'histoire de cette communauté dominicaine. On évoquera ensuite dans la partie centrale du texte les options pastorales qui s'offraient aux frères. On analysera enfin les débats intellectuels et idéologiques, souvent interdépendants, qui ont eu lieu au sein de cette communauté complexe.

1. *Les frères dominicains de Toulouse à Montevideo*

L'expérience communautaire des frères de Toulouse à Montevideo a commencé en 1953. Les dominicains, arrivés par étapes, avaient des profils divers, y compris des niveaux académiques différents, comptant des philosophes, des théologiens, un juriste avec une solide formation universitaire. Ces religieux étaient liés au renouveau théologique qui s'opérait en Europe depuis les années 1930, même si la province de Toulouse était peut-être la plus traditionnelle parmi les provinces dominicaines françaises. Ce qui n'est pas négligeable, c'est que les religieux qui sont arrivés en Uruguay n'avaient aucune expérience antérieure en Amérique latine et la plupart d'entre eux n'avaient qu'une connaissance limitée

1. Le Cône Sud – *Cono Sur*, en espagnol – est une sous-région géographique et culturelle qui comprend le Chili, l'Argentine, l'Uruguay et les États les plus méridionaux du Brésil (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná et São Paulo).

du continent, certainement très médiatisée par la culture française et leurs expériences de vie.

Entre août et novembre 1953, les deux premiers frères arrivèrent à Montevideo, avec le soutien d'une très forte communauté de religieuses dominicaines françaises – les sœurs dominicaines de Sainte-Catherine de Sienne d'Albi –, installées en Uruguay depuis 1874 et prestigieuses dans le domaine éducatif. Les frères Ignace André-Vincent² et Antonin Peyronnet³ furent les pionniers d'une communauté qui serait complétée, un an plus tard, par le frère Paul Ramlot,⁴ récemment ordonné.

Une nouvelle œuvre commençait, qui faisait suite à plus de 70 ans de présence missionnaire au Brésil. Depuis 1880, les dominicains étaient présents dans de petites villes des états de Goiás, Minas Gerais et Pará et, au xx^e siècle, à Rio de Janeiro et São Paulo.⁵ La province dominicaine du Brésil fut érigée en 1952, prenant son autonomie avec celle de Toulouse. Il fallait choisir un lieu pour la relance missionnaire, et c'est Montevideo qui fut choisi : le pays se trouvait non loin du Brésil et bénéficiait des contacts déjà créés lors de précédents voyages par les frères Vincent de Paul Rande et Louis-Joseph Lebreton.

2. Ignace André-Vincent OP [Philippe à l'état-civil] (Montpellier, 1911 - Aix-en-Provence, 1986). Entré au séminaire en 1940, dominicain depuis 1942, il est ordonné en 1947. Docteur en droit de l'Université de Montpellier et spécialiste en art sacré, il a fait partie de la communauté de Montevideo entre 1953 et 1959. *André-Vincent Philippe-Ignace*, in *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs* [En ligne], Notices biographiques, A, mis en ligne le 28 avril 2015. URL : <http://journals.openedition.org/dominicains/4067> Pour plus d'informations sur les biographies des frères, consulter : Susana MONREAL, *Les dominicains de Toulouse à Montevideo : controverses dans une période charnière*, in *Mission chrétienne ou engagement tiers-mondiste ? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du xx^e siècle*, éd. par Olivier CHATELAN (Religions & sociétés, 5), Nancy 2020, pp. 71-97.

3. Antonin Peyronnet OP [Joseph Pierre à l'état-civil] (Léran, 1907 - Buenos Aires, 2003). Dominicain depuis 1931, ordonné en 1936. Il réside à Montevideo entre 1953 et 1964, il en est prier de 1953 à 1959. En 1982, à la demande de Michel-Paul Ramlot, provincial, il rejoint la province dominicaine d'Argentine. *Peyronnet Antonin*, in *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs* [En ligne], Notices biographiques, P, mis en ligne le 28 avril 2015. URL : <http://journals.openedition.org/dominicains/5387>

4. Paul Ramlot OP [Michel à l'état-civil]. (Uccle [Bruxelles] 1925 - Nice, 2004). De père belge et de mère française, dominicain depuis 1947, ordonné en 1952, il est membre de la communauté de Montevideo entre 1954 et 1969. Collaborateur du père Lebreton, il est cofondateur du CLAEH et fondateur de l'IEPAL. Assigné dans la province dominicaine d'Argentine entre 1969 et 1986, il est prier provincial entre 1979 et 1983. Il rentre en France en 1986. Voir Archivo de los dominicos de la provincia de Argentina, *Curriculum Vitae del Prof. Michel Ramlot*, Buenos Aires, abril 1974 ; *Homenaje de Despedida al Padre Michel J.P. Ramlot*.

5. Voir Augustin LAFAY OP, *Des dominicains français en Amérique du Sud (1850-1914). Missions en Amérique hispanique et fondation brésilienne*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n.s., 2 (2017), pp. 331-348 ; Claire PIC, *Les dominicains de Toulouse au Brésil (1881-1952) : de la mission à l'apostolat intellectuel*, thèse pour le doctorat en histoire, préparée sous la direction de Richard Marin et soutenue le 12 septembre 2014, Université Toulouse 2 Le Mirail. URL : <https://theses.hal.science/tel-01140344/document>

L'Uruguay était alors un pays prospère, avec une démocratie solide et des politiques sociales avancées. L'environnement dominicain semblait également favorable. En tout cas, la société uruguayenne avait des caractéristiques qui la distinguaient du reste de l'Amérique latine, notamment dans le domaine religieux. L'Uruguay avait célébré son indépendance en 1830 avec 70.000 d'habitants et comptait un peu plus de 2.500.000 d'habitants en 1960. Si, à cette date, on estimait que 62% de la population était catholique, moins de 4% assistait à la messe régulièrement. Le contraste avec la société brésilienne, caractérisée par une religiosité populaire vigoureuse et par des attitudes de considération et de respect pour le ministère sacerdotal, était évident. En outre, au début des années 1950, la communauté catholique uruguayenne ne formait pas un corps majoritairement ouvert aux innovations théologiques et liturgiques qui arrivaient de France. Les dominicains commencèrent une expérience difficile dans le pays le plus sécularisé du continent et dans l'une des Églises locales les moins riches et les moins influentes de l'Amérique latine. Rien de cela ne semblait être pour eux un motif d'inquiétude.

Comme on l'a déjà dit, l'histoire de la communauté dominicaine est passée par trois étapes différentes, rencontrant des difficultés toujours plus grandes.⁶ Entre 1953 et 1959, les premiers frères ont entrepris des activités pastorales et culturelles étroitement liées à la communauté catholique francophone, qu'elle soit française, belge, suisse ou canadienne. La grande contribution de cette étape a été l'arrivée d'Économie et Humanisme, qui a entraîné la création d'espaces d'étude sur la société uruguayenne et ses problèmes, la définition de nouveaux profils intellectuels et la formation des premiers réseaux régionaux dans le domaine des sciences sociales.

La communauté fut restructurée en 1959, dans un contexte historique plutôt complexe. Au début de 1959, deux événements de grand impact en Amérique latine et dans l'Église universelle coïncidèrent : la victoire de la révolution cubaine et la convocation du concile Vatican II. Dans ce scénario, sous le priorat du frère Georges Morelli,⁷ les dominicains lancèrent de nouvelles lignes d'action. Quatre nouveaux frères, Georges-Alex Morelli, François-Xavier Harguindeguy⁸

6. MONREAL, *Les dominicains de Toulouse à Montevideo*, pp. 71-97.

7. Alexandre (dit Alex) Morelli OP [Georges en religion] (Marseille, 1919 - 1979). Entré dans l'Ordre en 1936, il fait profession solennelle en 1941 et est ordonné prêtre en 1942. En 1959 il voyage en Amérique latine, comme supérieur de la maison de Montevideo, où il reste jusqu'à 1965, non sans conflits. Augustin LAFFAY, *Le père Morelli (1919-1979) Un itinéraire toulousain à contre-courant ?*, in *La Province dominicaine de Toulouse (XIX^e-XX^e siècles. Une histoire intellectuelle et spirituelle*, éd. par Henry DONNEAUD, Augustin LAFFAY, Bernard MONTAGNES, Paris 2015, pp. 297-324 ; Morelli Georges, in *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs*, Notices biographiques, M, mis en ligne le 28 avril 2015. <http://dominicains.revues.org/2210>

8. François-Xavier Harguindeguy OP [Pierre en religion]. (Méharin [Basse-Navarre], 1925 - Mane-en-Provence, 1998). Dominicain depuis 1945, il est ordonné en 1951. En 1959 il arrive en Uruguay et se consacre à la pastorale universitaire. En décembre 1961, le cardinal Antonio Maria Barbieri, archevêque de Montevideo, exige son départ de l'Uruguay, après une enquête soignée.

et François Malley,⁹ arrivés tous trois en 1959, ainsi que Vincent-Daniel Gilbert,¹⁰ arrivé en 1962, ont alors ouvert une nouvelle phase dans la vie de la communauté. Cette période fut caractérisée par une plus grande intégration à la société locale, des changements dans les activités académiques et pastorales, qu'il s'agisse de la pastorale universitaire ou du dialogue œcuménique et interreligieux, et un nouvel engagement apostolique, plus radical à divers égards, et aussi plus proche du champ politique.¹¹ Les engagements de certains frères, assez radicaux pour l'époque, provoquèrent la réaction de la hiérarchie uruguayenne et des catholiques locaux. Enfin, ces mutations coïncidèrent avec la désignation d'un nouveau nonce apostolique en Uruguay, Mgr Rafael Forni,¹² qui occupa le poste entre 1960 et 1965. Suisse, bien formé et avec une longue expérience dans la diplomatie vaticane, Forni avait une personnalité compliquée, même très difficile. Il était autoritaire et s'érigait en gardien de l'orthodoxie. Il fut peu apprécié des catholiques uruguayens, du clergé et des évêques, multiplia les fronts de bataille et encouragea un courant de forte opposition à tout renouveau. Cela a conduit à une confrontation dure, souvent injuste, avec les dominicains français.

Rentré en France, il quitte l'Ordre et demande en 1964 la dispense des obligations de l'état clérical. ADPT, série 1M, *Dossier secrétariat provincial*, Jean-Pierre Harguindéguy.

9. François Malley OP [Norbert en religion] (Chamalières-sur-Loire, 1914 - Lyon, 1993). Entré dans l'Ordre en 1934, il est ordonné en 1939. Membre de l'équipe d'Économie et Humanisme depuis 1941. Il a séjourné en Amérique latine, à Montevideo, à deux occasions : entre 1958 et 1960, comme collaborateur du CLAEH, et entre 1968 et 1970, comme prieur, responsable de la fermeture de la communauté dominicaine. Malley François, in *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs*, Notices biographiques, M, mis en ligne le 1^{er} avril 2015. <http://dominicains.revues.org/1426>

10. Vincent Gilbert OP [Daniel à l'état-civil] (Caen, 1931 - Marseille, 2021). Dominicain depuis 1951, il est ordonné en 1957. En 1962 il commence son ministère à Montevideo en s'occupant de la pastorale universitaire et de la pastorale ouvrière, et en accompagnant le chanoine Fernand Boulard en Uruguay et dans le nord-est de l'Argentine. En 1972 il s'installe au Pérou, plus précisément à El Callao comme prêtre-ouvrier. ADPT, série 1M, Daniel Gilbert, *Les Miettes. Rencontres et amitiés d'un dominicain en Amérique du Sud. 1962-2003*, texte dactylographié, Marseille 2003, pp. 6-27 ; Timothée LAGRABRIELLE OP, *Homélie pour les obsèques du Fr. Daniel Gilbert OP*, couvent de Marseille, 18 mars 2021.

11. Mario ETCHECHURY BARRERA, *Entre el Colegiado y el Vaticano II. Renovación eclesial y política en el catolicismo uruguayo preconciliar. 1958-1962*, monographie pour la licence en histoire, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo 2004.

12. Raffaele Forni (Villa Bedretto, Ticino [Suisse], 1906 - Lugano, 1990). Né en 1906, ordonné prêtre en 1934, Forni avait une solide formation en philosophie (Université catholique de Milan) et théologie (Université de Fribourg). Il entre à l'Académie pontificale ecclésiastique en 1937 et au service diplomatique du Vatican en 1938, servant à Prague, Paris et Ottawa. En 1953, le pape Pie XII l'a désigné archevêque titulaire d'Égine et internonce apostolique en Iran. Il fut nonce apostolique à Caracas (1955-1960) et à Montevideo (1960-1965). Le pape Paul VI lui a confié sa dernière affectation de pro-nonce en Syrie en 1967. Forni a participé aux deuxième, troisième et quatrième sessions du concile Vatican II. ACEM, *Nunciatura apostólica, serie A. 7.1 / carpeta 9*, lettre de Mgr. Alfredo Pacini, nonce apostolique, à Mgr. Antonio M^a Barbieri, Montevideo, 27 février 1960 et CV de Mgr. Rafael Forni. Février 1960.

De 1965 à 1970, les circonstances ont tendu à s'aggraver. La situation socio-économique et politique du pays était de plus en plus problématique, les positions au sein de la communauté se sont durcies et l'harmonie interne a progressivement disparu. Des frères ayant de l'expérience et la connaissance du terrain, mais avec des engagements personnels bien différenciés – Paul Ramlot et Vincent Gilbert – durent composer avec les religieux récemment arrivés – Jean-Baptiste Lassègue-Molères,¹³ Benoît Dumas¹⁴ et François Malley, dernier prieur –. La communauté prit alors des décisions risquées sans être cependant unanime : avec des arguments pour le moins peu réalistes, les frères décidèrent de refuser le soutien financier de la communauté francophone d'Uruguay, dont ils bénéficiaient depuis 1953, alors qu'ils n'avaient pas tous un emploi sûr dans un pays en crise ; certains d'entre eux n'étant même pas préparés à l'avoir. Dans un contexte de difficultés financières de plus en plus graves et de ferme obstination idéologique, les frictions personnelles, l'affaiblissement de la fraternité, la diversité, voire l'opposition des engagements conduisit la communauté vers une crise. Autre enjeu non négligeable, à cette époque la province de Toulouse revoyait les modalités d'insertion de ses frères dans les œuvres américaines de l'Ordre. En juillet 1969, le chapitre provincial réuni à Toulouse décide de fermer la maison de Montevideo. Fin 1970, il n'y avait plus de dominicains français à Montevideo.¹⁵

Au cours des dix dernières années, dans un contexte difficile, la communauté toulousaine réunit des personnalités très différentes, aux parcours intellectuels très divers. Par ailleurs, tous les dominicains n'avaient pas la même stabilité émotionnelle ni même des attentes raisonnables. Dès lors, tant les relations avec la société et l'Église locales qu'avec la communauté francophone suscitèrent des tensions plus ou moins graves. D'autre part, peut-être certains religieux abordèrent-ils leur mission avec une confiance excessive dans les apports que les dominicains français pouvaient faire à l'Église du Río de la Plata.

13. Jean-Baptiste Lassègue-Molères OP [Martin à l'état-civil] (Saint-Pée-sur-Nivelle, 1926 - Paris, 2003). Entré dans l'Ordre en 1951, il a fait ses études ecclésiastiques à Saint-Maximin et au Saulchoir (1954-1962). En 1966, il obtient un doctorat en philosophie et lettres de l'Université de Toulouse Le Mirail. Entre 1966 et 1970 il est membre de la communauté de Montevideo. Maria Luisa RIVARA DE TUESTA - Emilia FIGUEROA GALUP, *Martín Lassègue-Molères*, in *La intelectualidad peruana del siglo xx ante la condición humana*, éd. par Maria Luisa RIVARA DE TUESTA, vol. 3, Lima 2011, pp. 369-395.

14. Benoît Dumas OP [Antoine à l'état-civil] (né à Pau, 1936). Dominicain depuis 1956, il est ordonné en 1963. Dumas séjourne à Montevideo entre 1967 et 1971. Assigné en 1972 dans la province de Mexique, Dumas se marie civilement avec Sylvie Ancel en avril 1973. Il ne demande pas la réduction à l'état laïc, car il « entend demeurer prêtre », ce qui entraîne sa suspension *a divinis*. ADPT, série 1M, *Dossier secrétariat provincial, Benoît Dumas*.

15. *Ibid.*, série 1K, Montevideo, K 2506, *Suppression du couvent de Nuestra Señora del Rosario de Montevideo*, Rome, 9 janvier 1970.

2. Des options pastorales complexes

Au fil de près de vingt ans, différentes positions pastorales, intellectuelles et idéologiques se sont manifestées au sein de la communauté dominicaine. On peut imaginer que l'adaptation et l'insertion des frères français dans la société uruguayenne, et dans celle du Río de la Plata, ne furent pas facile, bien que le contraste entre l'installation presque joyeuse des premiers frères et les réticences quasi constantes des missionnaires depuis les années 1960 soit frappant. De nombreux facteurs ont dû influencer la complexité du processus d'arrivée. Certains pourraient être liés aux différences de contexte historique, social et théologique, bien évidentes, qui existaient entre la France et la terre d'accueil américaine, vers le milieu du *xx*^e siècle. Comme pour tous les immigrants – les frères l'étaient aussi – l'intégration dans la terre nouvelle ne se déroulerait pas facilement. D'autres défis étaient peut-être attachés à la multiplication des tensions externes et internes qu'elles soient au sein de l'Ordre, au sein de la communauté dominicaine locale ou, peut-être, personnelles à chaque frère. Tout s'est passé au surplus pendant l'une des périodes les plus difficiles de l'histoire de l'Église uruguayenne, lorsque l'impact de Vatican II a coïncidé avec une profonde crise socio-économique qui allait déclencher dans le pays la radicalisation politique et, plus tard, une fracture institutionnelle.

Le premier défi auquel les dominicains français furent confrontés concernait le pays d'accueil. La nouvelle réalité, mieux assimilée par les premiers frères, suscita plus tard des résistances envers une société jugée trop européenne, mais de moindre valeur. Concrètement, dans un premier temps, les caractéristiques européanisées des sociétés de la région, la francophilie dominante et la présence d'une congrégation féminine dominicaine française ont eu un impact positif sur l'insertion des frères. En ce sens, les premiers missionnaires ont choisi de répondre aux besoins de ceux qui les recevaient très cordialement, même s'ils ne correspondaient pas toujours au charisme de l'Ordre. Selon le père André-Vincent, le premier arrivé, les attentes locales étaient immenses. « La chose qui me frappe est, avec la cordialité de l'accueil, l'immensité des besoins auxquels nous devrions faire face. [...] Ici, de l'archevêque à l'ambassadeur de France en passant par les 60 sœurs dominicaines, les 10.000 Français et les X Uruguayens, tout le monde nous veut. »¹⁶

À partir de 1959, les dominicains nouvellement arrivés ont déployé une autre vision de l'Uruguay et de la région. Ces jeunes missionnaires, avides d'ouverture et méfiants en face des racines espagnoles et italiennes de la région, ont voulu orienter leur action vers la population locale, voire vers des groupes non catholiques ou non chrétiens. De plus, ils ont commencé à exprimer un certain désir de s'affronter à ce qu'ils considéraient et appelaient « la véritable Amérique latine ».

16. *Ibid.*, série 1K, Montevideo, K 2201, lettre d'Ignace André-Vincent à Marie-Joseph Nicolas, provincial de Toulouse, Montevideo, 22 août 1953. Dans son rapport de mai 1954, le père Peyronnet parle de 80 sœurs dans le couvent des sœurs dominicaines d'Albi.

De plus, dans les années 1960, l'aggravation de la crise économique et sociale dans la région coïncida avec l'éblouissement de certains religieux devant la victoire de la révolution cubaine, sans oublier la désignation comme nonce de Mgr Rafael Forni, ennemi acharné de la communauté. Pendant ces années difficiles, l'idée grandit chez plusieurs frères d'une influence européenne excessive dans le Sud. Le cas de Georges Morelli est particulièrement intéressant. Vers 1970, déjà installé au Mexique, Morelli – qui utilisait alors le diminutif de son nom de baptême, Alex – évoquait son arrivée en Amérique latine dans le cadre d'un entretien. Interrogé à propos de son incursion sur le continent, le dominicain se remémorait son arrivée :

[...] j'ai vécu mes premières années d'Amérique latine en Uruguay, je voyageais souvent en Argentine. Les peuples du Cône sud sont le fruit d'une immigration européenne de masse. À cette époque préconciliaire, l'influence de l'Église de France était dominante. Maritain était revendiqué par de nombreux groupes politiques chrétiens sociaux, qui prétendaient baser leur action sur les encycliques sociales [...]. Le père Lebreton eut aussi, à cette époque, un grand crédit. Il voyagea souvent à travers tout le continent où il essaima des équipes d'Économie et Humanisme. On chantait alors les psaumes de Gelineau, traduits en espagnol. On lisait la Bible de Jérusalem.¹⁷

Dans le même ordre d'idées, en 1968 le père Malley confessait son peu d'espoir concernant l'action dominicaine en Uruguay, mais aussi le grand enthousiasme qu'il nourrissait devant l'insertion de quelques frères au Pérou, « une Amérique latine plus authentique, parce que précisément moins 'latine' que l'Uruguay, 'pâle reflet de l'Europe'. » Il ajoutait, « la communauté travaille bien et sérieusement, mais j'ai le sentiment que nous sommes ici comme des 'soldats perdus'. »¹⁸ De manière évidente, pour bon nombre de frères, l'Uruguay et le Cône sud ne représentaient plus une région d'intérêt pastoral.

Un deuxième défi, un objectif pastoral prioritaire au début, une charge agaçante quinze ans plus tard, se rattachait aux relations de la communauté toulousaine avec la collectivité francophone de Montevideo. Sur ce point, le sentiment des frères évolua : après s'être sentis au cœur de la communauté française et appelés à la servir, ils s'en éloignèrent jusqu'à la mépriser en tant que groupe social et culturel. Certaines conceptions d'inspiration marxiste, de classe, de dépendance et de lutte, qui imprégnaient certaines manifestations du catholicisme progressiste eurent une grande influence dans ces changements.

Au début des années 1950, les voyages culturels et missionnaires du père Vincent de Paul Rande avaient conduit à la création d'un premier réseau français et francophone, pas exclusivement catholique,¹⁹ qui fut d'un grand soutien pour

17. Georges MORELLI, « Ce continent est un volcan... » sans titre, sans date, 31 pages manuscrites, cité dans François MALLEY, *Le Père Morelli, de Dachau à Netza*, Paris 1986, pp. 203-204.

18. ADPT, série 1K, Montevideo, K 2504, lettre de François Malley, prieur à Montevideo, à Joseph Kopf, provincial de Toulouse, Montevideo, 15 avril 1969.

19. *Ibid.*, série 1K, Montevideo, K 2201a, lettre de Paul de Percevaux à Marie-Joseph Nicolas, Montevideo, 31 mars 1953 : « Son Carême [du père Rande] et ses conférences sont un véritable

les premiers frères toulousains. C'était, en principe, une élite comprenant les représentants diplomatiques de Belgique et de France, des membres éminents de la communauté francophone et la congrégation dominicaine d'Albi, mais pas exclusivement. Quelques mois après son arrivée, le père Peyronnet soulignait « la satisfaction et l'appui généreux des centaines de familles qui nous attendaient pour animer leur vie chrétienne et celle de leurs enfants. » Il incluait « le personnel des quatre ambassades ou légations de France, Belgique, Canada, Suisse et des familles uruguayennes de grande importance, jusqu'aux plus simples personnes qui viennent s'encourager dans leurs luttes. » Finalement, il faisait allusion au « comité des Amis de l'Œuvre de Saint Dominique », qui avait assumé « tous les frais (sans aucune ingérence dans nos initiatives ou notre 'économie' conventuelle) payant tous les aménagements de la maison, les voyages, les livres, etc. et assurant en plus pour chaque religieux une mensualité de 300 pesos (36.000 Fr, 60.000 liras environ). »²⁰ La communion d'objectif et d'intérêt entre les dominicains et la collectivité francophone était alors complète.

Il faudrait aussi ajouter que les premiers frères ne s'isolèrent pas de la société catholique locale. En 1954, Peyronnet précisait « [...] nous voyons régulièrement le président de l'Action catholique masculine, la direction du journal catholique, des parlementaires ou chefs d'action civique, des militants de la jeunesse étudiante, les dirigeants des groupements des foyers chrétiens, etc. »²¹ D'ailleurs, Peyronnet, André-Vincent et Ramlot ont enseigné à l'*Instituto San Pedro Canisio*, créé par les pères jésuites, sous les auspices de l'archevêque de Montevideo, pour offrir des cours de philosophie et de théologie au laïc.²²

Les choses ont commencé à changer à partir de 1958. Le frère Christophe Golfín,²³ expert en diagnostics justes et précis, signalait que le service pastoral

triomphe. Il a galvanisé tous les Français et sympathisants de la France, grands et petits, catholiques, athées et protestants. »

20. *Ibid.*, série 1K, Montevideo, K 2201a, *Résumé du travail constatable qui se trouve accompli à Montevideo, à la date du 15 mai 1954*, f. 5. On ne connaît pas la composition du comité en 1954. En 1961 ses membres étaient : Léonard Steverlynck, président (industriel belge), M. Champenois, trésorier (comptable, expert financier) ; Paul de Percevaux, secrétaire (représentant d'entreprises lainières françaises) ; Bruno de Lombardon (directeur d'une société d'importation) ; Bertrand Gruss (franco-uruguayen, homme d'affaires, membre de l'*Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa [ACDE]*), Didier Ladevèze (administrateur de *SACEEM*) ; Louis Barthélemy (représentant de banques françaises en Uruguay). Barthélemy fut chargé des finances de la communauté de Montevideo jusqu'à 1970. Le père Morelli remercie souvent M. Barthélemy pour ses bons conseils. ADPT, série 1K, Montevideo, K 2300, lettre du Comité des Amis des pères dominicains français à Sébastien Tauzin, provincial de Toulouse, Montevideo, 16 février 1961.

21. *Ibid.*, série 1K, Montevideo, K 2201a : *Résumé du travail constatable qui se trouve accompli à Montevideo, à la date du 15 mai 1954*, f. 4. L'expression « action civique » pourrait faire allusion au parti catholique, la *Unión Cívica*, créé en 1910.

22. Archives du *Colegio Sagrado Corazón* (Montevideo, Pères Jésuites), papiers du Professeur Carlos Berroa Belén, brochures de l'*Instituto San Pedro Canisio*, Montevideo, 1954-1957.

23. Christophe Golfín OP [Louis à l'état-civil] (Béziers, 1921 - Laval, 2017). Dominicain depuis 1946, il a été ordonné prêtre en 1957. Il a vécu à Montevideo entre avril et novembre 1957, et dans le même intervalle en 1958. *Golfín Christophe*, in *Dictionnaire biographique des frères*

aux catholiques français était « déjà dépassé » et insistait sur la nécessité de favoriser un apostolat intellectuel au profil dominicain clair : « une maison d'envergure, essentiellement intellectuelle [...]. »²⁴ Supérieur depuis 1959, Morelli entraîna l'ouverture des activités de la communauté en direction de milieux sociaux, religieux et philosophiques plus larges et plus divers, sans délaisser l'attention des francophones :

Avec l'entier accord de nos amis français, tout en continuant d'assurer pour l'essentiel nos tâches auprès de la collectivité française, nous sommes allés davantage ouverts vers les uruguayens [sic]. [...] On peut arriver à diffuser une doctrine qui nous paraît saine et vraie en évitant les frictions. La preuve en est que le fameux milieu intellectuel laïciste commence à dialoguer avec des prêtres. Nos contacts avec des athées de diverses catégories se multiplient. Depuis les représentants de la presse socialiste, jusqu'aux adeptes du laïcisme positiviste, en passant par les anticléricaux 'sociologiques', nous avons des dialogues excellents.²⁵

Cet équilibre était difficile à maintenir. Vers la fin des années 1960, l'opinion des frères concernant la collectivité francophone était devenue inflexible : « Cette même collectivité française qui n'a pratiquement pas changé depuis 19 ans (à part le français au lieu du latin) et que nous trouvons insupportable parce qu'il n'y a pas de participation authentique [...]. Nous n'avons rien en commun avec la plupart de ces gens », affirmait Malley. En 1969, il exprimait son fervent désir de « quitter la chapelle des sœurs où nous avons eu tant d'ennuis et qui est un repère d'intégrisme ». ²⁶ Jamais auparavant il n'y avait eu une confrontation aussi dure avec les catholiques francophones, qui n'auraient certainement pas accepté la qualité d'intégristes. Le provincial Kopf n'hésita pas à demander à Malley d'agir avec prudence au sujet de la messe dans la chapelle des sœurs dominicaines. « Il y a eu en cette ville et il y a encore assez de drames pour ne pas en ajouter un de plus. » Il fallait « éviter qu'une telle opération mette à feu et à sang la communauté française de Montevideo. »²⁷

Une observation complémentaire serait convenable. Bien que les frères, dès le début, se soient efforcés d'apprendre l'espagnol et de connaître l'histoire et la culture régionales, ils l'ont fait inévitablement à partir de représentations d'origine française. L'ouverture des actions de la communauté à la société uruguayenne, de manière plus ample, leur a permis de saisir des aspects importants, peut-

prêcheurs [En ligne], Notices biographiques, G, mis en ligne le 28 avril 2015. URL : <http://journals.openedition.org/dominicains/5504>

24. ADPT, série 1K, Montevideo, K 2201, lettre de Christophe Golfin à Sébastien Tausin, Montevideo, 14 avril 1959.

25. *Ibid.*, série 1K, Montevideo, K 2300, *Pour un apostolat dominicain dans le Rio de la Plata*, texte de la communauté de Montevideo adressé à Tausin, Montevideo, 1962, f. 5. Ce texte a été publié dans *Entre nous*, le bulletin interne de la Province de Toulouse, avril 1962, p. 4.

26. *Ibid.*, série 1K, Montevideo, K 2504, lettre de Malley à Kopf, Montevideo, 14 mai 1969.

27. *Ibid.*, série 1K, Montevideo, K 2504, lettre de Kopf à Malley, Toulouse, 24 mai 1969.

être pas perçus au début, de la spiritualité locale. À partir de ce moment allait naître un souci constant à propos de l'absence d'un laïc formé et adulte, que les frères attribuaient à l'influence « italo-espagnole » tenue pour responsable de l'ignorance des chrétiens et d'« une religion plus portée sur les pratiques extérieures, proche du théâtral ».²⁸ Dès 1960, un an après son arrivée en Uruguay, Harguindéguy, catégorique dans ses propos et véhément dans ses manières, écrivait à Toulouse à propos du style uruguayen et des difficultés qu'il impliquait pour les projets dominicains :

Il faut nuancer la fameuse affirmation : que l'Uruguayen est un Européen – par sa culture, ses goûts – [européen voulait dire français, en ce cas]. [...] En réalité, à y regarder de près, il y a un double personnage en chaque uruguayen. S'il lit volontiers les auteurs français, celui-ci réagit et agit, dans la vie, à la manière espagnole.²⁹

Ces affirmations qui distinguent, avec un certain agacement, « ce qui est espagnol » de « ce qui est européen », assimilé à « ce qui est français », sont éclairantes et propres à l'époque. Il est cependant surprenant que des missionnaires, arrivés du sud de la France soient surpris de trouver des traces de culture et de spiritualité espagnoles dans l'Amérique hispanique. On pourrait se demander en quoi consistait vraiment cette « voie espagnole » qui représentait pour eux un obstacle à un travail théologique sérieux et à « une stratégie concrète : la formation d'une action véritablement catholique, dans les milieux ouvrier et étudiant ».³⁰ En 1962, les plaintes s'orientaient vers le « 'pattern' espagnol », c'est-à-dire le « modèle espagnol » de l'Église latino-américaine, « pour ce que cela implique de volonté, de puissance, de manque d'esprit, de dialogue, de condamnations sommaires, de définitions tranchantes, d'obsessions sexuelles, etc. » Tout cela était « suprêmement irritant pour un Français qui prend contact avec le monde hispanique ».³¹ Les conclusions étaient malgré tout encourageantes : « Il faut se faire accepter par un travail sérieux, modeste et sans prétention. » Pourtant, sept ans plus tard, en 1969, les dominicains sentaient que leurs engagements ne se conformaient ni à la société uruguayenne ni à la communauté franco-uruguayenne.

3. Les débats intellectuels et idéologiques

Les activités intellectuelles des frères se sont déployées dans des domaines divers, ce qui est bien distinctif d'une communauté dominicaine. On pourrait mettre en relief, pendant la première période, l'activité académique du frère Igna-

28. *Ibid.*, série 1K, Montevideo, K 2300, *Pour un apostolat dominicain dans le Rio de la Plata*, Montevideo, 1962, f. 3.

29. *Ibid.*, série 1M, Georges-Alex Morelli, sur la fondation de Montevideo, lettre de Harguindéguy à Tauzin, Montevideo, s.d. [1960].

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, série 1K, Montevideo, K 2300. *Pour un apostolat dominicain dans le Rio de la Plata*, f. 8.

ce André-Vincent, docteur en droit de l'Université de Montpellier et spécialiste en art sacré. Résidant à Montevideo entre 1953 et 1959, il a développé des activités universitaires en Uruguay, en Argentine, au Chili, au Pérou, en Équateur, en Colombie et au Brésil. Entre ces voyages, il est revenu à plusieurs reprises au Río de la Plata, déjà spécialisé dans la pensée juridique de Bartolomé de las Casas. Son cas doit être mis en relief car il est mal connu. Un peu plus tard, Georges Morelli, théologien thomiste, a consacré une bonne partie de son travail intellectuel au renforcement de la *Confraternidad Judeo Cristiana* fondée en 1958 par un rabbin, un pasteur méthodiste et un père jésuite. Grâce aux contributions de Morelli, arrivé à Montevideo un an plus tard, l'institution a pris son essor et a réussi à initier et élargir le dialogue interreligieux, avec des prolongements jusqu'à nos jours. Morelli a présidé l'institution en 1963, avec l'autorisation de la hiérarchie.

Dans ce contexte, pendant près de vingt ans, différentes positions sociales et idéologiques se sont manifestées au sein de la communauté dominicaine, avec leurs implications pastorales et politiques : au commencement, la voie du développement intégral liée au mouvement Économie et Humanisme et à Louis-Joseph Lebreton ; à la fin la voie révolutionnaire, liée aux propositions du marxisme « latino-américanisé ».

4. *Économie et Humanisme : la voie du développement humain intégral*

Le travail le plus remarquable dans le domaine intellectuel, avec des dérivés évidents dans la vie sociale, économique et politique, fut la diffusion d'Économie et Humanisme en Uruguay et dans la région. Dans ce travail, il faut mettre en relief l'action constante et l'engagement implacable de Paul Ramlot, durant trente ans, ainsi que les apports, à diverses étapes, des frères François Malley et Alain Birou,³² tous deux collaborateurs directs de Lebreton.

Économie et Humanisme avait été fondé en 1941, à Marseille, par le dominicain Louis-Joseph Lebreton. Marin de profession, dominicain depuis 1923 et prê-

32. Alain-Marie Birou OP [Alain Alexis Cyprien à l'état-civil] (Mayrinha-Lentour, 1916 - Lyon, 1998). Dominicain depuis 1936 dans la province de France, il a été ordonné prêtre en 1942. Sociologue et membre d'Économie et Humanisme. Entre 1954 et 1956, il participe, avec Louis-Joseph Lebreton, Pierre-Étienne Viau et un groupe de laïcs locaux, à la mission d'Économie et Humanisme en Colombie. Il a également travaillé au Brésil, au Chili, au Sénégal et au Vietnam. Il a été collaborateur des *Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana*, publiés à Montevideo par le CLAEH, à partir de 1959. Il a été membre de l'IEPAL, participant à diverses activités académiques et publiant des livres importants, entre 1964 et 1972. Birou Alain, in *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs* [En ligne], Notices biographiques, B, mis en ligne le 31 mars 2015. URL: <http://journals.openedition.org/dominicains/1296>; Julián Alberto GÓMEZ DELGADO, *El trabajo de la Misión de Economía y Humanismo en Colombia 1954-1958*, travail de fin d'étude pour la licence en sociologie, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2015. URL: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/15937>

tre depuis 1928, Lebret avait alors 44 ans. Dans une première étape, le mouvement se proposa de renouveler l'économie politique et le militantisme catholique, par la pratique d'enquêtes sociales, en relation avec la pastorale ouvrière.³³ La proposition et le premier groupe traversèrent une période critique vers 1950.³⁴ Lebret réorienta alors son action vers le tiers-monde, entreprenant des projets de développement et d'aménagement du territoire en Amérique latine, au Vietnam, au Liban et au Sénégal.³⁵

Comme on l'a déjà mentionné, Lebret voyagea pour la première fois dans le Cône sud, à São Paulo et Rio de Janeiro, au milieu de 1947.³⁶ Au mois de juin, il visita Montevideo où il noua les premiers contacts avec des religieux, des politiciens, des laïcs et des étudiants catholiques. Parmi ses activités, la journée d'étude organisée au Club catholique de Montevideo eut un impact singulier en raison de l'orientation de la réflexion théologique vers les problèmes sociaux de la région. Très motivé par cette expérience, « un groupe d'amis militants de la Fédération universitaire d'étudiants de l'Action catholique » fonda en 1947 les *Equipos del Bien Común* (Équipes du Bien Commun), qui initièrent des activités sous l'inspiration d'Économie et Humanisme. Dirigé par les étudiants en architecture Juan Pablo Terra et Carlos Tosar, ce groupe d'amis qui partageaient vie de foi et préoccupations sociales, tenta « comme une prolongation de notre propre vie religieuse, d'approfondir la compréhension des problèmes sociaux et des perspectives de réalisation d'une société fraternelle et juste ». ³⁷ Le groupe a assumé l'association lebretienne de démocratie chrétienne, économie humaine et développement intégral.

Le dominicain Paul Ramlot arriva en 1954 à Montevideo, et, avec le soutien de Lebret, il devint le référent d'Économie et Humanisme en Uruguay, dans la région et dans une bonne partie de l'Amérique latine.³⁸ Ramlot n'appartenait pas

33. Denis PELLETIER, *Économie et Humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde. 1941-1966*, Paris 1996, pp. 33-95. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, Lebret transféra Économie et Humanisme à La Tourette, dans la commune d'Éveux, à 25 km de Lyon. Cinq autres frères de la province de Lyon intégrèrent la première équipe : Fabien Moos, Noël Bouille, François Malley, Henri Desroches et Thomas Suavet.

34. Henri Desroches, proche collaborateur de Lebret, publia en juillet 1949 *Signification du marxisme*. La sortie de cet ouvrage coïncida avec un décret de la Congrégation du Saint-Office de juillet 1949, approuvé par Pie XII. S'ensuivirent des situations d'incompréhension, au sein de l'Ordre et avec divers évêques. En 1950, Desroches quitta l'Ordre et le sacerdoce. PELLETIER, *Économie et Humanisme*, pp. 217-286.

35. Denis PELLETIER, *Entre expertise économique et pastorale catholique. Louis-Joseph Lebret et la sociologie religieuse (1951-1958)*, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 179 (2017), pp. 167-168.

36. Virginia PONTUAL, *Les réseaux Économie et Humanisme : "La grande famille É.H" et un réseau d'amitiés continental*, in *Actes du Colloque Vers une Économie humaine. Pensées critiques d'hier pour aujourd'hui*. Caen, juin 2012. URL: http://isMEA.perroux.free.fr/VEH/wa_files/MODEACT2_20Pontual.pdf

37. Juan Pablo TERRA, *El nacimiento del Claeh y su prehistoria*, in *Notas del Claeh. XXX Aniversario*, 54 (1988), p. 6. Les traductions de l'espagnol ont été faites par l'auteur.

38. PELLETIER, *Économie et Humanisme*, pp. 320-326. Pontual signale que Paul Ramlot fut l'un des appuis de la formation du premier groupe de travail à Montevideo, ce qui n'est pas correct.

à la province de Lyon, mais il s'était toujours intéressé aux travaux du père Lebre, qui l'appréciait et comptait sur lui :

J'ai toujours un grand regret que vous ne soyez pas entré dans l'équipe Économie et Humanisme... Si vous pouviez m'envoyer une note sur la situation religieuse en Uruguay, et sur les problèmes qui s'y posent du point de vue chrétien, je vous en serais bien reconnaissant, [...]. Soutenez bien l'équipe de Pablo Terra, avec laquelle j'espère que vous êtes en rapport.³⁹

Grâce aux efforts de Ramlot, Lebre revint à Montevideo, en septembre 1957, pour diriger la session interaméricaine d'Économie et Humanisme. « Préparez bien la session pour que cela donne le choc nécessaire au bon démarrage à la fois de la revue et des équipiers » : Lebre avait bien prévu, avec Ramlot, les pas à venir.⁴⁰ En effet, cet événement renforça le groupe uruguayen et conduisit à la fondation, à l'initiative de Lebre et avec sa présence, du *Centro Latinoamericano de Economía Humana*, le *CLAEH*.⁴¹ En 1957, ce *CLAEH* fut conçu comme noyau continental de coordination des groupes nationaux d'Économie et Humanisme. Le premier conseil de direction avait une composition régionale : Juan Pablo Terra (Uruguay), président ; Héctor Carlos Salgado (Argentine), vice-président ; Beatriz Tabares de Garmendia (Uruguay), secrétaire ; Paul Ramlot OP (Belgique/France), secrétaire aux Relations internationales ; Benevenuto de Santa Cruz OP (Brésil) et Juan Enrique Camou (Uruguay), membres.⁴²

Le récit des événements fait par Ramlot, publié en septembre 1957 dans *Entre nous*, le bulletin de la province de Toulouse, est riche d'informations. Les bons résultats de la rencontre, le climat d'accueil avide du père Lebre dans la région, la volonté dominicaine de renforcer Économie et Humanisme, à partir des précédents prometteurs des *Equipos del Bien Común*, semblent très clairs :

[...] le secteur vital, important, c'est É.H. [sic]. La session qui vient de s'achever l'a amplement démontré. Succès non absolu, mais de portée réelle : 57 délégués étrangers sont venus travailler du 7 au 12, et 75 Uruguayens se sont joints à nous avec une très honnête régularité (en payant !). Six pays : Argentine, Brésil, Chili [...], Paraguay et Pérou. Le Père Lebre, vraiment étonnant de clarté synthétique et de bonté, a classé cette session parmi les meilleures de sa carrière par l'attention et le climat. De bonnes bases sont jetées. Les statuts du Centre latino-américain d'ÉH ont été étudiés et approuvés. Quatre uruguayens (des équipes de BC) et moi, avec la collaboration plus sporadique de frère Benevenuto de Sancta Crux [sic] et d'un délégué argentin, éditeur à Buenos Aires, constituons le premier conseil provisoire. [...] La renommée

En 1947 Ramlot venait d'entrer dans l'Ordre des Prêcheurs et commençait sa formation en France. PONTUAL, *Les réseaux Économie et Humanisme*, p. 9.

39. ANPS, Archives du R.P. Lebre, 45AS, *Correspondance Amérique latine 19860461/65*, lettre de Louis-Joseph Lebre à Paul Ramlot, La Tourette, 20 juin 1955.

40. *Ibid.*, lettre de Lebre à Ramlot, La Tourette, 12 juin 1957.

41. *Ibid.*, Journal de R. P. Lebre 20000035/1, Montevideo, 30 juin 1947, f. 56.

42. IHC-JPT, procès-verbaux du conseil de direction du *CLAEH*, Montevideo, procès-verbal du 7 décembre 1957, f. 1.

du Père Lebreton, le courant déjà existant font d'ÉH [...] l'une des œuvres les plus importantes de l'heure. Voilà une réalité constructive, une œuvre qui fait honneur à l'Ordre.⁴³

Entre 1958 et 1962, en tant que secrétaire aux Relations internationales du *CLAEH*, Ramlot travailla avec efficacité au service de ce qu'il appela « un réseau d'amitiés continental ».⁴⁴ En 1988, Terra évoquait l'équipe « mixte » qui s'était consacrée aux tâches de coordination, composée d'Uruguayens, « quelques dominicains français – temporairement les pères Malley et Birou, en permanence Paul Ramlot – » et quelques techniciens d'autres pays comme l'ingénieur et urbaniste brésilien Antônio Bezerra Baltar et l'agronome chilien Jacques Chonchol.⁴⁵ Les sources dominicaines, et Lebreton lui-même, attribuent à François Malley un rôle plus important, puisqu'il fut destiné à Montevideo, en 1959, pour appuyer la publication des *Cuadernos latinoamericanos de Economía Humana*.⁴⁶ En effet, Malley participa à toutes les réunions du conseil de direction entre le 13 octobre 1959 et le 30 juin 1960.⁴⁷ Cette publication devait remplir un rôle fondamental dans la coordination des groupes continentaux. De plus, les dominicains français eurent une présence décisive dans les seize numéros publiés entre 1959 et 1967.⁴⁸

La lecture des procès-verbaux du conseil de direction du *CLAEH* permet de percevoir l'engagement de ses membres, ainsi que les difficultés à maintenir l'activité d'une entité à caractère continental. En peu de temps, le thème récurrent des rencontres – auxquelles seuls les Uruguayens et les pères Ramlot et Malley participaient – est devenu la gestion difficile des *Cuadernos latinoamericanos*.⁴⁹ Le fonctionnement harmonieux du *CLAEH* ne serait pas facile à soutenir. L'axe des tensions se centrait, apparemment, sur la revendication d'une distinction plus claire entre les tâches des Uruguayens et celles des dominicains français. De son côté, Alain Birou écrit en 1990 : « [...] le centre ne put se donner ni la structure, ni les hommes, ni les moyens financiers pour sa mise en œuvre continentale, malgré quelques liens surtout avec le Brésil. »⁵⁰ D'après le témoignage de Terra, la coopération entre les groupes nationaux avait décliné au fil des années, et la situation s'était

43. Paul RAMLOT, *De Montevideo, 15 septembre 1957*, in *Entre nous*, 6 (septembre 1957), p. 13.

44. *Bulletin de Liaison*, décembre 1958, p. 19, in PONTUAL, *Les réseaux Économie et Humanisme*, p. 19. Le réseau comprenait des groupes, plus ou moins forts, au Brésil, en Uruguay, en Argentine, au Chili, en Colombie, au Pérou et au Venezuela.

45. TERRA, *El nacimiento del CLAEH y su prehistoria*, p. 7.

46. ADPT, série 1K, Montevideo, K 2201, note de Lebreton à Rande, Paris, 1959 ; *ibid.*, lettre de Juan Pablo Terra à Tausin, 22 août 1959 et réponse de Tausin à Terra, ébauche s.d.

47. IHC-JPT, Procès-verbaux CD *CLAEH*.

48. Virginia PONTUAL, *Louis-Joseph Lebreton na América Latina : um exitoso laboratório de experiências em planejamento humanista*, Rio de Janeiro 2016, pp. 82-84.

49. IHC-JPT, Procès-verbaux CD *CLAEH*.

50. Alain BIROU, *Annexe : Note sur le Centre Latino-Américain d'Économie et Humanisme : le CLAEH*, in *Cahiers des amis du Père Lebreton*, 9 (1990), p. 24.

aggravée après la mort de Lebreton en 1966. Il avoue cependant : « Il est vraisemblable que l'attention du groupe uruguayen ait quelque peu dévié de la dimension internationale, contribuant ainsi à mettre fin à cette expérience de collaboration. »⁵¹ Enfin, il ne faut pas ignorer que la « grande fuite » de nombreuses personnalités expérimentées vers des organisations internationales ou des institutions nationales de planification, ainsi que les activités politiques croissantes de divers membres uruguayens du *CLAEH*, liés au *Partido Demócrata Cristiano* naissant, rendaient difficile le rythme de travail et le dévouement auprès d'Économie et Humanisme. Fidèle à sa discrétion, Ramlot ne laisse aucun témoignage.

En fait, cinq ans après la fondation du *CLAEH*, en 1962, Ramlot s'était éloigné de l'institution et avait commencé à planifier la création de l'*Instituto de Estudios Políticos para America Latina*, l'*IEPAL*, basé à Montevideo.⁵² Paul Ramlot avait une formation intellectuelle solide et, en 1960, il avait obtenu à Paris le diplôme en développement de l'Institut international de recherche et de formation en vue du développement intégral, l'IRFED. Sa vie dominicaine a donc toujours été liée aux études, à la recherche et à la promotion du développement. Ses voyages permanents en Amérique latine et les cours dispensés pour des fonctionnaires, des dirigeants d'entreprise et des dirigeants syndicaux favorisèrent la création d'un réseau solide et productif. Ils l'éloignaient aussi très souvent de la vie communautaire, ce qui provoquait de fréquents reproches des frères.⁵³

En 1969, déjà installé à Mendoza, Paul Ramlot publia *Introducción al desarrollo integral*, édité par l'*IEPAL*. Dans cet ouvrage, il exposait clairement les principes qui devaient guider son travail en Amérique latine pendant trente-deux ans. En premier lieu, il affirmait que le développement devait être assumé par la société qui conduisait ce processus en tant que corps et en même temps à l'intérieur de chaque personne, ce qui impliquait un processus social mais aussi une option personnelle.⁵⁴ D'autre part, ce développement devait être « intégral », étant donné qu'il ne pouvait être conçu comme « un processus essentiellement économique, mais avant tout comme un processus social (socio-culturel) et politique ».⁵⁵ Enfin, il devait se conformer comme « une réalité dynamique qui ne finit jamais même lorsqu'un point d'arrivée transitoire peut lui être assigné, toujours poussé au-delà ».⁵⁶

51. TERRA, *El nacimiento del CLAEH y su prehistoria*, pp. 6 et 7.

52. ADPT, série 1M, *Dossier secrétariat provincial, Michel Ramlot*, lettre de Ramlot à Kopf, Tucumán, 30 novembre 1975. Voir Susana MONREAL, *La apuesta desarrollista de los dominicos franceses en el Cono Sur: Paul Ramlot, OP y el IEPAL*, in *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 12 (2020), pp. 59-82. URL : <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Itinerantes/article/view/207/223>

53. ADPT, série 1K, Montevideo, K 2503, Daniel Gilbert, *Communauté dominicaine de Montevideo*, février 1967, f. 2.

54. Paul RAMLOT, *Introducción al desarrollo integral*, Mendoza, IEPAL 1969, pp. 25-32.

55. *Ibid.*, p. 37.

56. *Ibid.*, p. 31.

En Uruguay, en Argentine, et partout en Amérique du Sud, Paul Ramlot fut le représentant de la voie de développement intégral des disciples de Lebreton. Alain Birou et Christophe Golfon ont été des collaborateurs qualifiés et fidèles des initiatives uruguayennes inspirées par Lebreton et dirigées par Ramlot, même s'ils n'en partageaient pas toujours le style de gestion.⁵⁷ Si l'*IEPAL* fut fondé avec le soutien de la province de Toulouse et avec le concours de frères qui partageaient les préoccupations et les objectifs de Paul Ramlot, cette fondation s'est avérée être un projet contesté. Ramlot semble avoir été parfois un combattant solitaire, déterminé à déployer un projet très dépendant de son leadership, alors que la communauté de Montevideo commençait à perdre des objectifs coordonnés et l'atmosphère fraternelle.

5. La séduction de la voie révolutionnaire

Un autre disciple de Lebreton, au profil bien différent, fut François Malley. Le premier séjour de Malley à Montevideo et dans la région, de 1958 à 1960, semble avoir été une expérience motivante. Dans sa correspondance, il fait référence, avec enthousiasme, aux « petits groupes d'amis d'Économie et Humanisme », ainsi qu'aux anciens élèves de l'IRFED :

Une des choses les plus surprenantes et les moins courantes est de trouver dans chaque pays, aussi "sous-développé" soit-il, une équipe de prêtres ou de laïcs passés par É.H. ou l'IRFED et qui ont été profondément marqués. Je suis étonné par l'importance de notre petit groupe en Amérique latine. Les meilleurs des jeunes étudiants ou ouvriers ont lu les ouvrages du Père Lebreton, qui reste pour beaucoup, avec Maritain, le grand maître de la pensée.⁵⁸

Le dominicain qui retourna en Uruguay en 1968 était devenu assez différent de celui qui en était parti en 1961 ; il rencontra également un tout autre pays. Ayant préparé sa rentrée par la lecture d'Ernesto « Che » Guevara et de Régis Debray,⁵⁹ l'arrivée de Malley, comme prier, fut assez singulière. Connaissable de la région et de la communauté, il avait comme mission de reconstruire la vie fraternelle, malheureusement affaiblie, et de guider une prise de décision à propos de l'avenir de la maison en Uruguay. Au début, Malley s'intéressa aux projets de tous les frères et fit une description positive de la communauté : « [Elle] a opté

57. ADPT, Série 1K, Montevideo, K 2402, lettre de Ramlot à Louis-Marie Bouhier, provincial de Toulouse, Montevideo, 4 juillet 1963.

58. ADPF, *Papiers de François Malley*, lettre de Malley à Maurice Corvez, provincial de Lyon, Montevideo, 18 octobre 1961.

59. ADPT, *Journal de voyage du P. Malley*, à bord, 1^{er} et 6 février 1968, ff. 7 et 8. Pendant sa traversée de l'Atlantique, Malley a lu *Relatos de la guerra revolucionaria* de Ernesto GUEVARA (Buenos Aires 1965) traduit comme *Souvenirs de la guerre révolutionnaire* (Paris 1967) et *Révolution dans la révolution ? Lutte armée et lutte politique en Amérique latine* de Régis DEBRAY (Paris 1967).

[...] pour un style de vie simple où les religieux vivent de leur travail. Ils ne sont donc pas dépendants d'une classe sociale et en conséquence sont libres pour l'annonce de la Parole de Dieu et pour leurs engagements apostoliques. »⁶⁰ Il commentait de manière positive le fonctionnement de l'*IEPAL* – « un petit IRFED, aux moyens très modestes » – et appréciait le travail de Ramlot : « Je pense que le P. Ramlot est injustement jugé par rapport à son travail qui me paraît important à long terme. Et que l'*IEPAL* soit invité, comme la *FAO* ou d'autres organisations internationales, à des réunions et des enquêtes, c'est clairement un signe de son sérieux ». Cependant, les événements postérieurs prouveront que François Malley avait été progressivement attiré par la ligne de pensée contestataire, voire révolutionnaire. L'intérêt pour la « révolution » commençait à prendre le dessus sur la question du « développement ».

Ce processus avait, à Montevideo, des racines plus profondes. Depuis le début des années 1960, la révolution cubaine comme la convocation du Concile Vatican II et la réunion de la Conférence de Medellín eurent un fort impact sur l'Église catholique latino-américaine et, notamment, uruguayenne, posant à la hiérarchie, au clergé et aux laïcs, surtout les plus engagés, de nouveaux défis. Selon notre analyse, quelques frères français, arrivés depuis 1959, furent peut-être éblouis devant les « répercussions humaines et chrétiennes » de la révolution cubaine.⁶¹ D'après Loris Zanatta, en Amérique latine, de 1959 jusqu'à la révolution sandiniste au Nicaragua vingt ans plus tard, « révolution » fut le mot clé d'une période marquée par une sorte de « guerre civile idéologique ». ⁶² Pour les esprits révolutionnaires de l'époque, l'appel au marxisme, ou plutôt au marxisme « latino-américanisé », fut un trait distinctif. Ce courant, adapté en Amérique latine, qui intégrait le socialisme communiste à un certain nationalisme, aboutit dans le « *castrismo* » ou « *guevarismo* ». Dans quelques espaces chrétiens, plus précisément catholiques, même si l'inspiration provenait du désir de l'implantation de la justice et l'option pour les pauvres, la voie de la violence eut un certain succès. Le cas du père Camilo Torres, en Colombie, a pu être érigé en symbole, et le « *camilismo* » est devenu une ligne d'action continentale.⁶³

60. ADPT, série 1K, Montevideo, K 2400-K 2500, *Correspondances avec le père Kopf, provincial, 1967-1971* et K 2453, *Note [de Malley] pour le P. Provincial sur la pauvreté religieuse dans les pays du Tiers-Monde et sur la qualification des religieux appelés à y exercer leur apostolat*, Montevideo, 11 avril 1968, f. 1.

61. ADPT, série 1K, Montevideo, K 2100-K 2300, *Pour un apostolat dominicain dans le Rio de la Plata*, Montevideo, 1962, f. 2.

62. Loris ZANATTA, *Historia de América Latina. De la Colonia al siglo XXI*, Buenos Aires 2012, pp. 161-186.

63. Luis María DE RUSCHI, *Los católicos y la cultura política en Hispanoamérica: un intento de reducción a la unidad*, in *Verbo. Revista de formación cívica y de acción cultural*, (2018), n. 567-568, pp. 639-670 ; Hugo CANCINO, *Los cristianos revolucionarios en América Latina. En la senda de Camilo Torres: el caso chileno, 1966-1970*, in *Sociedad y discurso*, 24 (2013) pp. 4-32 ; Gustavo MORELLO, *Cristianismo y revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla en la Argentina*, Córdoba 2003.

Les dominicains François-Xavier Harguindéguy, Georges-Alex Morelli et Daniel Gilbert furent les premiers représentants de ce courant, encore imprécis. Harguindéguy, prêcheur admiré, au caractère passionné et de « nature anarchiste », d'après son ancien provincial Emmanuel Debroise,⁶⁴ suivit une voie assez risquée dans la pastorale universitaire. Il suscita l'alarme des aumôniers uruguayens du mouvement. Le père Omar Ferro, aucunement conservateur, écrivait à ce sujet en 1961 :

Il est indéniable qu'il a l'affection d'une partie des étudiants qu'il a formés aux aspects bibliques, liturgiques et sociaux du christianisme. Dans l'ensemble, bien que moralement intègre, je pense qu'il est un danger, car les étudiants vivent dans un climat émotionnel avec des situations faussées par des tendances dirigées, et il ne sait pas comment les prévenir ; il donne plutôt l'impression de les pousser sans mesure.⁶⁵

Morelli, pour sa part, était lié à certains groupes politiques qui encourageaient l'association du social-christianisme au marxisme, bien qu'il entretint des relations tout aussi cordiales avec des secteurs traditionnels de la société uruguayenne. D'ailleurs, Ramlot, comme prier, soutint toujours la conduite religieuse et intellectuelle de Morelli.⁶⁶

Daniel Gilbert a sans doute incarné l'option révolutionnaire dans la communauté dominicaine en Uruguay. Présent à Montevideo depuis 1962, Gilbert était aumônier de la pastorale universitaire – *Parroquia Universitaria* – et de la pastorale ouvrière liée au *Movimiento Obrero de Acción Católica*, le MOAC. Très ardent dans ses paroles, il s'est montré, apparemment, plus modéré dans ses actions. Selon divers témoignages, Gilbert, un esprit désintéressé avec un sens très solide de l'amitié, avait une personnalité alambiquée et un caractère problématique, ce qui affectait les communautés dont il faisait partie et les œuvres auxquelles il participait. Défini comme passionné et dilettante, Gilbert avait une affectivité impétueuse, peut-être un peu blessée. Le prier Ramlot et le provincial Debroise étaient de l'avis que son idéalisme débordant l'avaient conduit à s'attendre à des expériences communautaires parfaites qui ne se produisirent jamais.⁶⁷

À peine plus jeune que Ramlot, Gilbert se rapprocha des nouveaux frères arrivés en Amérique latine, issus d'une autre formation, beaucoup plus sensibles aux

64. ADPT, série 1M, *Dossier secrétariat provincial*, Jean-Pierre Harguindéguy [François-Xavier en religion], note du provincial de Toulouse [Emmanuel Debroise] concernant Harguindéguy, Toulouse, 26 juin 1966.

65. Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo, I.4.22/ *Dossier (c.)* 258, DF 1938-1964, lettre confidentielle du père Omar Ferro au cardinal Antonio Maria Barbieri, Montevideo, 31 mai 1961. Le soulignement apparaît dans le texte original.

66. ADPT, série 1M, *Dossier secrétariat provincial*, Georges Morelli (1956-1967), déposition du frère Georges Morelli, confidentiel, strictement réservé, memorandum de Ramlot, prier à Debroise, provincial, Montevideo, 17 mai 1964.

67. Par exemple ADPT, série 1M, *Dossier secrétariat provincial*, Michel-Paul Ramlot, lettre de Ramlot à Debroise, Montevideo, 20 mars 1966 ; lettre de Debroise à Ramlot, Toulouse, 26 mars 1966. Le soulignement apparaît dans le texte original. Il n'y a pas de dates sur le dossier. Mais les documents vont de 1947 à 2004.

propositions du catholicisme libérationniste, lié au marxisme « latino-américanisé » et au nouveau rôle sacerdotal associé à l'engagement social et politique. Dans ses mémoires, Daniel Gilbert se réfère, à plusieurs reprises, à ses expériences en Uruguay en relation avec des propositions ou des actions révolutionnaires :

Le 'mai 68' français et les manifestations étudiantes-ouvrières d'Uruguay sont de la même année, ont le même caractère mais pas le même sérieux. Les étudiants protestent contre les 'démocraties' de leurs pays respectifs. Ils tentent d'associer les ouvriers à leur *protesta*, n'y parviennent généralement pas, ce qui aurait été, à proprement parler, la *Revolución*. [...] En Argentine comme en Uruguay, le climat est franchement révolutionnaire. La *guerilla* est *montonera*, en Argentine, *tupamara* en Uruguay.⁶⁸

Avec l'arrivée à Montevideo du frère Benoît Dumas, après les événements de Mai 68,⁶⁹ tous deux ont commencé à participer à des activités associées au mouvement *tupamaro*.⁷⁰ Subjugué par l'idéal révolutionnaire, convaincu d'avoir vécu en Uruguay « au moment où la jeunesse s'intéresse plus passionnément à la *révolution* », ⁷¹ le père Gilbert gagna Cusco en 1971, où – comme c'était prévisible – il ne trouva pas le monde ouvrier qu'il voulait rejoindre. Enfin, il réussit son insertion comme prêtre ouvrier à El Callao. « Nous tâchions de semer l'espoir dans un peuple en détresse, espoir certes teinté de messianisme et d'utopie marxiste », ⁷² souligne-t-il, à propos de cette période de sa vie. Il prêchait la révolution, s'enflammait quand il en parlait, mais il n'a jamais approfondi ni ses objectifs ni ses stratégies.⁷³

68. ADPT, série 1M ; GILBERT, *Les Miettes*, p. 13.

69. Benoît Dumas fut le seul membre de la communauté se trouvant à Paris en Mai 1968. Son arrivée à Montevideo était attendue avec grand intérêt car il apporte « la collection du 'Monde' de ces quinze derniers jours, qui nous permet de comprendre l'ampleur et la profondeur du mouvement insurrectionnel ». ADPF, Malley, *Journal de voyage*, Montevideo, 1^{er} juin 1968, f. 64 et 65.

70. Le *Movimiento de Liberación Nacional - Tupamaros*, dont les origines remontaient à 1963, fut un mouvement au profil nationaliste et marxiste, inspiré par la Révolution cubaine et le modèle du *foquismo* et, depuis 1967, relié à l'*Organización de Solidaridad Latinoamericana*, l'*OLAS*. Le *MLN* a promu des actions de guérilla urbaine à Montevideo ; il a eu aussi une présence sûre dans le nord du pays. À Bella Unión, à la frontière avec le Brésil, les origines du *MLN* ont été liées à l'organisation des cultivateurs de canne à sucre, les *cañeros*, dans la *UTAA, Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas*, le Syndicat des travailleurs du sucre de Artigas. Raúl Sendic a été leur leader historique. Le mouvement traversa une première période d'actions presque romantiques, entre 1963 et 1968, avec l'organisation des marches des *cañeros* sur la capitale, des vols et distribution de nourriture. S'ensuivirent l'expansion du mouvement et une forte escalade de la violence. Entre 1968 et 1972, les enlèvements, les vols et les meurtres se multiplièrent. En mars 1972, l'armée fut chargée par le gouvernement constitutionnel de la lutte contre la guérilla, qui fut définitivement vaincue entre avril et mai 1972.

71. ADPT, série 1M ; GILBERT, *Les Miettes*, p. 19. L'italique apparaît dans le texte original.

72. *Ibid.*, p. 26.

73. Sœur Geneviève de Saint-André, de la congrégation des Sœurs dominicaines de Sainte-Catherine de Sienne (Albi) rencontra le frère Daniel Gilbert à El Callao. Elle a bien connu son expérience mouvementée de prêtre ouvrier et plus tard de mini-entrepreneur raté « à cause de la difficulté de trouver des personnes responsables et honnêtes », selon Daniel Gilbert. Sr Geneviève si-

Entre 1966 et 1968, Ramlot et Gilbert se sont affrontés durement et constamment. En 1966, Ramlot expliquait à Emmanuel Debroise la raison essentielle de leurs différents :

Le présupposé [du père Gilbert] est que l'Amérique latine est engagée dans la révolution et que les chrétiens doivent monter aux avant-postes, à l'avant-garde. C'est un point de vue, son point de vue que je n'ai jamais accepté et qui, jusqu'à preuve du contraire ou à plus ample information, ne semble pas en voie de réalisation à court et moyen terme.

Fidèle à sa profession de foi dans le développement, Ramlot ajoutait : « Pour ma part, puisque je préconise que chacun assume dans et par le développement la dynamique généralisée qu'imposent les faits, je considère son hypothèse comme dangereuse, anti-chrétienne et insoutenable. »⁷⁴ Ramlot ne parvenait pas à comprendre le positionnement de Gilbert et l'incluait, avec Jean-Baptiste Lassègue, dans « ces cas d'intellectuels qui préfèrent suivre leur problématique intellectualiste qu'analyser le terrain et se situer en lui ». ⁷⁵

Quant à François Malley, il ne s'est pas bien adapté à son deuxième séjour en Amérique ; il semblait se sentir mal à l'aise presque partout et presque toujours, ce qui s'est répété en France avant et après cette expérience missionnaire. De plus, de manière progressive, il s'est rapproché d'une position politique plus radicale. En avril 1968, la visite à Montevideo du frère Michel Peuchemaurd,⁷⁶ en voyage à travers l'Amérique latine, a paru éveiller en lui quelque motivation.⁷⁷ Peuchemaurd venait de publier le dossier « Esquisse pour une théologie de la révolution », dans un numéro de *Parole et Mission*, ce qui disait de son intérêt pour un regard théologique dirigé au sujet de la révolution et l'engagement politique soli-

gnale : « Sa pensée, ses options étaient radicales, ce qui n'avait rien à voir avec ses origines familiales et sociales. » Témoignage de sœur Geneviève de Saint-André OP, Lima, 27 août 2018.

74. ADPT, série 1M, *Dossier secrétariat provincial, Michel-Paul Ramlot*, lettre de Ramlot à Debroise, Montevideo, 22 mars 1966. Le soulignement apparaît dans le texte original.

75. *Ibid.*, lettre de Ramlot à Aniceto Fernández OP, maître de l'Ordre, Montevideo, 10 septembre 1966.

76. Michel Peuchmaurd OP [Réginald en religion] (Clichy-la-Garenne, 1929-Paris, 2001). Dominicain depuis 1951 et ordonné en 1959, il avait fait des études de science politique. Il fut membre de l'équipe des Éditions du Cerf et collabora avec Antonin-Marie Henry OP pour la publication de la revue *Parole et Mission* (1962-1969). Il a publié en 1967 avec le père Congar aux éditions du Cerf trois volumes de présentation de la Constitution conciliaire *Gaudium et Spes* sous le titre : *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps : constitution Gaudium et Spes*. Il est également l'auteur de *Reprendre souffle dans l'esprit : dialogue au temps de l'errance*, Paris 1967 et du dossier *Esquisse pour une théologie de la révolution*, in *Parole et mission*, 39 (octobre 1967) pp. 629-662. Peuchmaurd est sorti de l'Ordre en septembre 1970. ADPF, série III, M6, *Dossier provincial, Peuchemaurd Michel*.

77. *Ibid.*, *Papiers Malley. Journal de voyage*, Montevideo, 15 avril 1968, f. 47. François Malley a envoyé à Joseph Kopf, provincial de Toulouse, la première partie de son journal consacrée à son voyage et à son arrivée en Uruguay. Cette première série du *Journal* se trouve dans les ADPT. Le reste de son récit, de mars à octobre 1968, se trouve seulement dans les ADPF. Malley a fait des démarches auprès des Éditions du Cerf pour publier son texte, sans y parvenir.

daire avec les mouvements de libération armés du tiers-monde.⁷⁸ Il voulut prendre contact avec les *cañeros* du nord de l'Uruguay, liés au mouvement *tupamaro*. Malley l'accompagna et ils se rapprochèrent des activités du *MLN*, de manière apparemment discrète, les deux religieux visitant un camp de *cañeros*. Peu après, il rencontra le père Juan Carlos Zaffaroni, ancien jésuite formé à Louvain et à Paris, qui avait déjà rejoint le *MLN*.⁷⁹ Quand la marche des *cañeros* arriva à Montevideo, Malley participa à une table ronde « avec les *cañeros* et les *remolacheros* [ouvriers de la betterave] » et il assista à « une sorte de meeting-kermesse-séance folklorique donné par et pour les *cañeros* qui quittent Montevideo ». ⁸⁰

Dans cette ambiance, Malley, qui avait apprécié lors de son arrivée le travail de Ramlot et de l'*IEPAL*, semble plutôt déçu quelques mois plus tard. En septembre 1968, il écrit au père Kopf :

J'avoue être incapable de porter un jugement sur ce qu'il [Ramlot] fait. J'en perçois bien les limites et les lacunes, surtout le manque de dimensions philosophique et théologique [...], mais faut-il dire que ce qu'il fait est positivement mauvais, comme je l'entends dire parfois, je ne sais. Ce qui m'affole un peu c'est l'activisme du Père qui ne peut rester en place et qui est un peu, et même beaucoup, prisonnier de l'« appareil » qu'il a créé. Toute action pour le développement, par ailleurs, est aujourd'hui très ambiguë du fait de l'emprise américaine et on ne peut plus séparer les techniques de l'environnement socio-politique et culturel.⁸¹

Ramlot avait essayé d'intégrer François Malley dans les cours de l'*IEPAL* à son arrivée. Ils ne réussirent pas à se comprendre. Le jugement de Malley est en partie correct : l'activité permanente de Ramlot était bien perceptible et pouvait être inquiétante. Pourtant l'influence de Daniel Gilbert, qui avait une relation difficile avec Ramlot et qui rejetait toute proposition développementaliste est également évidente. En somme, Malley ne réussit pas à rapprocher les frères éloi-

78. Paul Chopelin signale que ce dossier est devenu « le texte de référence » pour ce sujet dans l'espace francophone et que l'expression « théologie de la révolution » est devenue à la mode, liée, plus qu'à la violence elle-même, au sujet – plus ample et plus abstrait – de la libération de l'homme. Paul CHOPELIN, *Une lecture chrétienne de Che Guevara ? Michel de Certeau et l'éthique de la violence révolutionnaire (mars 1968)*, in *Histoire & Politique*, 37 (2019). URL : <https://journals.openedition.org/histoirepolitique/4603>

79. ADPF, Malley, *Journal de voyage*, 18 avril 1968, f. 50.

80. *Ibid.*, 28 mai 1968, f. 68. D'autre part, Malley avoue qu'il avait entendu « un tout autre son de cloche », à propos des *cañeros* et du *MLN*. À l'occasion de la réunion du conseil de rédaction des *Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana*, il écrit dans son *Journal* : « Rencontre intéressante. Alfonso un des principaux syndicalistes uruguayens. Je parle des *cañeros* et j'entends un tout autre son de cloche qu'hier. Pour lui, il y a un problème : celui d'un groupe social marginal. Mais ceux qui font la "marche" ne sont pas de vrais *cañeros*, les enfants sont en partie des enfants "prêtés" pour émouvoir la sensibilité des gens. Très dur pour le P. Zaffaroni et je ne peux pas rapporter les qualificatifs dont il fait usage. Le tout politisé fortement : le parti communiste contre ; les socialistes pour ; des catholiques pour, puisque les communistes sont contre. » Malley ne semble pas prêt à accepter d'autres récits. ADPF, *Journal de voyage*, 19 avril 1968, f. 68.

81. ADPT, série 1K, Montevideo, K 2503, lettre de Malley à Kopf, Montevideo, 3 septembre 1968.

gnés. Non seulement il ne remplit pas le rôle qu'on attendait de lui, mais ses difficultés, tout à fait humaines, d'agir à juste distance de frères en opposition, ont pu causer une plus grande déception.

En mars 1969, alors que les dés étaient déjà jetés, les réflexions de Benoît Dumas, plutôt transparent, quasi ingénu, et pourtant fraternel, aident à mieux comprendre la fin annoncée. Il explique en détail au provincial Kopf ses activités à Montevideo et fait, lui aussi, allusion à la lecture de Michel Peuchemaurd : « Pour moi, je travaille au milieu jociste et étudiant. Je participe de très près au départ d'un mouvement de pression politique à objectifs révolutionnaires à atteindre par un chemin qui ne préfère pas la révolution armée, sans la condamner pour autant. » Après avoir commenté le nouveau travail de Daniel Gilbert comme « tourneur », dans un quartier ouvrier, et les relations difficiles avec « la communauté française » qu'il juge « assez à droite en général », il annonce le départ de Michel Ramlot et en analyse les causes :

Il est difficile de porter jugement sur son travail. Il est sûr qu'il a une réelle compétence quant à un développement idéal et à ses divers facteurs. Il est sûr aussi qu'il travaille particulièrement avec les élites (gens en place, gouvernement, chefs d'entreprises) riches. Qu'il n'est pas dans une ligne révolutionnaire. [...] Nos amis le jugent assez sévèrement non du point de vue moral, mais du point de vue de l'option prise. Elle serait plus de type technique que politique.⁸²

Ce qui suit est extrêmement éclairant :

Pour ma part je fraternise assez avec lui mais nous ne le sentons pas (tellement) sur la même longueur d'onde. D'où les difficultés qu'il y eut avec Gilbert, mais dont ce dernier n'était pas responsable [...]. Comprenez-moi, je ne condamne pas l'action du P. Ramlot. Peut-être porte-t-elle des fruits et conscientise-t-elle quelques élites. Mais c'est une mentalité de droite en dehors de tout ce qui se prépare comme révolution indispensable. C'est mon avis. Je ne suis pas un oracle.⁸³

Conclusion

Dans l'étude des origines, du développement et de l'épuisement du projet dominicain en Uruguay, sur une durée dix-sept ans, la complexité de cette communauté religieuse et la multiplicité des facteurs qui ont influencé son histoire sont évidentes. Cette complexité s'est d'ailleurs accrue à cause des profonds changements survenus en Amérique latine, dans l'Église universelle et dans la vie religieuse, au cours de ces décennies. Par ailleurs, il existe de nombreux aspects, tant du point de vue de la « navigation outre-mer » que du « cabotage », pour reprendre les expressions de Fernand Braudel, qui seraient à approfondir pour

82. *Ibid.*, série 1M, dossier secrétariat provincial, Benoît Dumas, lettre de Dumas à Kopf, Montevideo, 1^{er} mai 1969, f. 7. Le soulignement apparaît dans le texte original.

83. *Ibid.*, passim. Le soulignement apparaît dans le texte original.

définir l'impact intellectuel, pastoral et socio-politique des frères dans la région du Río de la Plata, au Pérou et au Mexique.

Il s'agit clairement d'une histoire de personnes, de groupes et de réseaux, même pour ce qui concerne les relations entre religion et politique. Les travaux sur le développement de Paul Ramlot, les options contestataires de Daniel Gilbert, l'alignement ultérieur de François Malley avec la théologie de la libération ont marqué cette expérience. Ces différentes perspectives attendent toujours des études plus approfondies et plus justes. Il s'agit finalement de reconstruire, de manière empathique et équitable, ce que Daniel Gilbert évoque dans ses mémoires, « un itinéraire où se multiplient les rencontres, les situations nouvelles et les découvertes ».⁸⁴

Il est particulièrement intéressant de préciser comment les différentes modalités du catholicisme progressiste et tiermondiste se sont exprimées dans cette communauté et dans ses membres, avec les options d'action sociale et politique qui en résultent. Il est évident que les frères ont représenté des courants divers, voire opposés. En effet, en Amérique latine et dans le monde entier, coexistèrent diverses modalités de catholicisme développemental et de catholicisme libérationniste, tout comme il y eut différentes manifestations des théologies du développement et des théologies de la libération. Pour les dominicains de Toulouse présents à Montevideo, le contraste et souvent l'affrontement, qu'il s'agisse de vues, de styles, de propositions d'action ou d'utopies, est devenu dramatique. Dans ce contexte, d'après les analyses de Michael Löwy, la diffusion de la pédagogie du développement du père Lebreton est devenue, au début des années 1960, un signe de contradiction.⁸⁵ Vers la fin des années 1940, Lebreton avait dû affronter l'opposition de quelques groupes d'évêques latino-américains, qui craignaient les excès potentiels du prêtre français, un possible « prêtre rouge ». Une décennie plus tard et au cours des années 1960, la révolution cubaine et ses conséquences – luttes sociales, mouvements populaires et insurrections – ainsi que les événements de Mai 1968, favorisèrent le rapprochement du christianisme et du marxisme. La contestation engendra la lutte pour la « libération », quelle qu'en soit la signification, et le « développementalisme » fut jugé conservateur. Ce revirement, souvent vertigineux, a affecté de nombreux liens personnels et plusieurs projets, même au sein des communautés dominicaines. Bref, en Amérique latine, le « christianisme libérationniste », qu'il faut distinguer de la théologie de la libération, est devenu un élément d'obstruction à l'expansion des propositions de développement inspirées par Lebreton depuis les années 1940. En somme, vers 1970, l'expérience dominicaine française en Uruguay était épuisée ; les frères se sont alors dispersés, deux d'entre eux préparant un avenir fructueux, Michel Ramlot en Argentine et Jean-Baptiste Lassègue au Pérou. La province de Toulouse a charge aujourd'hui de récupérer leur mémoire.

84. *Ibid.*, p. 2.

85. Michel Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, Madrid-México 1999, pp. 47-70.

Claire Thi Liên Tran
(Univ. Paris Cité, thi-lien.tran@u-paris.fr)

Le catholicisme vietnamien dans les vicariats des Dominicains espagnols (XVII^e-XIX^e siècles) : origines et héritages

Vietnamese Catholicism in the Vicariates of the Spanish Dominicans (17th-19th Centuries): Origins and Legacies

While the history of Vietnamese Christianity has mainly been written through the lens of French missions (Missions Étrangères de Paris), this article describes the specificity of Vietnamese Catholicism in the regions evangelized by Spanish Dominicans from the Province of the Philippines (Manila) from the late 17th century to the late 19th century. It shows how the gradual adaptation of the Spanish Dominican tradition in the Vicariate of Eastern Tonkin contributed significantly to the formation of a distinct identity for Vietnamese Catholicism. After a rapid overview of the Spanish missions in the historical cradle of Vietnamese Catholicism, the article examines the contribution of the Spanish Dominicans to Rome's recognition of the Vietnamese martyrs and how this narrative became a central element of the Vietnamese Catholicism's identity. It also describes the specific hybridization of Spanish and Vietnamese traditions in terms of religious architecture and arts, as well as religious practice, along the axis stretching from Seville to Vera Cruz, from Acapulco to Manila and then to the Red River Delta.

Keywords: Vietnamese Catholicism ; Spanish Dominicans ; Hybridization ; Saint Martín de Porres ; Religious architecture ; Retablos ; Marian devotion.

Introduction

Les dominicains espagnols de la Province du Saint Rosaire des Philippines (*Provincia del Santissimo Rosario de Philippina*) sont, avec la Société des Missions Étrangères de Paris (MEP), l'ordre religieux ayant eu la plus longue présence dans le berceau historique du christianisme vietnamien, situé dans le delta du fleuve Rouge, appelé sous la colonisation française, le Tonkin.¹ En effet, pendant près de trois siècles, depuis leur arrivée à la fin du XVII^e siècle (1679) jusqu'à leur départ forcé vers le Sud Vietnam en 1954, les dominicains espagnols ont géré la région du Tonkin oriental. Alors que des centaines d'égli-

1. C'est à la fin du XIX^e siècle que les Français divisèrent le royaume du Đại Việt (Grand Việt) en trois (au Nord le Tonkin, au Centre l'Annam et au Sud la Cochinchine) formant avec le Cambodge et le Laos une nouvelle entité, l'Indochine française (officiellement Union indochinoise) créée en 1887.

ses au style architectural hispano-vietnamien très particulier sont encore visibles dans le delta du fleuve Rouge,² l'histoire des dominicains espagnols reste méconnue. En effet, l'historiographie sur le catholicisme vietnamien a principalement été écrite à partir des sources des MEP³ et dans une moindre mesure des sources des jésuites, majoritairement portugais⁴ pour les tout débuts du catholicisme vietnamien. A la tête de la plupart des vicariats apostoliques en Indochine, et en particulier à partir de la domination coloniale française au milieu du XIX^e siècle, les MEP sont présentées comme l'acteur principal des missions au Vietnam.⁵ Pourtant, tout comme les MEP françaises, les dominicains espagnols ont été chargés par la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi (*Propaganda Fide*) de développer les missions au royaume du Đại Việt⁶ à partir de la fin du XVII^e siècle.

Alors que les vicariats de la partie orientale du Tonkin sous l'autorité des dominicains espagnols avaient le pourcentage le plus élevé de catholiques au Tonkin (et au Vietnam), le rôle des dominicains espagnols n'apparaît souvent que de manière anecdotique dans l'historiographie générale sur l'histoire du catholicisme vietnamien : sont évoqués le martyr de 11 dominicains espagnols (dont 6 vicaires apostoliques), lors des persécutions anticatholiques de la dynastie des Nguyễn et la participation de troupes espagnoles lors de la première action militaire menée avec les Français en Cochinchine en 1858-1862. Par la suite, ils sont mentionnés occasionnellement dans les archives religieuses ou coloniales fran-

2. *Nhà thờ Công giáo ở Việt Nam kiến trúc - Lịch sử / Catholic Churches in Vietnam Architecture - History*, Hochiminh City: Nhà Xuất Bản Tổng Hợp Tp.Hồ Chí Minh, 2015.

3. De nombreux travaux basés sur les archives des Missions étrangères de Paris (MEP) ont été publiés, parmi lesquels : Adrien DE LAUNAY *Histoire de la mission du Tonkin, Documents historiques. I. 1658-1717*, Paris 1927 ; André MARILLIER, *Nos pères dans la foi. Notes sur le clergé catholique du Tonkin de 1666 à 1765*. Vol. 1 : Textes, Vol. 2 : Vies, Vol. 3 : Annuaire, Paris 1995 ; Etienne VO DUC HANH, *La place du catholicisme dans les relations entre la France et le Viet-Nam de 1851 à 1870*, 3 volumes, Leiden 1969; Alain FOREST, *Les missionnaires français au Tonkin et au Siam. XVII^e-XVIII^e siècle. Analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec*, 3 tomes, Livre I : *Histoires du Siam*, Livre II : *Histoires du Tonkin* ; et Livre III : *Organiser une Église, convertir les infidèles*, Paris 1998; et pour la période coloniale, Charles KEITH, *Catholic Vietnam : A Church from Empire to Nation*, Berkeley 2012.

4. Anh Q. TRAN, *The Historiography of the Jesuits in Vietnam : 1615-1773 and 1957-2007*, in *Jesuit Historiography Online* (2018). Consulté en ligne le 7 janvier 2023 http://dx.doi.org/10.1163/2468-7723_jho_COM_210470; Peter C. PHAN, *Mission and Catechesis, Alexandre de Rhodes & acculturation in Seventeenth century Vietnam*, Maryknoll, New York, 1998 et le travail de Roland JACQUES *De Castro Marim à Faïfo : naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*, Lisbonne 1999 et Roland JACQUES, *Les missionnaires portugais et les débuts de l'Église catholique / Các nhà truyền giáo Bồ Đào Nha và thời kỳ đầu của Giáo hội Công giáo Việt Nam*, Đinh Hương Tung Thu-Reichstett, 2 voll., 2004.

5. Dans l'entre-deux-guerres, d'autres congrégations françaises arrivent en Indochine comme les frères des Écoles chrétiennes, les sulpiciens, les franciscains, les trappistes et les dominicains (province de Lyon) mais aussi des congrégations francophones comme la Société des Auxiliaires de Mission belge et les Rédemptoristes canadiens.

6. Sur le Đại Việt, voir Thê Anh NGUYỄN, *Le Đại Việt et ses voisins*, Paris 1990.

çaises et sont souvent décrits comme un clergé conservateur et politiquement « problématique », ne collaborant pas comme ils le devraient selon les autorités coloniales françaises. Par la suite, les diplomates français ne cesseront de chercher à convaincre le nonce apostolique à Paris, tout comme l'ambassadeur de France auprès de la Secrétairerie d'Etat à Rome, de remplacer les dominicains espagnols par des ordres français ou du moins francophones. En vain.

Si les controverses entre les jésuites portugais et les MEP françaises au Đại Việt au cours des XVII^e et XVIII^e siècles jusqu'à la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773 par le bref pontifical *Dominus ac Redemptor*, ont été étudiées, la longue cohabitation des missionnaires français et espagnols pendant près de trois siècles n'est décrite que par les dominicains espagnols en espagnol. De même, les vicariats confiés aux dominicains espagnols sont quasi absents de l'histoire générale du catholicisme vietnamien à l'époque moderne et contemporaine.⁷

Que peut-on dire de ces vicariats évangélisés par les dominicains espagnols et quelle place ont-ils tenu dans l'histoire de l'Église catholique vietnamienne ? Selon moi, les vicariats espagnols ont produit une tradition religieuse distincte des vicariats français, étroitement liée à la sphère hispano-philippine.⁸ Cette tradition spécifique a marqué une partie importante de la population catholique du Nord-Vietnam, en termes d'architecture et d'art religieux, de liturgie, de spiritualité, de pratique religieuse et d'organisation sociale. De plus, les dominicains espagnols ont développé leur propre système et réseau d'éducation pendant près de trois siècles le long de l'axe Espagne /Mexique /Philippines / Vietnam, distinct de l'axe France/Vietnam. Après un aperçu de l'histoire des missions espagnoles dans le berceau historique du christianisme vietnamien, cet article décrit le rôle des dominicains espagnols dans le procès de béatification des martyrs vietnamiens qui devint un élément clé de l'identité de l'Église du Vietnam. Il s'intéresse aussi à l'hybridation hispano-vietnamienne qui marque encore jusqu'à aujourd'hui la pratique religieuse, l'architecture et l'art religieux de l'Église du Vietnam.

7. J'ai écrit une première contribution sur le sujet à paraître en 2026 : Claire Thi Lien TRAN, *Vietnamese Catholicism in Spanish Dominican Vicariates Legacies and Vietnamese Initiatives*, in *A History of Vietnamese Christianity*, Tran ANH - Hoang TUAN (eds.), Leiden 2026 (sous presse), pp. 67-101.

8. Je tiens à exprimer ici ma profonde gratitude et mes sincères remerciements à Viliam Štefan Dóci OP, président de l'Institut Historique de l'Ordre des Prêcheurs pour son invitation au colloque « Le missioni domenicane nel primo periodo moderno » qui s'est tenu à Rome en juin 2024 et sa relecture critique et ses suggestions bibliographiques. Je remercie également Emiliano Perez OP, archiviste du Monastère Royal Santo Tomás à Ávila, Augustin Laffay OP, archiviste général de l'Ordre des Prêcheurs, et Fabio Simonelli, bibliothécaire de l'Institut Historique de l'Ordre des Prêcheurs pour leur précieuse aide aux archives dominicaines à Ávila et à Rome. Les photos en noir et blanc proviennent des Archives à Ávila et sont publiées avec l'accord du P. Emiliano Perez. Je remercie enfin Alain Arnould OP pour sa relecture et ses suggestions ainsi que celles des évaluateurs.

1. Les dominicains espagnols en Asie : une présence ancienne

La création de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas (1587)

L'Ordre des Prêcheurs a joué un rôle majeur dans la rechristianisation de l'Espagne au moment de la *Reconquista* et dans l'évangélisation des peuples « indigènes » de l'empire espagnol, des Indes occidentales (la nouvelle Espagne) comme des Indes orientales (principalement les Philippines). En ce qui concerne les missions dominicaines espagnoles au Vietnam et en Asie en général, la quasi-totalité des publications ont été rédigées par des dominicains espagnols. Il existe tout d'abord des ouvrages généraux offrant une perspective globale sur les missions de la province des Philippines, avec des chapitres consacrés au Tonkin où se trouvaient les vicariats espagnols ainsi qu'à la Chine, à Formose (Taïwan) et au Japon. Le premier est une série de six volumes publiés en 1871, écrits par Ferrando Juan OP, *Historia de los pp. Dominicos en las islas Filipinas y en sus misiones del Japón, China, Tung-Kin y Formosa*. Ensuite, la province des Philippines a publié une autre histoire globale de ses missions en Asie avec *Los dominicos en el extremo oriente* en 1916. Elle a été suivie en 1958 par le livre de Pablo Fernández OP *Dominicos donde nace el sol. Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la orden de predicadores* et le livre d'Aduarte Diego OP, *Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*, en 1964. Enfin, un ouvrage collectif sur l'histoire des missions dominicaines espagnoles dans le monde a été publié en 1987 sous le titre *Cuatro siglos de evangelización. Rutas misioneras de los dominicos de la provincia de Nuestra Señora del Rosario*.⁹

Outre ces histoires générales des dominicains espagnols en Asie, quelques ouvrages traitent spécifiquement du Vietnam. Le premier, publié au milieu du XIX^e siècle, présente des lettres de missionnaires espagnols : *Memorias de las Misiones Católica en el Tonkin* par Alberto Gugliemotti OP en 1846 et *Ultimas noticias de las misiones del Tonkin* extraites de la *correspondencia de los SS. Vicarios Apostólicos, Vicarios Provinciales y misioneros Dominicos* par Francisco Gainza OP en 1860. Mais seuls quelques livres racontent l'histoire des missions espagnoles au Tonkin. Le livre de Marcos Gispert OP, *Misiones dominicanas en Tungkin* en 1927, *Indochina Historia eclesiástica desde 1780*,

9. Juan FERRANDO, *Historia de los pp. Dominicos en las islas Filipinas y en sus misiones del Japón, China, Tung-Kin y Formosa*, 6 volumes, Madrid 1871-1872; Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, *Los dominicos en el extremo oriente*, Barcelona 1916; Pablo FERNÁNDEZ, *Dominicos donde nace el sol. Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la orden de predicadores*, Barcelona 1958; Diego ADUARTE, *Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*, 2 tomes, Madrid 1964; *Cuatro siglos de evangelización (1587-1987). Rutas misioneras de los dominicos de la provincia de Nuestra Señora del Rosario*, Jesús GONZÁLEZ VALLES (dir.), Madrid 1987. Voir aussi l'histoire générale des dominicains de Benedict M. ASHLEY, *The Dominicans*, Wilmington, DL, 1991 et Massimo Carlo GIANNINI, *I Domenicani*, Bologna 2016.

écrit par Alejandro Gallego OP en 1947, et le livre de Francisco Zurdo OP, *Los Dominicos españoles en Vietnam (1926-1967)* publié en 1988, qui se présente comme la suite de l'ouvrage de Gispert. Le tout dernier a été publié en vietnamien par Bùi Đức Sinh OP, *Dòng Đa Minh Trên Đất Việt Nam* [L'Ordre dominicain au Vietnam] en 1995-2002.¹⁰

Dans l'historiographie dominicaine espagnole, le Vietnam est présenté comme la mission la plus florissante en Asie après les Philippines. Bien plus que la Chine, Formose ou le Japon. Et dans cette « histoire glorieuse », les martyrs vietnamiens (*Các Thánh Tử đạo Việt Nam*) occupent une place importante. En effet, plus de 117 martyrs vietnamiens ont été officiellement canonisés par Rome en 1988, dont plus de la moitié provenaient du vicariat du Tonkin oriental : prêtres vietnamiens, catéchistes, fidèles ordinaires et onze dominicains espagnols. Plus largement, au sein de la province du Très Saint Rosaire des Philippines qui couvre toute l'Asie de l'Est, les martyrs canonisés au Vietnam sont également les plus nombreux, par rapport aux 16 martyrs de Nagasaki (canonisés en 1987) et aux 6 martyrs de Chine (canonisés en 2000). Mais l'héritage des dominicains espagnols au catholicisme vietnamien est loin de se limiter à l'histoire des martyrs.

La province dominicaine du Très Saint Rosaire des Philippines a été créée en 1587¹¹ pour évangéliser l'Extrême-Orient à partir des Philippines, parallèlement aux efforts espagnols pour contrôler le commerce des épices, auparavant dominé par le Portugal.¹² À cette époque, le monopole et les privilèges missionnaires étaient encore accordés au royaume portugais en Asie par le *Padroado*, selon le traité de Tordesillas (1494) qui répartissait l'évangélisation des terres nouvellement découvertes en dehors de l'Europe entre les empires portugais et espagnol. Cependant, l'influence des Portugais déclina et, avec la conquête par les Espagnols de ce qui allait devenir les Philippines, Manille devint pour les Espagnols le centre de diffusion du catholicisme en Asie ainsi que le centre éducatif des missionnaires envoyés en Chine, à Formose, au Japon, au Vietnam et au Siam. Fondée en 1611, l'Université de Santo Tomás, première université espagnole (et occidentale) en Asie,¹³ devint le centre d'enseignement des langues

10. Alberto GUGLIEMOTTI, *Memorias de las Misiones Católica en el Tonkin ó sean Noticias breves de la persecución que en aquel Reino ha sufrido el Catolicismo [...]*, trad. par Manuel Amado OP, Madrid 1846; Francisco GAINZA, *Ultimas noticias de las misiones del Tonkin*, Manila 1860; Marcos GISPERT, *Misiones dominicanas en Tungkin*, Ávila 1927; Alejandro GALLEGO MARTÍN, *Indochina Historia eclesiástica desde 1780*, Madrid 1947; Francisco ZURDO, *Los dominicos españoles en Vietnam (1926-1967)*, 1988 et Đức Sinh BÙI, *Dòng Đa Minh Trên Đất Việt Nam* [L'Ordre dominicain au Vietnam], 3 tomes, Saigon-Calgary (Canada) 1995-2002.

11. Participèrent également à l'évangélisation des Philippines les Augustins, les Franciscains, les jésuites et les Augustins récollets. Sur les débuts de l'Ordre aux Philippines, voir Rolando V. DE LA ROSA, *Beginning. of the Filipino Dominicans*, Manila 1991.

12. C'est en 1971 que fut créée la province dominicaine des Philippines, par la séparation du territoire de la province du Très Saint Rosaire, après un long processus de philippinisation de l'Ordre commencé à la fin des années 1950.

13. Créée sur le modèle des universités espagnoles, telles que l'Université de Salamanque et l'Université royale et pontificale du Mexique, l'Université Santo Tomás fut élevée au rang



Fig. 1. La Province du Très Saint Rosaire au cours des cinquante premières années de son histoire (1587-1637) in FERNÁNDEZ, *Dominicos donde nace el sol*, p. 49.

asiatiques pour les missionnaires espagnols et la plaque tournante de publications en langue espagnol et en diverses langues asiatiques.

Au début du XVII^e siècle, l'évangélisation de la Chine devient une priorité et les premiers dominicains espagnols arrivèrent dans les provinces côtières du Fujian, du Zhejiang et du Shandong, ainsi qu'à Formose (aujourd'hui Taïwan). De plus, les dominicains espagnols tentèrent de s'installer au Japon sur l'île de Shikoku. Alors que leurs tentatives au Siam et au Cambodge échouèrent, la « *Misión gloriosa de Tun-Kin* » fut un succès. A la fin du XIX^e siècle, les dominicains espagnols représentaient près d'un cinquième de tous les missionnaires au Vietnam et administraient la mission la plus peuplée du Tonkin, en particulier dans la région de Bù Chu, avec un pourcentage de 23 % de catholiques comparé au 8,8 % dans le vicariat de Hanoi géré par les MEP.¹⁴

Les premiers dominicains espagnols au Đại Việt

Les premiers missionnaires arrivés au Vietnam au milieu du XVI^e siècle étaient des Italiens, des Portugais et des Espagnols appartenant à diverses congrégations : la Compagnie de Jésus (SJ), les dominicains (OP), l'Ordre des Frères Mineurs de saint François (franciscains, OFM). Cependant, les communautés chrétiennes commencèrent réellement à se développer au début du XVII^e siècle avec la Compagnie de Jésus, rejoints par une poignée de MEP français et de dominicains espagnols. Les trois premiers dominicains espagnols Juan de Santa Cruz, Juan de Arjona et Dionisio Morales arrivèrent en 1676-1678 de Manille au Tonkin, dans la région de Hưng Yên (à l'époque province de Nam Định).¹⁵

Dans le cadre d'une politique visant à contrebalancer le monopole du Portugal sur les missions en Asie et reprendre en main l'activité d'évangélisation dans les terres de mission jusque-là confiées à la couronne du Portugal et d'Espagne, Rome fonda en 1622 la *Propaganda Fide*¹⁶ et créa des vicariats apostoliques désormais confiés à de nouvelles congrégations et sociétés missionnaires. Le

d'université par le pape Innocent X en 1645 et devint université pontificale en 1902. Outre la théologie et la philosophie, elle offrait des cours de droit, médecine, pharmacie, lettres, sciences, pédagogie, etc. A partir de 1738, le *Colegio de San Juan de Letran*, séminaire central interdiocésain fut dédié à la formation des prêtres. Voir Fidel VILLARROEL, *A History of Santo Tomas : Four Centuries of Higher Education in the Philippines (1611-2011)*, Manila 2012, 2 volumes. Voir en particulier dans le volume 1, le chapitre V *The Foundation (1611-1619)*, pp. 35-42.

14. Voir *Les vicariats apostoliques en 1945*, in *Sud Est Asiatique*, no. 8 (janvier 1950), p. 3.

15. Parmi les jésuites arrivés en Cochinchine, figurait un jésuite espagnol, Juan Antonio Arnedo « très estimé du roi pour ses connaissances en mathématiques » voir Lettre de Juan Bautista de Olarte desde Macau au gouverneur des Philippines, 10 juin 1709, in Pedro ORENSE, *Papeles de importancia Pertenecientes A la mission de China. Cuio contenido se hallava en la lista que se pone al final., 1645-1721*, vol. 1, p. 166. Voir le lien ci-dessous https://digitalcollections.iu.edu/concern/archival_materials/5h73q731d?locale=en

16. Giovanni PIZZORUSSO, *Propaganda fide I. La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Roma 2022 et *Euntes in mundum universum 1622-2022. IV Centenario dell'istituzione*

vicair apostolique avait le même pouvoir qu'un évêque local, mais sous l'autorité directe du Saint-Siège. Ainsi, le pape Alexandre VII créa des vicariats apostoliques pour administrer la jeune église vietnamienne. Ceux-ci furent confiés à la société des Missions Etrangères de Paris (MEP), société de prêtres séculiers créée en 1658, ainsi que, vingt ans plus tard, à l'Ordre des Prêcheurs depuis Manille en 1679. Cette décision suscita une forte opposition des jésuites portugais, les plus nombreux au Tonkin depuis le XVII^e siècle jusqu'à la dissolution de la Compagnie en 1773.¹⁷

En effet, le pape Alexandre VII créa dans un premier temps les deux premiers vicariats apostoliques, le vicariat du Tonkin (en vietnamien *Dâng Ngoài*), confié à Mgr François Pallu (1658), et le vicariat de Cochinchine (*Dâng Trong*), confié à Mgr Pierre Lambert de La Motte (1659), fondateurs des MEP. Tous deux ne purent résider dans leur vicariat, en raison de la forte politique antichrétienne des empereurs vietnamiens. Installé au Siam en 1662, Mgr Lambert de la Motte resta à Ayutthaya et y construisit un séminaire avant de pouvoir entrer au Tonkin en 1669. Il mit en place les structures du vicariat du Tonkin lors du premier synode à Phô Hiến (Hưng Yên aujourd'hui) le 4 février 1670 réunissant 3 missionnaires MEP et 9 prêtres tonkinois¹⁸ et fit de même pour le vicariat de Cochinchine lors du synode de Faïfo (aujourd'hui Hội An) le 15 janvier 1672 auquel participèrent 2 missionnaires MEP et 2 prêtres cochinchinois. Il ne parvint cependant pas à rallier les jésuites et leurs communautés qui refusaient de reconnaître l'autorité des MEP.¹⁹ Quant à Mgr Pallu, il passa de nombreuses années en Europe s'efforçant de résoudre les conflits avec la Compagnie de Jésus et mourut en Chine en 1684 sans avoir pu entrer au Tonkin.

La première cohabitation MEP/dominicains (1676-1681) commença mal. Lorsque les premiers dominicains espagnols Juan de La Cruz et Juan de Arjona arrivèrent au Tonkin depuis Manille en 1676 suivis par le frère Denis Moralès en 1678, les missionnaires MEP n'étaient encore que trois. Selon les sources françaises,²⁰ les dominicains espagnols repartirent insatisfaits début 1679 et revinrent en août de la même année, après avoir obtenu de Mgr Lambert de

della Congregazione di Propaganda fide, Bernard ARDURA - Leonardo SILEO - Flavio BELLUOMINI (ed.), Roma 2023.

17. L'histoire du prêtre vietnamien Philipphê Binh témoigne de cette période difficile pour la Compagnie de Jésus et leurs fidèles, à partir du moment où des vicaires apostoliques français et espagnols furent nommés. Il fut envoyé par sa communauté en Europe pour demander la nomination d'un évêque portugais au Tonkin. En vain. Voir George E. DUTTON, *A Vietnamese Moses, Philipphê Binh and the Geographies of Early Modern Catholicism*, Berkeley 2016.

18. Françoise FAUCONNET-BUZELIN, *Aux sources des Missions étrangères : Pierre Lambert de la Motte (1624-1679)*, Paris 2006, pp. 180-190.

19. *Ibid.*, pp. 198-208 et pp. 249-257.

20. Adrien DE LAUNAY, *Histoire de la mission du Tonkin, Documents historiques. I. 1658-1717*, Paris 1927 (repr. MEP, Les Indes Savantes, 2000), pp. 203-213. Comment les RR PP dominicains sont entrés et sortis pour la première fois de cette mission, décembre 1680-décembre 1681.

La Motte au Siam, des « exemptions » qui garantissaient l'indépendance de leur Ordre. Dans un très long rapport décrivant les difficultés rencontrées avec les dominicains espagnols, les missionnaires français François Deydier et Jacques de Bourges expliquent qu'« à leur retour, nous avons tâché de les contenter en tout parce que nous avons appris qu'ils s'étaient plaints à Siam », en leur confiant « l'administration d'une province et demi dans laquelle ils travaillèrent environ 15 mois ». Cependant, les dominicains espagnols furent dénoncés aux autorités provinciales fin 1680 par un catéchiste des MEP (qui se révéla un apostat selon les missionnaires MEP), mis en prison et expulsés début 1681.

Les sources espagnoles, pour leur part, évoquent la responsabilité des missionnaires français.²¹ En tous cas, cette hostilité sembla se confirmer par la réponse des deux missionnaires français à la nouvelle envoyée par Mgr Pallu depuis Rome selon laquelle un jeune dominicain italien francophone, du nom de Raimondo Lezzoli²² viendrait les aider au Tonkin : « Le RP Lezzoli que votre Grandeur a reçu à Rome et qui est arrivé de Siam ici au mois d'août dernier, est un fort bon religieux, désireux de sa perfection, fort soumis, d'un esprit ouvert et d'un naturel tout aimable; il pourra bien servir dans une autre mission, mais il n'est nullement capable de celle du Tonkin, au moins pendant qu'elle sera sujette aux persécutions comme elle l'est. »²³ Au final, cinq plus tard, Deydier affirmait la bonne entente avec les deux frères dominicains présents au Tonkin.²⁴

En 1679, le vicariat du Tonkin fut divisé en deux : le Tonkin oriental, soit la rive gauche du fleuve Rouge fut confié à François Deydier et le Tonkin occidental sur la rive droite à Jacques de Bourges. Au décès de Deydier en 1693, son vicariat qui comportait alors cinq dominicains, fut confié à Jacques de Bourges. Ce dernier écrivait en 1694 « qu'un évêque vicaire apostolique peut suffire, il n'est pas absolument nécessaire qu'il y en ait deux » et « qu'un vicaire apostolique qui ne serait pas de notre Corps venant dans cette mission, y ferait aussitôt changer la face de toutes choses, et principalement celle du clergé, et sans doute avec beaucoup de trouble. »

Quatre ans plus tard, il déplorait : « Je vous avait écrit il y a plusieurs années que je ne croyais pas qu'il fût nécessaire d'avoir deux vicaires apostoliques dans le Tonkin et que la disposition de cette mission était telle qu'à moins que les deux vicaires apostoliques ne fussent intimement unis, ce que rarement on peut se permettre, spécialement s'ils sont de différents Corps, qu'il leur sera difficile de

21. FERNÁNDEZ, *Dominicos donde nace el sol*, p. 237. A cette époque, les mauvaises relations entre les couronnes espagnole et française avaient conduit à la guerre franco-espagnole (1635-1659).

22. Voir Eddy LOUCHEZ, *Lez(z)oli (Raimundo)*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XXXI, Paris 2015, pp. 1324-1325.

23. DE LAUNAY, *Histoire de la mission du Tonkin*, pp. 213-214 : Lettre de Mgr Pallu aux directeurs du séminaire des MEP, Rome, 25 août 1678 et lettre de MM Deydier et de Bourges à Mgr Pallu, 27 décembre 1681.

24. *Ibid.*, p. 365 : Bonnes relations avec les dominicains, Mgr Deydier à M de Brisacier, 6 janvier 1686.

gouverner cette Église sans qu'il arrive de fâcheuses divisions entre eux. La Sacré Congrégation n'aura pas trouvé à propos ce que j'exposais sur ce point, puisque vous me marquez que le P Lezzoli, dominicain, est désigné pour succéder à Mgr d'Ascalon [Mgr Deydier] ». ²⁵

En effet, le dominicain Raimondo Lezzoli fut nommé vicaire apostolique du Tonkin oriental en 1702 et fut remplacé après sa mort par un autre dominicain Juan de la Cruz en 1707. Etant donné le manque criant de missionnaires au Tonkin, le Saint-Siège avait déjà décidé de confier une partie de l'évangélisation du Tonkin aux dominicains espagnols. ²⁶ En 1707, le Tonkin occidental comptait trois missionnaires français et sept prêtres indigènes. Le Tonkin oriental se composait de quatre dominicains, un augustin et deux prêtres indigènes sans compter les jésuites refusant de reconnaître l'autorité des MEP. ²⁷

Les persécutions contre les catholiques et le rôle des dominicains espagnols dans la béatification des martyrs vietnamiens

Le XVIII^e siècle vit une alternance de période de tolérance et de période de persécutions. A son arrivée à la tête du vicariat du Tonkin oriental en 1702, le dominicain Mgr Lezzoli faisait un état des lieux en ces termes :

Il ressort clairement des listes et du nombre de chrétiens et d'églises adhérant à la Compagnie de Jésus, transmis par l'évêque d'Olonne [Mgr Lezzoli] lui-même par lesdits Pères [jésuites Emmanuel Ferreira et Dominique Fuciti], que dans tout ce royaume, il y a 292 églises ou oratoires, abritant 26197 chrétiens seulement : et non 300 000. [...]. Cependant, à l'occasion de la persécution de l'année 1696, beaucoup ont abandonné [la foi], et de nombreuses églises ont été détruites par les chrétiens eux-mêmes par crainte de persécution ; et elles n'ont pas encore été reconstruites en de nombreux endroits. ²⁸

A fin du XVIII^e siècle, marqué par un contexte de persécutions et de guerre civile entre les Tây Sơn au Nord, et Nguyễn Anh au Sud, le vicaire apostolique de Cochinchine MEP, Mgr Pigneau de Béhaine, se lie d'amitié avec ce dernier et lui propose l'aide militaire de la France. Mais le traité d'alliance entre le roi Louis XVI et le jeune Nguyễn Phúc Cảnh, fils de Nguyễn Anh signé à Versailles

25. *Ibid.*, p. 419 : Nomination et consécration épiscopale de Mgr Lezzoli : Demandes à faire à la Sacré Congrégation, Notes de Mgr de Bourges, 14 août 1694 et Mgr de Bourges aux directeurs du séminaire des MEP, 15 novembre 1698.

26. Le Tonkin oriental qui sera par la suite divisé en deux (Tonkin central) restera sous la direction de vicaires apostoliques espagnols jusqu'en 1954, avec, à partir de 1935 la création du vicariat de Bùì Chu confié à Mgr Pedro Muñagorri y Obineta. Mgr Hồ Ngọc Cân nommé évêque coadjuteur lui succèdera à sa mort en 1936.

27. DE LAUNAY, *Histoire de la mission du Tonkin*, pp.406-407 : Etats du Tonkin occidental et du Tonkin oriental en 1707.

28. *Ibid.*, pp. 402-403 : Déclaration de Mgr Lezzoli et du P. Juan de la Cruz, 10 octobre 1702. Traduit du latin par l'autrice.

par l'entremise de Mgr Pigneau de Béhaine le 28 novembre 1787 fut vite remis en cause par Louis XVI via le gouverneur de Pondichéry et c'est Mgr Pigneau de Béhaine lui-même qui décida seul de financer une expédition militaire (avec la fortune de sa famille). Victorieux contre les Tây Sơn, Nguyễn Anh réunifia le pays en 1802 prenant le nom de Gia Long et offrit aux catholiques une brève période de tolérance. Sous son règne, les sources missionnaires françaises et espagnoles estimaient le nombre de croyants à 320 000 pour 4 vicaires apostoliques et 25 missionnaires occidentaux, 180 prêtres vietnamiens, 1500 religieuses, 1000 catéchistes et mentionnaient de nombreuses chapelles et églises dans tout le pays.²⁹ Bien qu'ayant reçu tous les honneurs de Gia Long lors de ses funérailles, les espoirs de Mgr Pigneau de Béhaine que le roi se convertisse ne se réalisèrent pas. Au contraire, Pigneau de Béhaine rencontra une forte hostilité de la cour et le roi Nguyễn Anh, prenant ses distances avec lui, ne choisit pas comme successeur son fils Cảnh qui s'était rendu en France avec Mgr Pigneau de Béhaine.

Les persécutions au Đại Việt, prétexte de la campagne franco-espagnole en Cochinchine (1858-1862)

La période de tolérance à l'égard des catholiques sous le règne du premier empereur de la dynastie des Nguyễn, Gia Long (1802-1820), fut de courte durée. En effet, ce début de XIX^e siècle fut marqué par un contexte d'impérialisme occidental croissant. Ses successeurs Minh Mạng (1820-1841), Thiệu Trị (1841-1847) et Tự Đức (1847-1883) ne suivirent pas sa politique. Au début, cette politique consista à interdire la présence de tous les Français à la cour, puis à interdire à tous les étrangers d'entrer dans le royaume, sauf dans les ports commerciaux. Puis, en 1825, Minh Mạng promulga un décret interdisant tout commerce avec les Occidentaux et tout entrée de prêtres européens dans son royaume « afin qu'ils ne pervertissent pas le peuple ». Les édits successifs qui ordonnèrent la destruction des églises et des livres catholiques furent appliqués par les mandarins, et les catholiques vietnamiens et les missionnaires étrangers, furent pourchassés. La « religion des Portugais » (*hoa lang đạo*) devint la « religion perverse de Jésus » (*gia tô tà đạo*)³⁰ tout au long du XIX^e siècle.

Au début du règne de Minh Mạng, il n'y avait que huit missionnaires européens dans son royaume : quatre Espagnols au Tonkin et quatre Français en Annam et en Cochinchine. Parmi eux, les Espagnols, deux évêques âgés, et

29. En 1810, il y avait deux vicaires apostoliques et huit dominicains espagnols, seize dominicains vietnamiens et un prêtre local pour 100 000 chrétiens, rejoints par treize autres dominicains locaux et quatre dominicains espagnols. Voir Marcos GISPert, *Historia de las Misiones dominicanas en Tungking*, Avila [1928], pp. 320-328.

30. Sur l'étymologie du terme « Hoa lang », voir JACQUES, *Les missionnaires portugais*, Tome 2 : Chapitre *Les locutions vietnamiennes anciennes Hoa Lang et Hoa Lang đạo (A propos des « Farang » et de la « Loi des Portugais »)*, pp. 46-85.



Fig. 2. Les martyrs Sanjurjo et Sampedro et les 1314 martyrs OP (1857-1858) © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.



Fig. 3. Le martyr José Tuan, Trần Xá (Hưng Yên) © C. Tran.

deux pères dominicains étaient malades et devaient se cacher pour éviter d'être capturés par les émissaires du roi, tandis que de nombreux prêtres vietnamiens s'occupaient des chrétiens du vicariat, estimés à environ 163 000 en 1825.³¹ Dans le vicariat du Tonkin oriental, jusqu'en 1837, aucun missionnaire ni chrétien ne fut arrêté, mais en moins de quatre ans, trois dominicains espagnols (les vicaires apostoliques Ignacio Delgado et Domingo Henares, et le prêtre José Hernandez) furent arrêtés et condamnés à mort, ainsi que 49 prêtres vietnamiens. En 1840, il ne restait plus que deux prêtres espagnols et 37 prêtres vietnamiens dans le Tonkin oriental. Le successeur de Minh Mạng, Thiệu Trị, fut moins violent, privilégiant plus les emprisonnements que les exécutions. Mais c'est sous le règne de Tự Đức, que les persécutions les plus violentes contre les catholiques eurent lieu.

Les persécutions de Tự Đức s'intensifièrent considérablement dans le contexte de la guerre de l'opium (1839-1860),³² au cours de laquelle la France et le Royaume-Uni envoyèrent une force expéditionnaire conjointe en Chine. Au même moment, la France envoyait avec l'Espagne une expédition punitive franco-

31. GISPERT, *Historia de las Misiones dominicanas en Tungking*, pp. 355-358.

32. Voir Arthur WALEY, *The Opium War Through Chinese Eyes*, Crows Nest 1958; Stephen R. PLATT, *Imperial Twilight : The Opium War and the End of China's Last Golden Age*, New York 2018.

espagnole au Sud du Đại Việt suite à l'exécution de deux évêques espagnols au Tonkin José Díaz de Sanjurjo (1857) et Garcia Sampedro (1858). Les Espagnols et les Français firent valoir qu'il fallait mettre fin aux persécutions contre les missionnaires français et espagnols. Pour Napoléon III (et plus tard pour la République française), ces persécutions religieuses n'étaient qu'un prétexte pour lancer une expédition militaire afin de conquérir un royaume voisin de la Chine si convoitée, d'étendre son empire colonial et de concurrencer les Britanniques. Pour la reine d'Espagne Isabelle II, le but de cette expédition était avant tout de protéger les missions espagnoles et d'obtenir des avantages commerciaux pour développer le commerce entre le Tonkin et les Philippines. Mais le royaume espagnol n'avait plus les moyens de se lancer dans une nouvelle conquête alors qu'il avait perdu, après le Congrès de Vienne (1814-1815), la plupart de ses colonies, à l'exception de Cuba, Porto Rico, les Philippines et quelques îlots du Pacifique. De fait, l'expédition se transforma rapidement en une guerre de conquête menée par les Français qu'ils appelèrent désormais « la campagne de Cochinchine (1858-1862) ».

Une armée de près de 1200 soldats espagnols venue des Philippines combattit pendant près de cinq ans aux côtés des Français et participa au siège de Tourane et de Saigon.³³ Cela n'alla pas sans difficultés, car les Vietnamiens chrétiens ne se soulevèrent pas pour les soutenir, contrairement à ce que les missionnaires français avaient assuré. Par le premier traité de Saigon signé en 1862 avec l'amiral Bonard et le représentant espagnol, le colonel Palanca y Gutiérrez,³⁴ Tự Đức reconnut la liberté de culte et le droit des missionnaires français et espagnols à évangéliser. Dans le deuxième traité de Saigon en 1874, la France obtint d'être le seul représentant de tous les missionnaires présents dans le pays, de sorte que les Espagnols devaient passer par les Français pour obtenir une autorisation d'entrée des autorités vietnamiennes.

Si le traité de Saigon (1862) prévoyait une indemnité d'un million de dollars à verser à la France et à l'Espagne sur dix ans, seule la France, grâce aux troupes françaises envoyées de Chine après les succès français dans la deuxième guerre de l'opium (1856-1860), obtint des avantages territoriaux tels que les ports de Đà Nẵng, Đà Lạt et Quang An, les trois provinces de Sài Gòn, Biên Hòa, Mỹ Tho et l'île de Côn Đảo (Poulo Condor). Les Espagnols, quant à eux, ne firent aucune acquisition territoriale au Vietnam, car l'empire espagnol était affaibli avec la perte des Philippines au profit des États-Unis. Au contraire, la France annexa les

33. Juan HERNÁNDEZ HORTIGÜELA, *De Filipinas a Vietnam. Españoles con la cruz y la espada*, Sevilla 2019.

34. Carlos Palanca Gutiérrez a joué un rôle important dans la prise de Saïgon en 1859. Il reçut le commandement des forces expéditionnaires espagnoles et la charge de ministre plénipotentiaire pour représenter l'Espagne dans les négociations de paix avec le royaume vietnamien qui conduisirent au traité de paix de 1862 établissant les annexions françaises et l'ouverture des ports au commerce espagnol. Voir Carlos PALANCA GUTIÉRREZ, *Reseña histórica de la Expedición de Cochinchina, dedicada al ejército*, Cartagena 1869 (réédité : Madrid 2015).

autres provinces du sud en 1867 et l'officier de marine Francis Garnier entreprit la conquête du Tonkin en 1873. En 1884, le traité de Hué établit le protectorat français sur la partie nord et centrale du royaume et la guerre franco-chinoise (1881-1885) obligea la Chine à reconnaître le protectorat français sur l'ensemble du royaume. En dépit d'une forte résistance armée des lettrés confucéens en particulier au Nord,³⁵ la France créa en 1887 l'Union indochinoise, composée des trois royaumes conquis, le Vietnam, le Cambodge et le Laos, avec Hanoï pour capitale. Le Vietnam fut divisé en trois régions nommées par les Français : la Cochinchine au Sud, avec un statut de colonie, tandis que l'Annam au Centre et le Tonkin au Nord conservèrent un statut de protectorat, sous la domination théorique de la dynastie Nguyễn.

Loin de sauver les catholiques, la conquête du Tonkin conduisit à une intensification des persécutions contre les catholiques, encore plus sanglantes que les précédentes, et ce, pendant plus de deux décennies. En 1860-1861, trois autres missionnaires espagnols furent tués : les vicaires apostoliques Valentino Berrio-Ochoa et Jeronimo Hermosilla (1860) et le frère Pedro Almató (1861). En outre, furent également tués trois missionnaires français des MEP, le vicaire apostolique Étienne Cuenot (1861) et deux missionnaires, François Néron (1860) et Théophile Vénard (1861). De fait, l'engagement de missionnaires français aux côtés des troupes françaises pendant la conquête compromit les catholiques vietnamiens.³⁶ En dépit des clauses sensées protéger les missionnaires et les catholiques, le mouvement des lettrés (*Văn Thân*) et le mouvement Aider le roi (*Cần Vương*) reportèrent leur colère contre les Français par des massacres de catholiques. Considérés comme des traîtres (*Việt gian*) proches des conquérants étrangers, les catholiques furent marqués au fer rouge sur le front du signe « religion perverse » (*tà đạo*), leurs villages détruits, leurs biens confisqués, les familles dispersées et des milliers d'entre eux tués car refusant d'apostasier. Le nombre total de victimes mortes pour leur foi au cours des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles est très difficile à évaluer, et les estimations varient entre 130 000 et 300 000 personnes.³⁷

Le rôle des dominicains espagnols dans la béatification des martyrs vietnamiens

Parlant de la vague de persécutions dans les vicariats espagnols de 1860-1862, le père Emmanuel Estevez OP indique dans un rapport adressé à la *Propaganda*

35. Le mouvement *Cần vương* (soutien au roi) résista aux Français de 1885 à 1891.

36. Jacob RAMSAY, *Mandarins and martyrs : The Church and the Nguyen dynasty in early nineteenth century Vietnam*, Stanford, CA 2008.

37. José Maria MORÁN, *Relacion de las persecuciones y martirios que sufrieron y actualmente padecen las misiones del Reino de Tunkin, en la Gran China, que están al cargo de los misioneros españoles de la provincia del Santísimo Rosario del orden de Predicadores de las Islas Filipinas en el Asia*, México 1842; Joaquín RECORDER, *Vida y martirio de los XXVI mártires de la misión dominicana en el Tung-Kin*, Manila 1900; Silvestre SANCHO OP, *Ante el I Centenario de los mártires dominicos del Tonkin*, in *Misiones Extranjeras*, Madrid 1962, pp. 328-340.

Fide,³⁸ que pour le vicariat du Tonkin central seul, il évalue leur nombre entre 16 000 et 30 000 martyrs. Et après avoir examiné tous les documents relatant ces massacres, il estime que le nombre total de victimes s'élève à 40 000. Parallèlement à ces persécutions, il mentionne la guerre civile qui a opposé les mandarins et les lettrés qui avaient pris les armes contre Tỵ Đức, malgré et à cause du traité de paix signé entre Tỵ Đức et la France.

Au regard de l'ampleur du nombre de martyrs vietnamiens, les dominicains espagnols entreprirent une grande enquête dans leurs vicariats afin de recueillir tous les témoignages sur les nombreux martyrs, et s'engagèrent dans une longue procédure préparatoire auprès de la Congrégation pour les causes des saints (*Congregatio de Causis Sanctorum*). Grâce à leur solide expérience dans la procédure d'enquête, ils avaient commencé dès 1869 à rassembler des lettres et des faits à envoyer à Manille et à Rome. De 1893 à 1894, soit 30 ans plus tard, ils lancèrent une enquête systématique, envoyant une première vague d'équipes composées d'un dominicain espagnol et d'un dominicain vietnamien pour interroger tous les témoins survivants dans chaque village afin d'établir la biographie de plusieurs centaines de personnes. Les entretiens étaient réalisés en vietnamien, puis transcrits en latin. Ils s'agissait de croiser les différents témoignages pour évoquer tous les faits de la persécution, en recueillant des détails sur chaque martyr dans chaque village. Grâce à ces enquêtes, il est possible d'entendre les catholiques vietnamiens et en particulier des femmes, moins nombreuses parmi les martyrs mais témoins des arrestations, des emprisonnements et des exécutions, étant celles qui rendaient visite aux catholiques détenus en prison et leur apportaient de la nourriture et des médicaments. L'enquête s'étala sur plus de 20 ans, retardée par la Première guerre mondiale avec encore des enquêtes en 1917-1918. Le temps de compiler tous ces récits, les dominicains espagnols sélectionnèrent les martyrs qu'ils jugèrent pertinents de proposer à la béatification. En 1926, Mgr Muñagorri (Bùi Chu) se rendit à Rome pour présenter la demande des catholiques vietnamiens des vicariats de Tonkin oriental et central en vue de la béatification de leurs martyrs, qui fut acceptée par le pape.

Une première publication d'un ouvrage synthétique fut éditée en 1906 mais la version finale date de 1934, éditée par Marco Gispert OP, qui fournit les données biographiques de plus d'un millier de martyrs (plus exactement 1288).³⁹ Pour comparaison, le vicariat MEP du Tonkin occidental proposa 384 « serviteurs de Dieu » dont 31 étaient morts martyrs avant 1860-1861.⁴⁰ Les sources rassemblées

38. Cité du Vatican, Archives historique de Propaganda Fide, SC Cine et regni adjacenti 19 (1861 1862) : Lettre de Fr Emmanuel Estevez, Tonkin central, 25 août 1862.

39. Gispert Marcos OP, *Brevis synopsis Vitae servorum dei Tum ex ordine praedicatorum tum saecularium ab anno 1856 ad annum 1862 in Odium fidei, uti fertur, in Tunquino interemptorum quorum causa beatificationis introducta est auctore*, Rome, Apud Postulationem generalem OP, 1934.

40. Paris, Archives des MEP : carton 7243 3 : Cause des 384 martyrs du Tonkin informations générales : cahier manuscrit.



Fig. 4. Enfants et petits-enfants de chrétiens martyrs pendant les persécutions de Tự Đức © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.

par les dominicains sont exceptionnelles pour écrire l'histoire des persécutions des catholiques vietnamiens à travers les notices biographiques de 1288 catholiques vietnamiens, non seulement des dominicains, des prêtres, des catéchistes, un grand nombre des tertiaires dominicains, mais également un grand nombre de simples laïcs, hommes, femmes et enfants. Ces martyrs sont classés en quatre grandes catégories : 1) la classe des serviteurs de Dieu (vicaires apostoliques et prêtres de l'Ordre de saint Dominique, prêtres du Tiers Ordre de saint Dominique, prêtres du clergé séculier), 2) les catéchistes et petits séminaristes de la Maison de Dieu, 3) les hommes et femmes du Tiers Ordre de Saint Dominique, 4) les croyants, hommes puis femmes, divisés chacun en trois catégories.

C'est ainsi que parmi la foule de martyrs de la foi vietnamienne, pour la plupart enterrés anonymement, 117 personnes – dont les procès furent les plus spectaculaires et cruels – ont été choisies pour être béatifiées par le Saint-Siège en quatre vagues : 64 personnes en 1900 par le pape Léon XIII ; 8 personnes en 1906 par le pape Pie X ; 20 personnes en 1909 par le pape Pie X et 25 personnes en 1951 par le pape Pie XII. L'importance de l'histoire des martyrs (*Thánh Tử đạo*) pour les catholiques vietnamiens conduisit le délégué apostolique Mgr Costantino Aiuti, premier représentant du Saint-Siège en Indochine, à décréter dès son arrivée en 1925 que le premier dimanche de septembre serait dédié au souvenir des martyrs vietnamiens. Ce n'est qu'en 1988, que les 117 martyrs vietnamiens

furent canonisés par le Pape Jean Paul II. Parmi eux, plus de la moitié provenaient des seuls vicariats espagnols (60 dominicains vietnamiens, prêtres, catéchistes et 11 vicaires apostoliques et prêtres dominicains espagnols).

Les vicariats espagnols vus par les militaires et administrateurs français : un regard critique

Depuis la conquête et pendant toute la période de l'Indochine française, les Français restèrent méfiants à l'égard des vicariats espagnols qui rassemblaient près de la moitié des catholiques du Tonkin.⁴¹ Dans un article sur la conquête du Tonkin, le journaliste et aventurier français Edmond Plauchut écrivait :

Peu de gens en France soupçonnent que les Espagnols, bien plus que les Anglais, sont nos concurrents au Tonkin. [...] En raison de la proximité des îles Philippines, le plus beau joyau de la couronne espagnole, le Tonkin est, depuis près de deux cents ans, la vigne céleste qu'un nombre considérable de missionnaires espagnols viennent cultiver. Au fil du temps, ils y ont pris racine [...] dans les provinces les plus riches et les plus peuplées. Comme les missionnaires français, les missionnaires espagnols y ont eu de nombreux martyrs ; cependant, ils ont plus d'influence sur les Tonkinois que les Français. Cela est dû à l'esprit de tolérance et à l'apathie des Espagnols, qui s'accordent très bien avec la douceur des indigènes.⁴²

La jeune République française contesta très tôt toute ambition territoriale espagnole. La visite à Madrid de diplomates vietnamiens auprès du roi Alphonse XII en 1878 et la signature d'un traité commercial entre les deux pays en 1880 irritèrent fortement les Français. Comme le dit l'historien Vo Duc Hanh : « Les alliés de 1862 étaient devenus des concurrents en 1867 et des adversaires en 1874 ».⁴³

Les vicariats espagnols face à la conquête française du Tonkin

Les sources françaises ne cessent de critiquer les « intrigues » des missionnaires espagnols contre l'influence française. Elles les accusent soit de soutenir les rebelles contre les Nguyễn, menés par le catholique Lê Duy Phụng,⁴⁴ soit d'être

41. Une Note sur le Tonkin de 1882 dans les Archives du Ministère des Affaires étrangères françaises mentionne le chiffre de 280 000 catholiques dans les vicariats espagnols pour 600 000 catholiques au Tonkin, voir VO DUC HANH, *La place du catholicisme*, Tome 1, p. 422 .

42. Edmond PLAUCHUT, *L'Annexion du Tonkin*, in *Revue des Deux Mondes*, 41 (1880), pp. 350-383, ici p. 376.

43. VO DUC HANH, *La place du catholicisme*, Tome 1, p. 393.

44. Lê Duy Phụng, aussi appelé Tạ Văn Phụng (?-1865) fut le chef d'une révolte au Tonkin visant à renverser la dynastie Nguyễn entre 1861 et 1865. Ce vietnamien converti au catholicisme se proclama descendant de la dynastie Lê. Les Français refusèrent toute alliance avec lui, car ils avaient conclu une paix temporaire avec les Nguyễn. Voir RAMSAY, *Mandarins and Martyrs*. Le

trop proches de l'administration Nguyễn, soit de cacher les rebelles menés par Hoàng Hoa Thám.⁴⁵ Les rapports français déploraient leur manque d'enthousiasme à soutenir la conquête française et à recommander aux catholiques de travailler avec eux comme coolies, agents de renseignement, soldats ou interprètes. L'historien Charles Keith constate que les dominicains espagnols « n'étaient pas affectés par le nationalisme qui animait nombre de leurs homologues des MEP, et beaucoup considéraient l'intervention française comme une menace pour la vie catholique ».⁴⁶ De fait, leurs analyses de la situation au Tonkin divergeaient de celles de certains missionnaires français, n'hésitant pas à intervenir auprès des militaires français les rendant responsables de l'intensification des persécutions qui résultait de la conquête française :

Alors que Puginier [vicaire apostolique des MEP pour le Tonkin occidental], fervent partisan de la conquête française, se concentrait sur la violence officielle et populaire généralisée contre les catholiques de 1858 à 1862 pour encourager l'invasion [par les Français], les missionnaires espagnols se concentraient plutôt sur les efforts réels des fonctionnaires des Nguyễn, après la signature du traité de paix de 1862, pour mettre fin à la violence contre les catholiques et rétablir un *modus vivendi* [du pouvoir impérial] avec les missions.⁴⁷

L'historien Vo Duc Hanh mentionne certains rapports français indiquant que les vicariats espagnols étaient moins persécutés que les vicariats français⁴⁸, mais estime que « si les lettrés étaient particulièrement implacables envers les communautés chrétiennes administrées par les missionnaires français, ils n'épargnaient pas pour autant les missions des dominicains espagnols, pourtant hostiles à l'expédition Garnier ».⁴⁹ En novembre 1873, Mgr Antonio Colomer OP (1833-1902), vicaire apostolique du Tonkin oriental, se plaignit à l'amiral français Marie-Jules Dupré de la prise de la ville de Bắc Ninh :

Votre Excellence me permettra de lui dire que notre mission, mission de paix et notre seule raison d'être dans ce royaume, est de prêcher la foi catholique, en dehors de toute considération politique. Notre devoir est de nous y maintenir strictement, afin de ne pas compromettre la religion.⁵⁰

dominicain espagnol Honorio Muñoz l'appelait le « Constantin du Tong-king ». Voir VO DUC HANH, *La place du catholicisme*, Tome 1, p. 9.

45. Hoàng Hoa Thám (1858-1913) également connu sous le nom de Đê Thám, fut le chef de l'insurrection de Yên Thế qui résista au protectorat français au Tonkin pendant près de 30 ans. Il était très populaire dans les villages catholiques des environs de Bắc Ninh en raison de sa contribution à la construction d'églises et à l'aide aux pauvres : voir Đức Sinh BÙI, *Giáo hội công giáo ở Việt Nam* [L'Église catholique au Vietnam], Calgary : Veritas Edition, 2002, tome 3, p. 113.

46. KEITH, *Catholic Vietnam*, p. 44.

47. *Ibid.*, p. 42.

48. VO DUC HANH, *La place du catholicisme*, Tome 1, p. 538.

49. *Ibid.*, pp. 240, 284, 359, 669, 686.

50. Lettre de Mgr Colomer à Dupré (17/11/1873) in VO DUC HANH, *La place du catholicisme*, Tome 1, p. 276.

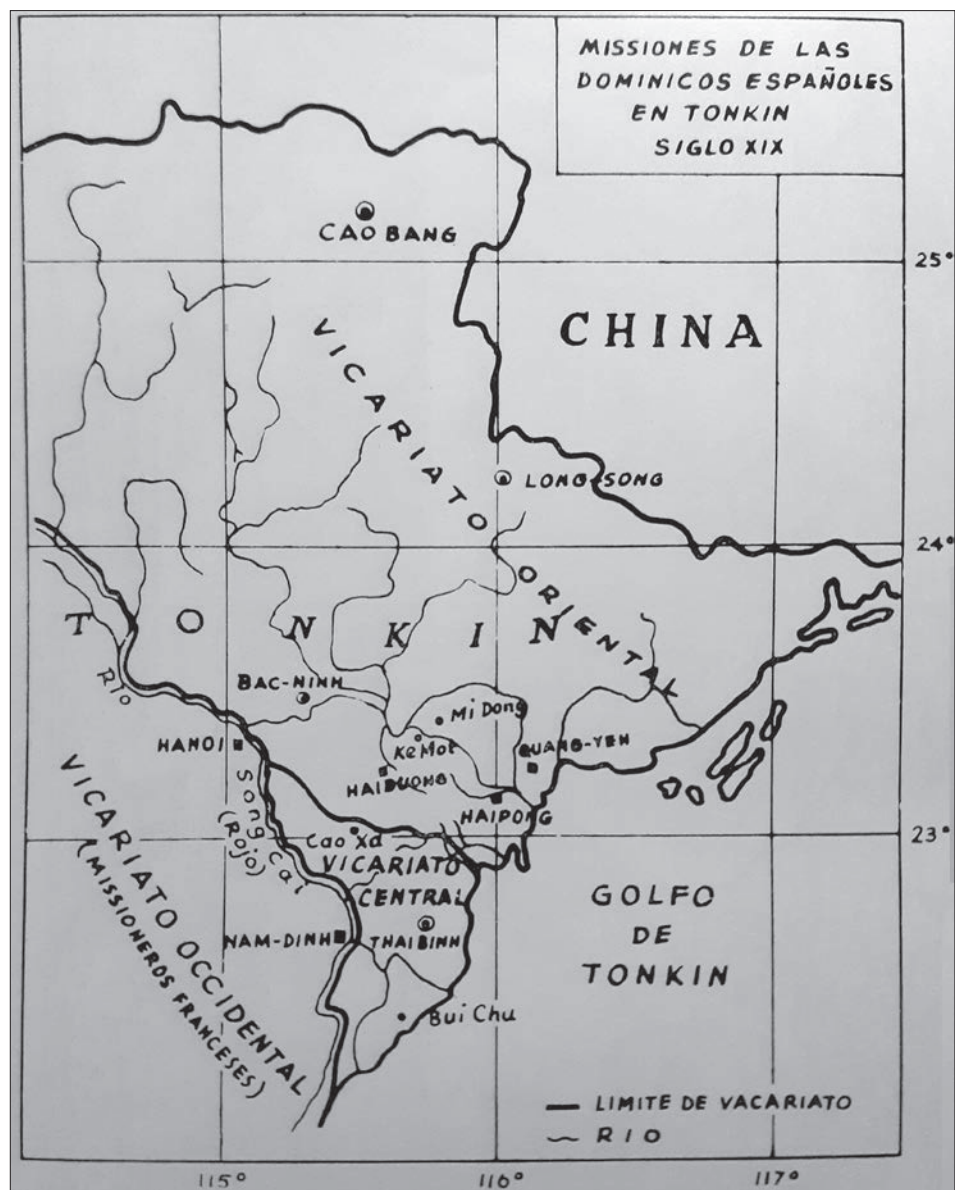


Fig. 5. Vicariats espagnols au Tonkin au début du XIX^e siècle : les vicariats du Tonkin oriental et du Tonkin central in Francisco GAÍNZA, *Cruzada Espanola en Vietnam : campana de Cochinchina* ; intr. y ed. de Fidel VILLARROEL, Madrid 1972, p. 556.

En décembre de la même année, il écrivait à l'officier français Francis Garnier : « Ces actes d'hostilité contre les Annamites indigènes [...] discréditent gravement la religion, notre caractère européen et notre réputation dans ce pays. Comment puis-je me présenter à eux ? Quelle opinion les Annamites auront-ils des missionnaires et des autres Européens en les voyant agir avec tant d'insouciance ? Que penseront-ils ? Qu'ils devront douter de tout le monde. »⁵¹

Plus de quinze ans plus tard, en 1887, lorsque les Français créèrent l'Indochine française, l'administrateur colonial français Joseph Chailley Bert, fondateur de l'École coloniale française et gendre du gouverneur général d'Indochine Paul Bert, écrivait :

Leurs évêques [des missions espagnoles] n'ont pas toujours été nos amis. [...] Dans les missions espagnoles, il semble que la jurisprudence ait voulu que les villages catholiques non seulement s'abstiennent de nous fournir des informations sur les mouvements rebelles, mais aussi, pour être bien vus d'eux, servent d'espions et les avertissent de notre approche. De plus, leurs missions étaient un asile, elles prétendaient les soustraire à la justice française.⁵²

Malgré ces tensions et les multiples tentatives françaises auprès de Rome pour faire remplacer les dominicains espagnols par des dominicains français, ceux-ci restèrent présents pendant toute la période de l'Indochine française. À la fin du XIX^e siècle, le delta du fleuve Rouge était divisé en quatre régions : d'une part, le Tonkin occidental était sous l'autorité des missionnaires français, avec les sièges épiscopaux de Hanoï et Hung Hôa, le Tonkin central (retiré du Tonkin occidental en 1848) avec le siège épiscopal de Nam Định, et le Tonkin méridional (1885) avec le siège épiscopal de Vinh. D'autre part, les missionnaires espagnols étaient en charge du Tonkin oriental (Hai Phòng), qui couvrait une partie importante du delta du fleuve Rouge. En raison du nombre important de croyants, il fut divisé en trois : le Tonkin central (1854, Thái Bình) et le Tonkin septentrional (1883, Bắc Ninh). Plus tard, dans les années trente, trois nouveaux vicariats furent créés : le vicariat de Lạng Sơn et Cao Bằng confié aux dominicains français, le vicariat de Phât Diêm et Bù Chu confiés aux premiers vicaires apostoliques vietnamiens.

La spécificité des dominicains espagnols : un profil polyglotte et diplômé

La consultation du dictionnaire biographique complet des dominicains de la province de Manille, montrent qu'ils avaient pour la majorité suivi une formation supérieure de haut niveau en Espagne reçue dans les *studia generalia* de l'Ordre tel que ceux du couvent de San Esteban à Salamanque, du monastère royal de Santo Tomas à Ávila, du collège de San Gregorio à Valladolid, du couvent de

51. Lettre de Mgr Colomer à Garnier (4/12/1873), *ibid.*, p. 282.

52. Joseph CHAILLEY-BERT, *Paul Bert au Tonkin*, Paris 1887, pp. 115-117.

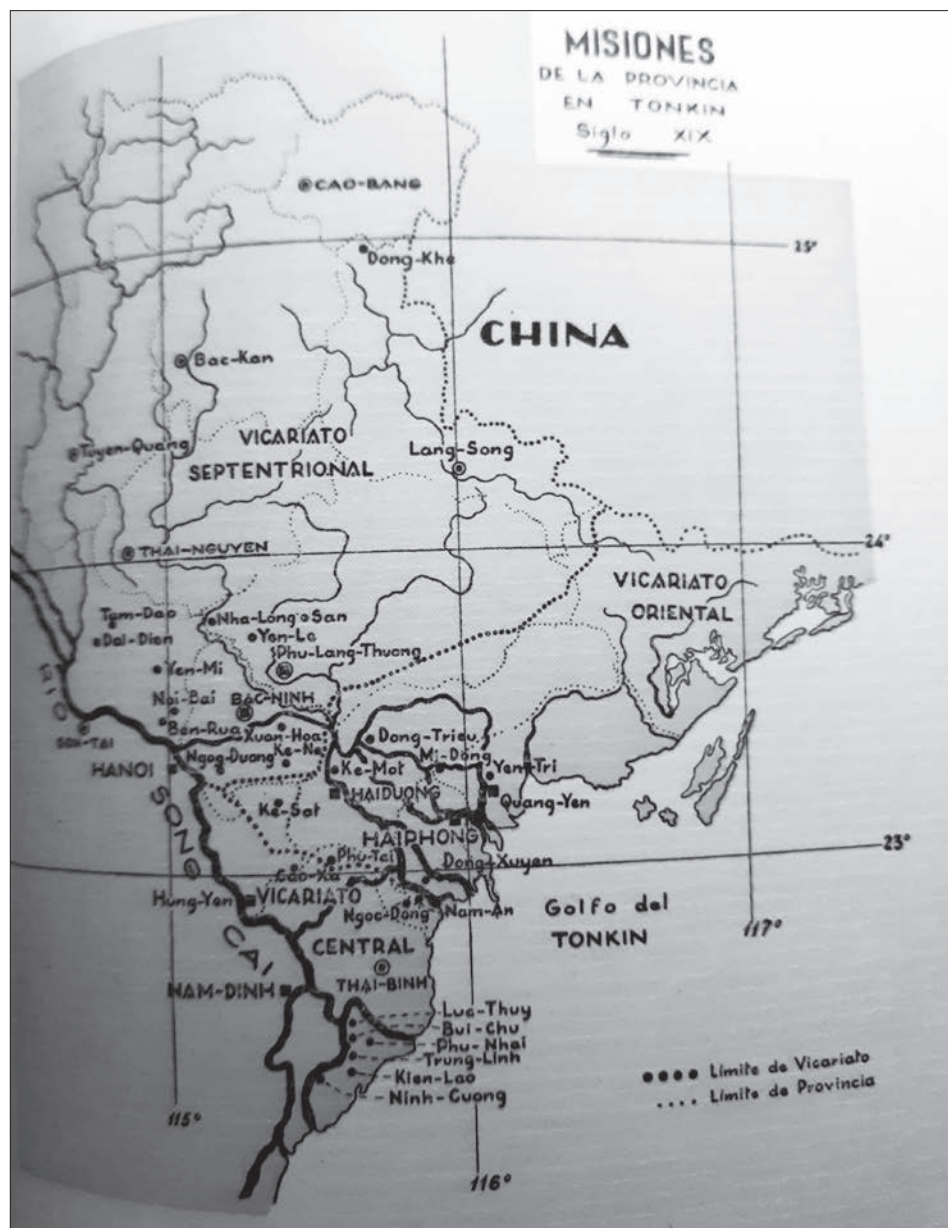


Fig. 6. Vicariats espagnols au Tonkin fin du XIX^e siècle : le vicariat oriental, central et septentrional, in FERNÁNDEZ, *Dominicos donde nace el sol*, p. 449.

Santo Tomas à Madrid et, à partir du XVII^e siècle, de l'université Santo Tomás à Manille.⁵³ A partir du XIX^e siècle, ils furent également formés au couvent de Santo Domingo de Guzman à Ocaña à Tolède ainsi qu'au couvent Rosaryhill à Hong Kong (à partir de 1935). Pendant la Seconde République et la guerre civile, les jeunes dominicains furent envoyés au collège pontifical Saint Thomas d'Aquin / Institut pontifical international Angelicum à Rome,⁵⁴ à Rosaryhill (États-Unis) (1911-1935) ou à l'université catholique de Louvain en Belgique.

Grâce à ces vastes réseaux éducatifs, les dominicains espagnols maîtrisaient souvent outre l'espagnol, le latin, le chinois et le vietnamien, le français et souvent l'anglais, langues dans lesquelles ils publiaient sur des domaines allant de la théologie et la pastorale, à la linguistique, la culture, les traditions et l'histoire du Vietnam. Aidés par des prêtres et des catéchistes vietnamiens, ils traduisaient également des ouvrages religieux ou profanes en vietnamien: des livres religieux tels que catéchismes, livres liturgiques, vies de saints, biographies de martyrs, livres d'exercices spirituels, évangiles, manuels pour séminaristes, mais aussi des grammaires et dictionnaires vietnamiens, des méthodes d'apprentissage des caractères chinois, des traités philosophiques, des études sur les religions orientales, des ouvrages historiques, des commentaires littéraires, des mathématiques... Enfin, ils publiaient aussi des articles dans les revues de l'Université Santo Tomás de Manille comme *Hojas de Catecismo*, *Boletín Eclesiástico* ou *Misiones Dominicanas* à Madrid. Par ailleurs, au Vietnam, les dominicains espagnols publiaient deux revues en français et en vietnamien : *Văn Côi* (« Le Rosaire ») publiée au séminaire régional de Nam Định et *Hy Vọng* (« Espérance ») publiée par le vicariat de Hải Phòng.

Alors que les dominicains espagnols sont souvent décrits comme un clergé conservateur et obtus, nous avons montré dans une publication sur les débuts de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) au Vietnam,⁵⁵ que le siège du vicariat espagnol de Hải Phòng fut un des foyers de développement de l'Action ouvrière catholique dans le port principal du Tonkin. En effet, le catholique Nguyễn Mạnh Hà, originaire d'un vicariat espagnol (Hưng Yên) et de retour de ses études en France, fonda la Jeunesse ouvrière chrétienne (*Thanh Lao Công*) en 1938-1939, sous le patronage du vicaire apostolique espagnol Mgr Gomez. Ce dernier lui permit de transformer le journal catholique *Hy Vọng* en *Hy Vọng Lao Động* [Espérance ouvrière], journal également destiné aux travailleurs non catholiques et traitant du droit des ouvriers et de la vie professionnelle en usine. Hà demanda

53. Hilario OCIO - Eladio NEIRA, *Misioneros Dominicos en el Extremo Oriente 1587-1835*, Manila 2000; Eladio NEIRA - Hilario OCIO - Gregorio ARNÁIZ, *Misioneros Dominicos en el Extremo Oriente 1836-1940*, Manila 2000.

54. Voir Efram JINDRÁČEK, *L'insegnamento domenicano a Roma (1909-2009)*, in *Angelicum* 94 (2017), pp. 540-541.

55. Claire Thi Liên TRAN, *The Young Christian Workers (Thanh-Lao-Công) in Tonkin (1935-1945) From Social to Political Activism*, in le numéro spécial, *Vietnamese Engagement with Global and Transnational Catholicism* (ed. Tuan HOANG), in *Journal of Vietnamese Studies*, 17 (2022), n. 2-3, pp. 93-125.



Fig. 7. Des missionnaires espagnols © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.

au curé de sa paroisse, Pablo Lopez, de devenir l'aumônier de la TLC à Hải Phòng. Le dominicain Lopez, qui avait à peu près le même âge que lui, avait été formé aux questions sociales lors de ses études à l'Université catholique de Louvain en Belgique, là même où la Jeunesse ouvrière chrétienne avait été créée en 1924 par Joseph Cardijn. Il appartenait à une nouvelle génération de dominicains espagnols qui promouvaient activement l'Action catholique, comme Théodoro Condé, qui publia en 1936 un « ABC de l'Action catholique » en espagnol, français et vietnamien.⁵⁶

Leur vie quotidienne de missionnaire était assez similaire à celle des Français, vivant dans un climat difficile, mais il semble que les dominicains espagnols étaient en nombre plus immergés dans le monde rural vietnamien tandis que les missionnaires français étaient plus souvent chargés des paroisses dans les villes où se trouvaient des paroissiens français, et que les campagnes étaient majoritairement gérées par des prêtres vietnamiens. Pour des raisons financières, les missionnaires

56. Ávila, Archivo Provincial de Santo Tomás : Teodoro Conde, OP *La Acción Católica* in Francisco ZURDO, *Los Dominicos españoles en Vietnam (1926-1967)*, Madrid, Secretario de misiones dominicas, 1988 : Catálogo de libros impresos en la imprenta de Phu Nai, pp. 235-239, cité dans Alba CHATELIER, *Les dominicains espagnols au Viêt Nam face à la montée du communisme et à la décolonisation de l'Indochine française*, Paris 2022, p. 161.

espagnols retournaient moins souvent en Europe que les missionnaires français, qui bénéficiaient de tarifs préférentiels et de beaucoup plus d'opportunités pour effectuer des voyages de retour :⁵⁷ beaucoup de missionnaires espagnols passaient la majeure partie de leur vie au Vietnam, souvent jusqu'à leur mort.

2. L'héritage d'une culture religieuse hybride espagnole/vietnamienne

Selon moi, outre ces très longs séjours sans retour en Europe, et une vie principalement dans les zones rurales, la longue expérience d'acculturation acquise en Amérique latine et en Asie par les dominicains espagnols contribuèrent à la création d'une culture religieuse hybride spécifique, ancrée dans les communautés catholiques vietnamiennes des vicariats espagnols.

L'hybridation hispano-vietnamienne de l'architecture et l'art religieux

L'un des héritages les plus durables des dominicains espagnols au Nord-Vietnam est directement visible à travers les nombreuses églises construites (plus de 1 500 églises dans les vicariats espagnols en 1939) dans un style hybride vietnamien/espagnol qui relève du style architectural appelé « style baroque périphérique ». Ces églises ont représenté une somme de temps de travail et d'argent considérable de la part des fidèles vietnamiens. Charles Keith mentionne Mgr Lecroart, jésuite missionnaire en Chine, envoyé par le Saint-Siège pour une visite canonique en Indochine en 1923, qui dans un de ses rapports, critiquait « les églises trop belles » et les « presbytères somptueux » de Bui Chu et rapportait que « selon les Français à Hanoï, les missionnaires [espagnols] ont coupé les Annamites en quatre pour construire de belles églises ».⁵⁸ Les dominicains espagnols, qui n'étaient pas des architectes professionnels, venus d'Espagne via le Mexique et Manille, ont de fait géré la conception et la construction des églises avec l'aide de maîtres d'œuvre locaux qui ont fait preuve de leur savoir-faire et de leur imagination pour adapter les modèles importés aux conditions locales, telles que le climat tropical et les typhons fréquents. Bien que la plupart des constructeurs soient restés anonymes, plusieurs architectes et artistes ont acquis une certaine renommée.

Outre le rôle significatif des artisans chargés de la construction des églises (charpentiers, sculpteurs), celui de ceux qui financèrent ces bâtiments et œuvres d'art religieux était tout aussi important, qu'il s'agisse de petits notables ou de simples paroissiens qui contribuèrent via les quêtes ou donnèrent gratuitement leurs bras et leur temps pour l'édification de l'église. Il semble que plus que

57. CHATELIER, *Les dominicains espagnols*, p.56.

58. Cité dans KEITH, *Catholic Vietnam*, p. 83.



Fig. 8. Les maçons ayant construit l'église de Phú Nhài © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.

Fig. 9. Charpentiers et ébénistes qui ont réalisé les portes de l'église de Phú Nhài © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.



Fig. 10. Domingo Gia, sculpteur des « images » et ses collaborateurs © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.

les églises des vicariats français qui recevaient des dons venant de France et quelquefois de financements du gouvernement général colonial, les vicariats espagnols reposaient sur les contributions des paroissiens. Ainsi, tout comme pour la construction des édifices importants du village (pagodes, *đình*⁵⁹), il était courant que les villageois financent la construction des édifices communs. On est frappé par le nombre de photos d'églises ainsi que par la place significative donnée au corps des artisans qui ont participé à la construction de ces églises, dans les fonds photographiques des archives dominicaines à Ávila.

On peut parler ici de fusion entre la conception et la construction des églises espagnoles et le savoir-faire technique, les matériaux et les motifs décoratifs locaux, qui forment une tradition unique en matière de construction d'églises au Vietnam. Les constructeurs et artisans vietnamiens ont réinterprété les églises espagnoles à travers un processus d'« hybridation », comme cela s'est produit

59. Le terme de *Đình* (maison communale) et *Làng* (village) apparaissent comme indissociables pour les Vietnamiens du delta du fleuve Rouge car on trouve une maison communale dans chaque village. C'est le lieu où se tiennent non seulement les réunions des notables mais aussi les cérémonies religieuses autour des génies protecteurs de chaque village (*thành hoàng*). Voir Paul GIRAN, *Magie et religion annamites : introduction à une philosophie de la civilisation du peuple d'Annam*, Paris 1912, pp. 334-335 (réédité par Hachette Livre BNF, 2013).

dans la nouvelle Espagne et aux Philippines. En effet, malgré ses caractéristiques espagnoles évidentes, le modèle architectural a subi une première transformation au Mexique, puis s'est propagé sous cette forme modifiée aux Philippines, puis au Vietnam, où il a été encore modifié en fonction des conditions locales et de l'inspiration locale.

L'architecture des églises hispano-vietnamiennes illustre parfaitement la dynamique complexe entre le centre et la périphérie. En effet, les églises construites au centre des grandes villes comme Hanoï ou Saigon, prioritairement destinées aux paroissiens français, suivaient les règles de l'architecture religieuse française imposées par la puissance coloniale française qui fut directement impliquée d'un point de vue financier et architectural dans la construction des églises des grandes villes d'Indochine.⁶⁰ En revanche, dans les campagnes où vivaient la plupart des dominicains espagnols, il s'agit d'un modèle déjà hybride, spécifiquement adapté aux climats tropicaux. Ce modèle alternatif, imprégné de caractéristiques locales (périphériques) successives, est devenu un style typiquement vietnamien.

Les nombreux prêtres vietnamiens responsables de paroisses qui ont construit leur église avec les artisans paroissiens, ont naturellement intégré le style local. Un des meilleurs exemples est l'église du Rosaire de Ninh Cường, sur les rives du Ninh Cơ, où la légende raconte que le premier missionnaire Inikhu est arrivé en 1533 pour évangéliser le Tonkin. Le village était un important centre de pèlerinage, car il était le lieu de naissance de quatre martyrs dominicains vietnamiens (Nguyễn Văn Tự (1796-1838), Joseph Fernandez Hiền († 1838), Nguyễn Đình Uyển (1775-1838) et Peter Nguyễn Bá Tuần († 1838) et de quatre dominicains espagnols Delgado Y († 1838), Henarez Minh († 1838), Sampedro Xuyên († 1858) et Valentino Vinh († 1861). Cette église, construite par le prêtre vietnamien Trảng Định entre 1872 et 1894, ressemble à un temple bouddhiste avec ses toits typiques, ses piliers rouges et son transept qui peut s'ouvrir de chaque côté pour laisser entrer l'air frais et permettre aux fidèles d'assister à la messe autour de l'église.⁶¹

Il est clair que l'architecture des nombreuses églises répandues dans les anciens vicariats espagnols au Vietnam s'inscrit dans la continuité « *Barroco de Indias* », lui-même résultat d'un processus d'adaptation selon une logique de transculturation qui aboutit à une appropriation et une ré-invention du Baroque par les populations indigènes de la Nouvelle Espagne.⁶² « L'architecture religieuse

60. J'ai abordé ce point dans un article non publié *The Cathedral of Our Lady (Nhà thờ Đức Bà) in the Urban Public Space from Saigon to Ho Chi Minh city* présenté dans le panel "Plural Urbanities. Transnational Flows and the Management of Religious Diversity in South and Southeast Asian Cities", AAS in Asia, Korea University, Séoul, 24-27/6/2017.

61. *Nhà thờ Công giáo ở Việt Nam kiến trúc - lịch sử/ Catholic Churches in Vietnam architecture - history*, HCM ville, NXB Tổng hợp, 2015, pp. 98-99.

62. Walter MOSER, *The Concept of Baroque*, in *La Constitución del Barroco hispánico : Problemas y acercamientos*, in *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 33 (2008), n. 1, pp. 11-37, ici p. 19.



Fig. 11. L'église du Rosaire de Ninh Cường. Source : <https://nguoinamdinh.net/den-thanh-ninh-cuong-nam-dinh-2013/>.

baroque de style métis »⁶³ qui émergea au Pérou ainsi qu'aux Philippines, se caractérise par des proportions plus basses et plus larges, des murs latéraux plus épais, fortement renforcés pour plus de stabilité, et des structures supérieures construites avec des matériaux plus légers. Les clochers étaient plus bas et plus robustes que ceux d'Europe, et parfois séparés du bâtiment principal de l'église afin d'éviter tout dommage en cas d'effondrement du clocher, en raison des fréquents tremblements de terre aux Philippines et des typhons fréquents au Vietnam. Dans le baroque périphérique, la façade principale était considérée comme l'élément architectural essentiel qui reflétait le statut de la mission et constituait le point central de l'ornementation extérieure du bâtiment. La richesse de l'ornementation de la façade principale annonçait celle du retable intérieur.

Les artistes et artisans locaux ont imité le style baroque en mettant en œuvre leur représentation de ce qu'était l'art baroque sans avoir eu de contact direct avec l'original, créant ainsi un nouvel art. En effet, la décoration intérieure de ces églises a les caractéristiques spécifiques du style baroque tardif. L'iconographie des frontons richement décorés exprime la façon dont les artisans ont interprété la

63. Lydie TAUZIN, *L'architecture religieuse baroque de style métis dans les Andes sud-péruviennes d'Arequipa et du Collao (milieu XVII^e s.-fin XVIII^e s.)*, in *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 3 (1974), n. 3, pp. 66-68.



Figg. 12-13. L'église du Rosaire de Ninh Cường. Source : <https://nguoinamdinh.net/den-thanh-ninh-cuong-nam-dinh-2013/>.



Figg. 14-15. Églises des chrétientés de Xương Điền et Quỳ Nhất. © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.



Figg. 16-17. Églises des chrétientés de Tân Phương et Phương Phúc © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.



Figg. 18-19. Église de Cao Xá - Hưng Yên (1892) © C. Tran.



Fig. 20. Église de Cao Xá - Hung Yên (1892) © C. Tran.

vie du Christ et ont choisi de représenter les saints patrons catholiques habillés en costumes locaux. L'art religieux, et en particulier celui des retables (en espagnol *retablos* et en vietnamien *bàn thờ*),⁶⁴ est le meilleur exemple de ce processus d'hybridation. Cette structure ornementale sculptée dans le bois se composait de niches pour les *santos* (saints) richement peints. Les *reredos* (autre mot pour *retablos*) de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance en Espagne qui sont devenus extrêmement grands et élaborés, s'élevant à plus de 12 mètres de haut et utilisant généralement du bois sculpté et doré, se sont répandus dans tout l'empire espagnol. La plus grande taille était d'environ 1 800 cm², mais les tailles les plus courantes étaient de 900 cm². Comme en Amérique latine, ces *retablos* hybrides réalisés dans les vicariats espagnols étaient des outils pédagogiques essentiels pour instruire les fidèles et attirer les nouveaux convertis. À travers leurs représentations colorées, ces formes d'art figuratif permettaient de se connecter avec le Christ, la Vierge Marie et les saints (au premier chef saint Dominique), les événements bibliques ou les épisodes de la vie d'un saint. Le retable dans le chœur de l'église était le centre d'une décoration élaborée et d'une profusion d'images

64. L'étymologie latine du mot espagnol signifie littéralement « planche derrière ».



Fig. 21. Retable de l'église de Nam Lỗ, début du XX^e siècle © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.

Fig. 22. Retable de l'église de Trần Xá (Hưng Yên) © C Tran.



religieuses, non pas simplement importées, mais le plus souvent mélangées à des symboles locaux.

Les grands panneaux sculptés en bois, les portes de bois monumentales peintes en rouge, le rôle des colonnes servant de soutien à la toiture, les portes en bois coulissantes tout le long de l'église sont autant d'éléments que l'on trouve dans l'architecture traditionnelle des pagodes et des *Đình* (maison communale)⁶⁵ comme celle du Đình Bản dans le district de Từ Sơn, province Bắc Ninh à environ 20 km au nord de Hanoï et qui date du XVIII^e siècle. Tout comme le *Đình* était le lieu dédié au culte des génies tutélaires du village, l'église était le lieu dédié à la vénération de Jésus, Marie, Joseph et tous les saints, auquel s'ajoutait le culte des martyrs catholiques qui, on peut le dire d'une certaine manière, remplaçaient le culte des héros locaux. Tout comme les villageois étaient fortement attachés à leur village natal, notamment à travers le *đình*, on pourrait dire que les catholiques étaient attachés à leur église, et ce, d'autant plus que pendant les longues périodes de persécutions, leurs lieux de culte devaient rester discrets.⁶⁶

On trouve dans les archives des dominicains espagnols de nombreuses photos de *retablos* et d'artisans vietnamiens. Inspirés par les pratiques religieuses et stylistiques espagnoles, les artisans vietnamiens ont créé un style de *retablo* hybride, héritier des deux traditions. La tradition des images de vénération (« *santos* ») sculptées dans le bois et portées en procession pendant le Carême et d'autres fêtes religieuses, a également été introduite au Vietnam après avoir fait ses preuves pour convertir les Indiens de la Nouvelle Espagne. Cet artisanat hybride continue aujourd'hui encore d'exprimer la foi catholique au Vietnam.

Le culte de la Vierge et du Saint Rosaire (Tràng Hạt)

Il y a certes de nombreux points communs pour ce qui est de l'organisation des paroisses et de la pratique religieuse des vicariats évangélisés par les MEP français et les vicariats espagnols. Tel est le cas de la Maison de Dieu (*Casa de Dios* en espagnol et *Nhà của Đức Chúa Trời* en vietnamien),⁶⁷ institution de base des paroisses vietnamiennes. Cependant, on peut parler d'une spécificité des régions évangélisées par les dominicains espagnols à travers deux pratiques religieuses que les catholiques se sont appropriés et qui sont encore vivantes jusqu'à aujourd'hui : la dévotion particulière au Saint Rosaire et à la Vierge Marie et la pratique de nombreuses processions qui sont devenues des éléments forts de l'identité catholique vietnamienne au Vietnam comme dans la diaspora.

65. Hà Văn Tấn - Nguyễn Văn Kỵ, *Le Đình, maison communale du Viêt Nam*, Hanoi 2001.

66. L'importance accordée à la liste de donateurs à l'entrée des églises, originaires du village et souvent membre de la diaspora vietnamienne, témoigne de cet attachement au village natal à travers l'édifice religieux qui en est la représentation par excellence.

67. La Maison de Dieu réunissait autour du vicaire apostolique ou du clergé indigène, des petits séminaristes et des catéchistes, des frères laïcs vivant en communauté en suivant la même règle de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.



Fig. 23. La maison de Dieu de l'église de Đại Đồng © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.
 Fig. 24. Statue de la Vierge Marie sous des traits et vêtements vietnamiens, Église de Cao Xá - Hung Yên © C. Tran.

*Le culte de la Vierge et du Saint Rosaire (Tràng Hạt),
Fêtes des Saints et processions*

Tout d'abord, la vénération de la Vierge Marie et du Saint Rosaire (*Tràng Hạt*) fait l'objet d'une dévotion particulière dans la tradition spirituelle dominicaine, et plus particulièrement dans la tradition d'évangélisation espagnole.⁶⁸ La province de Manille fut appelée « Province de Notre-Dame du Rosaire pour la Conversion des infidèles », fondée pour prêcher l'Évangile aux Philippines et en Extrême-Orient. De nombreuses associations, dont le *Rosario Perpetuo*, se développèrent et jouèrent un rôle majeur dans la vie religieuse des vicariats espagnols. Selon moi, les membres de ces associations et confréries constituèrent la colonne vertébrale de la communauté catholique en raison du nombre limité de missionnaires et de prêtres, notamment pendant les périodes de persécutions. Cette pratique était si répandue qu'à Bui Chu, une rivière fut appelée « la rivière du Rosaire » (*con sông Mân Côi*), car les chrétiens avaient l'habitude de se rendre au marché en bateau et de réciter le chapelet en chemin. Le jour de l'Ascension, les fidèles se rassemblaient à midi dans l'église pour prier debout trente-trois credo, comme le nombre d'années que le Christ a passées sur terre.

Tout comme dans la Nouvelle Espagne, la superposition de croyances anciennes et chrétiennes autour du culte de la Vierge Marie était une pratique courante. Il fut également largement utilisé par les missionnaires espagnols aux Indes (les Philippines) comme moyen de convertir les indigènes, ces derniers y trouvant une opportunité de continuer de pratiquer le culte à des déesses précoloniales. Selon Reinhard Wendt, « le culte de la Vierge Marie aux Philippines a non seulement trouvé un terrain fertile, mais s'est épanoui à mesure que les Philippins ont progressivement pris en main leur propre vie religieuse. »⁶⁹ Cette stratégie de conversion déjà largement pratiquée dans la Nouvelle Espagne et aux Philippines a été utilisée au Vietnam, où existait un culte des déesses mères (*Đạo Mẫu*).⁷⁰ De fait, au Vietnam, la popularité de la Vierge a dépassé les frontières des communautés catholiques : des non-chrétiens participaient aussi aux processions, entraient dans les églises pour prier la Vierge Marie, mêlant

68. Depuis la fin du XVe siècle et tout au long du XVIe siècle, l'Ordre dominicain a adopté le rosaire comme son « héritage sacré » (*nostra sacra haereditas*) et est devenu un signe distinctif de l'Ordre des Prêcheurs. Pie V (pape de 1566 à 1572) a joué un rôle important dans cette évolution. Perçu comme une arme spirituelle contre les hérétiques et les infidèles, le rosaire a joué un rôle essentiel dans la re-catholisation de l'Europe et l'activité missionnaire hors d'Europe. Je remercie le frère Viliam Štefan Dóci OP pour cette suggestion de note.

69. Reinhard WENDT, *Philippine Fiesta and Colonial Culture*, in *Philippine Studies*, 46 (1998), n. 1, pp. 3-23, ici p. 9.

70. En effet, c'est dans la région du delta du Fleuve Rouge, que le culte des Déesses mères s'est développé. Celles-ci géraient chacune une sphère de l'Univers : la déesse mère du Ciel (*Mẫu thượng thiên*), celle de la Terre (*Mẫu Địa*), celle des Eaux (*Mẫu Thủy*) et celle des Forêts et Montagnes (*Mẫu Thượng Ngàn*). Voir Thao NGUYEN, *Quan Am and Mary : Vietnamese Religious, Cultural, and Spiritual Phenomena*, in *Buddhist-Christian Studies*, 37 (2017), pp. 191-208.



Fig. 25. La fanfare de Phú Nhai, le jour de l'Immaculée Conception © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.

Fig. 26. Procession pour le jour de Pâques, Đông Chuông © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.

sa figure à celle d'autres divinités locales. Le dominicain vietnamien Domingo Hung constatait que : « Cette dévotion à la Vierge Marie est si développée dans cette région et si populaire que non seulement les catholiques, mais aussi de nombreux non-chrétiens, lui adressent des prières. »⁷¹ Ainsi, l'arrivée en 1951 de la statue de Sainte Marie de Fatima, un an après la proclamation du dogme de l'Assomption de Marie, fut l'occasion d'organiser de grandes processions dans les vicariats espagnols, qui touchèrent un large public, au-delà des communautés catholiques.

Pour Reinhard Wendt, les différents ordres religieux présents aux Philippines développèrent des « stratégies d'assujettissement plus pacifiques », en tous cas, moins sanglantes qu'aux Amériques. Selon lui, bien que les populations indigènes aient été également contraints par la force à la conversion, les ordres religieux y ont développé des « stratégies d'attraction » à travers le « rituel coloré de l'Église » avec des processions à l'occasion des fêtes de saints patrons, les fêtes religieuses telles que Pâques, la Fête-Dieu ou Noël ou des célébrations à l'occasion de la consécration d'une église... Les fêtes patronales et les grandes fêtes religieuses avaient pour but de gagner les cœurs et les esprits aux enseignements et aux valeurs chrétiennes :

Contenant des éléments à la fois didactiques et divertissants, ces fêtes diffusaient la nouvelle foi, les nouvelles valeurs et les nouveaux modes de vie. Leur succès dépendait de leur capacité à devenir les temps forts socioculturels de l'année. L'architecture et les décorations des façades des fêtes y contribuaient, conférant aux villages, pendant quelques jours, une fascination esthétique particulière, ainsi que les chants et la musique qui résonnaient désormais partout. Les prêtres revêtaient leurs splendides robes. Les processions illuminées, avec leurs chars illuminés portant les images des saints, parés de bijoux et couronnés de fleurs, étincelant à la lumière des bougies et des lampes à huile, offraient un spectacle grandiose.⁷²

Tout comme le culte de la vierge, l'importance accordée aux fêtes des saints et aux processions par les dominicains espagnols s'accordait très bien aux cérémonies traditionnelles villageoises vietnamiennes en l'honneur du génie tutélaire (qui pouvait être un homme ou une femme). Celui-ci était fêté en grande pompe à la date anniversaire de sa mort, lors d'une procession sur un char (*kiệu*) accompagné par un grand nombre d'objets de culte et de parade comme des dais (*tán*) et des oriflammes (*cờ*). Ces cérémonies étaient l'occasion de rappeler les qualités et les actes de bravoure de la vie du génie (*hèm*) et toute négligence quant à la réalisation de ces rites pouvait mettre en péril la prospérité du village.

De fait, la pratique des processions était beaucoup plus populaire dans les vicariats espagnols que dans les vicariats français. Alors que la pratique des processions dans l'espace public en France était régulièrement remise en question

71. Ávila, Archivo Provincial de Santo Tomas, Fr Hung Domingo, *A Review of the Philippines Missionary Work in Vietnam*, manuscript 1959.

72. WENDT, *Philippine Fiesta and Colonial Culture*, p. 5.

depuis la Révolution,⁷³ les Espagnols étaient très attachés à ces processions dévotionnelles spectaculaires tout au long de l'année. La procession du Corps et du Sang du Christ (*Santa Sangre de Cristo* en espagnol, *Lễ Mình và Máu Thánh Chúa Kitô* en vietnamien), le premier dimanche de chaque mois, ou les processions pour un saint particulier avec des reliques contribuaient à la sacralisation de l'espace urbain. Des processions étaient également organisées à l'occasion de la visite de prélats importants, comme celle du premier délégué apostolique de Rome, Mgr Aiuti en 1925. Dans son rapport, ce dernier décrit avec enthousiasme les processions dans les vicariats espagnols, en comparaison avec l'accueil froid des paroisses françaises à Hanoï. Un prélat italien se sentait probablement plus proche de la tradition espagnole que française.⁷⁴

Les processions les plus impressionnantes dans les vicariats espagnols se déroulaient pendant la Semaine sainte et les semaines suivantes, célébrées avec une grande solennité, comme en Espagne, en Nouvelle Espagne ou aux Philippines. Des processions extraordinaires avaient lieu une semaine avant Pâques, le dimanche des Rameaux (*Domingo de Ramos* en espagnol, *Chúa Nhật Lễ Lá* en vietnamien). Le chemin de croix était organisé pour le Carême. Puis, le Vendredi saint, les catholiques célébraient la *Festividad de las Cuarenta horas* en espagnol, *Lễ Bốn Mươi Giờ* en vietnamien, qui consistait à vénérer l'Eucharistie par la prière sans interruption pendant 40 heures, avec de nombreux spectacles (théâtre, musique) pendant trois jours.⁷⁵ Selon la tradition espagnole, la *Semana Santa* (*Tuần Thánh*) était célébrée avec une grande solennité le long du chemin de croix.⁷⁶ Plus tard dans l'année, les rogations (en espagnol *Rogativas*) ou prières

73. Dans les années qui suivirent la révolution française, les processions furent perçues comme la manifestation hégémonique de l'Église catholique de l'Ancien Régime. Les autorités révolutionnaires imposèrent des restrictions aux processions religieuses dans la rue, exigeant de confiner le défilé dans les murs des églises. Cette volonté d'effacer toute expression publique du culte s'illustra aussi par l'interdiction du port de la soutane en dehors des édifices cultuels. Ainsi, le décret du 21 février 1795 déclarait que l'exercice d'aucun culte ne pouvait être troublé mais qu'aucune procession, aucun signe religieux n'étaient tolérés dans l'espace public. Voir Maxime HERMANT, *La visibilité du religieux dans la ville en Révolution. L'exemple de la Fête-Dieu à Paris (1789-1793)*, in Elise BOILLET - Gaël RIDEAU (éd.), *La visibilité du religieux dans l'espace urbain de l'Europe moderne*, Rennes 2021, pp. 189-200. Dans la loi de séparation Église/État de 1905, l'article 27 relatif aux « cérémonies, processions et autres manifestations extérieures d'un culte » autorisa les cérémonies et processions « conformes aux usages locaux » mais les autorités municipales pouvaient les interdire en cas de trouble de l'ordre public. Voir Jean BAUBÉROT-VINCENT, *Histoire de la laïcité en France*, Paris 2013.

74. Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano, Archivio della Delegazione Apostolica in Vietnam, Cambogia (1919-1954), Indice 1264, B 5, Fasc 88 : Lettre du Délégué Apostolique Aiuti au Père Général des jésuites, Hanoi, 7/1/1926.

75. Créée à Milan, cette tradition devint un culte très populaire en Espagne au XVII^e siècle. On attribue au roi Philippe II d'Espagne la paternité de la dévotion des Quarante Heures. Voir Félix CARMONA MORENO, *Cuarenta Horas. Culto eucarístico con siglos de tradición*, in *Religiosidad y ceremonias en torno a la eucaristía* : Actas del simposium 1/4-IX-2003, Francisco Javier CAMPOS (éd.), Madrid 2003, pp. 633-652.

76. Cette tradition remonterait à 1521, lorsque le marquis de Tarifa, de retour de Terre Sainte,

publiques, processions, œuvres de pénitence étaient organisées pendant les trois jours (jeudi, vendredi et samedi) après la Pentecôte.

3. *Les tertiaires dominicains, piliers du catholicisme vietnamien*

Dernière spécificité de l'héritage de la spiritualité dominicaine au Vietnam : la place donnée par les dominicains espagnols aux laïcs à travers l'institution des tertiaires qui structura très tôt les communautés catholiques vietnamiennes. Outre le fait que la pratique des rites dans les villages vietnamiens était en grande partie prise en main par la société villageoise et non réservée à un clergé bouddhiste ou confucéen, le Tiers Ordre dominicain (*Terciarias Dominiccas* en espagnol, *Dòng Ba Đa Minh* en vietnamien) apparut dès l'arrivée des missionnaires dominicains au Vietnam à la fin du XVII^e siècle. En effet, cette organisation de laïcs a permis aux communautés catholiques de survivre durant les longues périodes de persécution, où les élites cléricales étaient les premières touchées. Il s'agissait d'une organisation très hiérarchisée, divisée entre une branche masculine et une branche féminine, très active au sein de la communauté prenant en charge des tâches très diverses en plus de leurs activités de prières : aide aux mourants, baptêmes de personnes en danger de mort, soin aux enfants, aux malades et aux marginalisés dans les hôpitaux et les orphelinats, préparations et distribution de nourriture et de médicaments, participation à l'instruction religieuse... Ils jouaient à la fois un rôle social, culturel et économique clé dans les paroisses catholiques, collectant des fonds, cultivant champs et rizières, organisant un calendrier de festivités, de cérémonies et de processions, créant ainsi une communauté et une culture commune indispensable à une religion minoritaire.

Cette institution portée par des laïcs hommes et femmes, se distingue des Amantes de la Croix, fondées en 1670 par M^{gr} Lambert de La Motte (MEP). Regroupant à l'origine des femmes laïques, les Amantes de la Croix se transformèrent en véritable congrégation à partir de 1925.⁷⁷ À l'origine dès 1662, M^{gr} Lambert de La Motte souhaitait créer une structure appelée « Congrégation des Amateurs de la Croix ». Il s'inspirait de l'ordre des Minimes qui comprenait trois branches (une pour les religieux, une pour les religieuses et un tiers ordre pour les laïcs) qui partageaient une spiritualité commune. Mais à la différence du Tiers Ordre dominicain qui structurait la vie des laïcs pieux et engagés dans la vie de la communauté, « les Amateurs de la Croix » avait une forte dimension

institua le chemin de croix en Espagne à travers une procession. Voir Alfonso Rodríguez G. DE CEBALLOS, *La Semana Santa en España : entre la piedad popular y el rito litúrgico*, in Marlène ALBERT-LORCA et al. (dir.), *Monuments et décors de la Semaine Sainte en Méditerranée*, Toulouse 2009, pp. 9-17.

77. Nhung Tuyet TRAN, *Les Amantes de la Croix : an Early Modern Vietnamese Sisterhood*, in *Le Viêt Nam au féminin / Viêt Nam : Women's Reality*, Gisèle BOUSQUET - Nora TAYLOR (dir.), Paris 2005.



Figgs. 27-28. Tertiaires féminines et masculines, paroisse de Tân Lạc © Archivo Provincial de Santo Tomas de Ávila.

ascétique et contemplative et les laïcs « devaient être non engagés dans les liens du mariage ». Au final, seule la branche féminine fut créée et fonctionna comme un ordre religieux.⁷⁸

Au Vietnam, la dévotion à saint Martín de Porres (1579-1669),⁷⁹ tertiaire dominicain péruvien mulâtre, témoigne de l'importance du Tiers Ordre dans l'Église du Vietnam.⁸⁰ En effet, on peut voir dans toutes les églises des anciens vicariats espagnols du Nord-Vietnam, une statue de ce dernier à l'entrée de l'église. Le catholicisme vietnamien issu des anciens vicariats espagnols du delta du Mékong a largement perpétué, jusqu'à aujourd'hui, ce culte à saint Martín de Porres, toujours très populaire. Bien avant qu'il ne soit officiellement canonisé en 1962, la dévotion à saint Martín de Porres s'est répandue par l'intermédiaire de l'ordre dominicain espagnol, dans le cadre des circulations impériales espagnoles vers les Philippines et le Vietnam. Les dominicains espagnols qui se rendaient en Asie via le Mexique avaient déjà soutenu la diffusion de cette dévotion à saint Martín de Porres, d'abord au Pérou, puis dans toute la Nouvelle-Espagne. La coïncidence entre la béatification de saint Martín et les persécutions au Vietnam⁸¹ contribua à la promotion de saint Martin dans les vicariats espagnols du Vietnam.

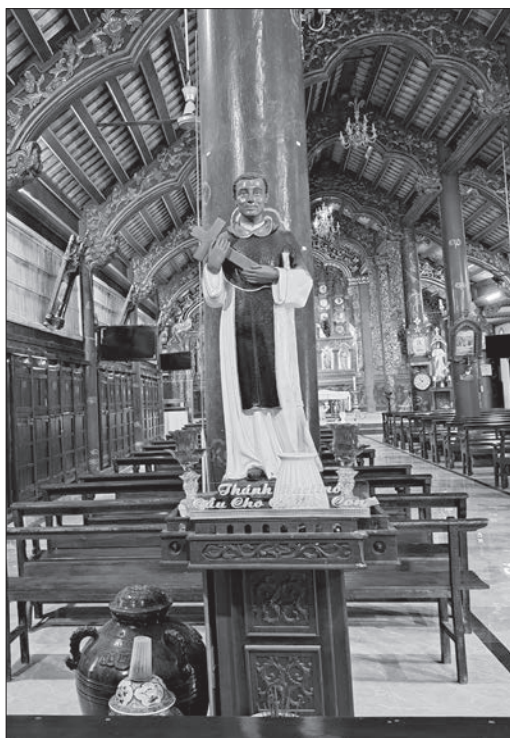
Saint Martín de Porres (en vietnamien *Lạy Thánh Mác-ti-nô Poret*) a incarné et continue d'incarner aujourd'hui encore, pour les fidèles vietnamiens souvent issus de villages pauvres du Nord Vietnam, le modèle même du tertiaire dominicain pauvre au service de Dieu. Le 3 novembre, date de la mort de Martín de Porres, saint Martín est toujours célébré au Vietnam. Saint Martín s'est déplacé avec les réfugiés vietnamiens du Nord vers le Sud en 1954 et la dévotion à son égard s'est répandue dans toutes les régions où les catholiques des anciens vicariats

78. Voir FAUCONNET-BUZELIN, *Aux sources des Missions étrangères* : sur les Amateurs de la Croix p. 294 et sur les Amantes de la Croix pp. 183-190.

79. Sur saint Martín de Porres, voir Celia CUSSEN, *Black Saint of the Americas. The Life and Afterlife of Martín de Porres*, New York 2014. Sur son culte au Vietnam, Claire Thi Lien TRAN, *A mulatto Saint from Peru in Vietnam : the devotion to saint Martín de Porres from the 17th century to nowadays* : présentation à la conférence Africa-Asia, A New Axis of Knowledge, Dakar, du 11 au 14 juin 2025. Voir aussi Claire Thi Liên TRAN, "Following Saint Martin De Porres, a Mulatto Saint From Peru to Vietnam": *Circulation of a Devotion across the Pacific*, in *ILAS Newsletter*, n. 103 (2026) (à paraître).

80. Les laïcs dominicains sont aujourd'hui encore très présents dans l'Église vietnamienne qui compte 113 324 membres (situation actuelle : novembre 2025). Je remercie Mme Isolde Cambournac, collaboratrice de la Curie générale de l'Ordre, pour ces informations. Le Vietnam est le pays qui a le plus de tertiaires dominicains dans le monde.

81. Né à Lima, Martín de Porres (1579-1639), était le fils du conquistador Juan de Porres et d'une ancienne esclave noire affranchie, Ana Velázquez. Les descendants d'Africains et d'Indiens ne pouvant à l'époque devenir dominicain, Martín vécut et travailla au couvent en tant que tertiaire dominicain laïc, accomplissant des tâches subalternes et soignant des pauvres. Si la dévotion à Martín de Porres se développa dès sa mort en 1639, du fait de sa couleur de peau, il fallut attendre trois siècles après sa mort pour être béatifié en 1837 par le pape Grégoire XVI. Il faudra encore attendre un siècle de plus pour qu'il soit canonisé en 1962 par le pape Jean XXIII qui lui vouait une véritable dévotion.



Figg. 29 et 30. Statue de Saint Martín de Porres, Église de Cao Xá - Hung Yên ©C Tran et église Saint-Martin-de-Porres à Ho Chi Minh Ville ©Tran The Vinh - Wikimedia Commons.



espagnols se sont installés dans le Sud, à Saigon, Đồng Nai, Xuân Lộc... Les réfugiés vietnamiens qui ont ensuite fui le Sud-Vietnam en 1975, lorsque le pays fut réuni par le régime communiste du Nord, ont également emmené avec eux saint Martin en Australie et aux États-Unis, le ramenant ainsi sur le continent américain.⁸²

On peut donc dire que dès le XVII^e siècle, le rôle central joué par les laïcs vietnamiens dans la diffusion du catholicisme a permis la survie des communautés catholiques pendant les nombreuses persécutions. Ce sont en effet les frères et sœurs laïques (*fratres conversi* ou *convers*) qui ont été les acteurs de l'Église sur le terrain, protégeant les missionnaires occidentaux et diffusant la religion dans les temps de persécutions quand leurs chefs religieux étaient exécutés.

Conclusion

L'héritage des dominicains espagnols dans la longue histoire de l'Église catholique vietnamienne a donc revêtu une importance particulière. L'ordre dominicain espagnol n'a pas seulement contribué pendant près de quatre siècles à la formation du catholicisme vietnamien depuis ses tout débuts. Il s'est distingué par la création, avec les catholiques vietnamiens, d'une identité religieuse spécifique et hybride dans leur manière de pratiquer leur foi, issue de la tradition dominicaine espagnole dans différents domaines (spiritualité, organisation pastorale, religion, architecture et art). Alors que les missionnaires, le clergé local et les catéchistes et tous ceux qui les servaient étaient la cible première des persécutions, les tertiaires dominicains, laïcs vietnamiens, hommes et femmes, ont joué un rôle essentiel dans les vicariats gérés par les dominicains espagnols, en temps de persécutions depuis le XVII^e siècle comme en temps de paix. Les enquêtes menées par les dominicains pour nourrir les procès en béatification sont des sources précieuses pour écrire l'histoire des fidèles vietnamiens, une histoire sociale qui dépasse leur tragique expérience des persécutions.

Ces derniers n'ont pas seulement reçu cette culture religieuse des dominicains espagnols, forts des expériences d'acculturation latino-américaines et philippines le long de l'axe qui reliait le royaume espagnol à l'Asie, de Séville à Vera Cruz, d'Acapulco à Manille, jusqu'au delta du fleuve Rouge. En effet, les catholiques vietnamiens des vicariats espagnols du Tonkin ont été les acteurs créatifs de cette hybridation et de la création de la culture religieuse forte et populaire de l'Église du Vietnam, adaptée à leur monde.

Je conclurai avec un aspect que je n'ai pu évoquer dans cet article : l'apport des dominicains espagnols en termes d'éducation et de réseaux, avec un accès précoce à une éducation supérieure accessible aux Vietnamiens depuis le début

82. Mes sincères remerciements à frère Augustin Laffay OP, Archiviste Général de l'Ordre des Prêcheurs pour nos échanges sur Saint Martin de Porres en septembre 2023.

du XVIII^e siècle.⁸³ La particularité des réseaux éducatifs espagnols réside dans le fait qu'ils regroupaient séminaristes espagnols et asiatiques au sein des mêmes institutions depuis le XIX^e siècle. En Asie, les deux centres d'enseignement étaient Manille et Hong Kong⁸⁴ et l'Université pontificale Santo Tomás de Manille créée en 1611, « perle de la province du Saint-Rosaire des Philippines », était la plus prestigieuse et la plus proche du Vietnam. Vicente Liêm de la Paz (Vinh Sơn Hòa Bình) (1732-1773), dominicain vietnamien, avec quatre autres compagnons, partirent dès 1750 pour y étudier pendant une dizaine d'années avant de revenir enseigner au séminaire Trung Linh au Tonkin. Mais il fut arrêté en 1773 et mourut martyr. Il fait partie des 117 bienheureux martyrs du Vietnam.⁸⁵

83. Depuis le XVIII^e siècle, la couronne espagnole attribuait des bourses.

84. L'autre grand centre d'enseignement était le couvent San Alberto Magno, ou « Maison d'études dominicaine pour tout l'Extrême-Orient », ouvert en 1935 à Hong Kong pour former des étudiants espagnols et asiatiques (Chine/Taïwan, Japon, Corée, Malaisie, Philippines, Vietnam). Également appelé Rosaryhill, il s'agissait d'une annexe du Rosaryhill américain (la Maison d'études dominicaine à Washington, DC et du Providence College à Rhode Island) et comptait un corps professoral international venant des États-Unis, d'Espagne et des Philippines.

85. Vicente Liêm partit étudier à Manille avec quatre autres Vietnamiens : José de Santo Tomas, Juan de Santo Domingo, Pedro Martir et Pedro de San Jacinto. Après ses études au Colegio de San Juan de Letran puis à l'Université Santo Tomás, Vicente Liêm fut ordonné dominicain en 1758. Revenu au Vietnam en 1759, où il fut nommé professeur au séminaire Trung Linh, il fut arrêté en 1773 par le pouvoir impérial et fut condamné à être décapité. Il fait partie des grandes figures de martyrs vietnamiens. Voir les entrées sur Vicente Liêm et les autres martyrs dans Innocentius VENCHI, *Catalogus Hagiographicus Ordinis Praedicatorum*, editio altera ab auctore revisa et aucta, prodit cura Fr. Francisci Mariae RICCI, Romae 2001, pp. 225-226 et 237-238.

Gianni Festa OP

(Convento Patriarcale S. Domenico, gfesta@institutumhistoricum.op.org)

Una cronaca domenicana del XV secolo di Girolamo Albertucci de' Borselli

A 15th-Century Dominican Chronicle by Girolamo Albertucci de' Borselli

Girolamo Borselli's *Cronica magistrorum generalium ordinis fratrum praedicatorum* is an important text of Dominican historiography from the humanistic era and the "observant" area, which has been awaiting publication for years. This brief note is a first step towards a forthcoming critical edition of the text. The aim is to summarise the biographical data of the author, which has already been carefully studied by historians, and to briefly describe the nature and content of the *Cronica*.

Keywords: Dominican historiography; Masters General of the Order of Preachers.

La *Cronica magistrorum generalium ordinis fratrum praedicatorum* di Girolamo Borselli¹ rappresenta un importante testo della storiografia domenicana² di età umanistica e di area "osservante" che da anni attende chi ne allestisca un'edizione critica: questa breve nota costituisce un primo passo in questa direzione. Lo scopo è quello di riassumere i dati biografici del religioso, per altro già fatto oggetto di accurate indagini storiche,³ e descrivere sinteticamente la natura e il contenuto della *Cronica*.

1. *Cronica magistrorum generalium ordinis fratrum praedicatorum ad annum 1493/4 cum additamentis pro anno 1495-1496*, Bologna, Biblioteca Universitaria 1999, autografo (d'ora in avanti: *Cronica*). Alcuni estratti risalenti al 1752 sono conservati nell'Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori a Santa Sabina, serie XIV li. QQ, pp. 491-533.

2. Cfr Anne Reltgen-Tallon, *La mémoire d'un Ordre. Les «hommes illustres» dans la tradition dominicaine, XIII^e-XV^e siècles*, thèse de doctorat de l'Université Paris X Nanterre sous la direction du Pr. André Vauchez, 2 volumes+dossier iconographique, 1999.

3. Albano Sorbelli, *Introduzione*, in *Cronica gestorum ac factorum memorabilium civitatis Bononie*. 23.2, edita a fratre Hyeronimo de Bursellis (ab urbe condita ad a. 1497) con la continuazione di Vincenzo Spargiati (aa. 1498-1584), a cura di Albano Sorbelli, in *Rerum Italicarum Scriptores*, Città di Castello, Stamperia di Scipione Lapi, 1912-1929; Giuseppe Rabotti, *Albertucci de' Borselli*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, Roma 1960, p. 763; Gianfranco Pasquali, *Gerolamo Albertucci de' Borselli O.P. (1432-1497). Ricerche bio-bibliografiche*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 25 (1971), pp. 59-82; Thomas Kaeppli, *Hieronymus Albertucci de Bursellis Bononiensis*, in *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Romae 1975, pp. 244-246 (con bibliografia antica e pregressa); Peter Damian Grint, *Albertucci de' Borselli, Zealots for Souls: Dominican Narratives of self-understanding during Observant Reforms*, c.

Di antica famiglia felsinea Girolamo Albertucci de' Borselli, nacque a Bologna nel 1432. Alla morte del padre Pietro (1445), venne accolto nel convento domenicano della sua città, dove il fratello maggiore Francesco aveva precedentemente professato. Vi frequentò le classi di grammatica e il 18 marzo 1457 entrò a far parte dell'Ordine dei Predicatori. Grazie alle notizie della *Cronaca major* del confratello Ambrogio Taegio, sappiamo che il Borselli divenne maestro in sacra teologia nel 1465, forse fu Reggente degli studi⁴ e che godeva reputazione di eccellente predicatore.⁵ Un'altra testimonianza della fama raggiunta dal Borselli è reperibile in una lettera indirizzatagli da Giovanni Garzoni nella quale l'umanista bolognese elenca i meriti conseguiti nell'arte della predicazione e più in generale in ambito culturale, sulla scia dei più celebri predicatori dell'Ordine che, sull'esempio del Fondatore san Domenico, si erano donati al ministero della salvezza delle anime "predicando, scrivendo e insegnando".⁶ Superstiti, stando all'elenco del Kaeppli,⁷ preceduto da Andrea Rovetta da Brescia,⁸ oltre alla *Cronica magistrorum generalium*, sono i seguenti scritti: *Cronica brevis a principio mundi usque ad Christum, cum incidentiis philosophorum atque gentilium*;⁹ *Cronica Martiniana cum addicionibus (pro a. 1277-1492) fratris Hieronimi de Bononia ord. Pred.*¹⁰ *Tractatus de origine civitatum Ytalie editus a fratre [senza nome]*;¹¹ *Cronica gestorum ac factorum memorabilium civitatis Bononiae (ad a. 1496/7)*;¹² si tratta dell'opera più studiata e citata del Borselli, tradita in quattro manoscritti e editata dal Muratori per i *Rerum Italicarum Scriptores*, nel 1733 e successivamente, sempre in *Rerum Italicarum Scriptores*, da Albano Sorbelli.

Andati perduti sono i *Sermones*,¹³ un trattato sull'Immacolata Concezione¹⁴ e gli *Annales coenobii Bononiensis incipientes ab instauratione vitae regularis usque ad nostram aetatem*,¹⁵ ovvero dall'inizio dell'introduzione dell'Osservanza fino ai suoi giorni.

1388-1517 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, 22), Berlin 2018, pp. 68-84.

4. *Ibid.*, p. 69.

5. «Frater Hieronymus de Bononia famosissimus praedicator», *Cronica maior*, f. 216r.

6. Cf. Huijbers, *Zealots for Souls*, pp. 69-70.

7. Kaeppli, *Hieronymus Albertucii de Bursellis*.

8. *Bibliotheca chronologica illustrium virorum Prouvinciae Lombardiae sacri Ordinis Praedicatorum [...] Accedit Syntaxis eorum, qui ex eadem Lombardiae Prouvinciae, ob eximiae doctrinae merita, primas Ordinis dignitates obtinuerunt [...] Authore P.F. Andrea Rouetta de Brixia [...]*, Bononiae, Typis Josephi Longi, 1691, pp. 88-89.

9. Kaeppli, *Hieronymus Albertucii de Bursellis*, n. 1927, p. 245

10. *Ibid.*, n. 1928, p. 245.

11. *Ibid.*, n. 1929, p. 245.

12. *Ibid.*, n. 1930, p. 246.

13. Menzionati da Leandro Alberti nel *De viris illustribus* e da Matteo Bandello nelle sue *Novelle*, cf. *ibid.*, n. 1933, p. 246

14. *Ibid.*, n. 1934, p. 246.

15. Anche questi ricordati dall'Alberti: cfr *ibid.*, n. 1932, p. 246.

La *Cronica magistrorum generalium*, conservata nel manoscritto autografo della Biblioteca Universitaria di Bologna, descrive la storia dell'ordine dei Predicatori incominciando dalla Vita di San Domenico per giungere ai tempi dell'autore. Stando a quanto afferma lo stesso Borselli, iniziò a scriverla non prima del 1493,¹⁶ quando, dopo un'importante carriera di predicatore itinerante, ebbe l'agio di poter risiedere stabilmente nella comunità bolognese grazie alla nomina a locale Inquisitore Generale. Ciò, tuttavia, non deve far pensare ad una stanzialità di tipo monastico, in quanto sappiamo di altri viaggi intrapresi per motivi legati alla vita conventuale, come quello a Ferrara nel 1494 dove partecipò al Capitolo generale o, ancora, a Roma nell'anno successivo, quando venne chiamato a predicare la Quaresima nella chiesa domenicana di Santa Maria sopra Minerva. Nel manoscritto autografo la cronaca si conclude al 1496 con una nota sulla terziaria Lucia di Narni, una delle famose "sante vive".¹⁷ Da un primo esame appare come altre mani hanno proseguito la scrittura del testo dopo la morte dell'autore occorsa nel 1497. La narrazione delle vite dei Maestri Generali e dell'Ordine appare poco omogenea e a tratti discontinua, con interruzioni del testo e pagine bianche che, in un secondo tempo, dopo probabilmente avere raccolto tutte le informazioni necessarie, sarebbero state redatte. Lo scopo dell'opera è annunciato nel Prologo quando afferma di voler radunare e tramandare gli avvenimenti accaduti nell'Ordine dei Predicatori *memorati digna*, sperando di fare opera utile:

Intentio mea in hoc opera est satisfacere fratribus qui me rogaverunt ut de generalibus magistris ordinis predicatorum opus facerem, [...] Utile erit opus hoc, quia ea que sunt in libris diversis ordinis dispersa, hic secundum ordinem temporum erunt adunata. Quecumque igitur memoratu digna gesta sunt in ordine predicatorum incipendo a beato Dominico [...] usque ad tempora nostra.¹⁸

Da un punto di vista codicologico, il manoscritto può essere diviso in due parti: la prima che va dal foglio 1 al 282 presenta una numerazione probabilmente inserita dallo stesso Borselli, la seconda, dal foglio 303 al 363, dopo una serie di pagine bianche, comprende testi non ordinati cronologicamente. Certamente si tratta di materiale che l'autore raccolse e archiviò parallelamente alla stesura della cronaca per inserirlo successivamente nei fogli lasciati vuoti.¹⁹ Un certo numero di questi testi di contenuto agiografico venne consegnato al Borselli da alcuni padri capitolari in occasione del Capitolo generale di Ferrara del 1494,

16. «usque a d tempora nostra, que sunt circa annum domini 1493, quo hec scribere incepi», *Cronica*, f. 1r.

17. *Ibid.*, f. 261r. Su queste religiose cf. il celebre volume di Gabriella Zarri, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990, riedito nel 2025 sempre per i tipi di Rosenberg & Sellier, con una nuova *Introduzione* e un aggiornamento bibliografico. Sulla beata cf. E. Ann Matter - Gabriella Zarri, *Una mistica contestata. La Vita di Lucia da Narni (1476-1544) tra agiografia e autobiografia*, con l'edizione del testo (Temi e testi, 87), Roma 2011.

18. *Cronica*, f. 1r.

19. Tra i testi emergono per importanza quelli a carattere agiografico, come le Vite di Giacinto di Polonia, Margherita e Elena di Ungheria, Giacomo da Bevagna, Vanna di Orvieto, Simone (Ballacchi) da Rimini, Margherita di Città di Castello, Maurizio di Ungheria, Venturino da Bergamo, Sibillina Biscossi da Pavia, Roberto da Napoli e Nicola da Ravenna.

al quale aveva partecipato come definitor della Provincia lombarda;²⁰ tuttavia, a quel punto, aveva già iniziato la stesura della Cronaca e tracciato una bozza dell'opera completa, per cui sarebbe stato difficile inserirvi il materiale sopraggiunto. L'ipotesi meno remota ci fa pensare ad una copiatura e immissione nel suo archivio personale, forse per includerlo in una futura, seconda versione. Seguendo il filo della narrazione, appare che dalla seconda metà del XIV secolo in poi, la cronaca diventa piuttosto frammentaria e le informazioni fornite sono a volte poco coerenti, e a volte eccessivamente sintetiche. Ciò è comprensibile se si considera che per il periodo fino alla metà del XIV secolo aveva a disposizione diverse cronache che lo aiutarono a conferire al proprio testo una struttura coesa e organica. Gli autori utilizzati dal Borselli per il XIII e il XIV secolo sono Bernardo Gui, Galvano Fiamma, Vincenzo di Beauvais, Tommaso di Cantimpré, Gerardo di Frachet e Martino Polono,²¹ mentre le fonti per il periodo successivo al 1341 erano scarse e difficili da recuperare. La struttura annalistica adottata dal Borselli lo portava a voler fornire informazioni sull'Ordine, Maestro dopo Maestro e anno dopo anno, dai tempi di San Domenico: «De primo generali magistro beato Dominico ordinis predicatorum».²² Quando non aveva informazioni su un anno in particolare, si limitava ad annotare in cima al foglio l'espressione *in tempore Magistri* seguito dal nome, così come l'anno *in anno Domini* dopo il quale lasciava dello spazio in bianco, probabilmente nella speranza di riempirlo con informazioni storiche in un secondo momento; ma poiché, spesso, ciò non avveniva, questo accorgimento ha dato luogo a molti fogli lasciati senza scrittura. Abrasioni, interpolazioni e aggiunte ci pongono di fronte ad un'altra caratteristica del metodo di lavoro e di scrittura del Borselli: ogni qualvolta reperiva nuove informazioni egli le inseriva a lato o tra le righe del testo con l'intento di migliorare e completare la sua narrazione. Tra gli esempi ricordati, a proposito, dalla Huijbers c'è quello riguardante gli *Atti* del Capitolo generale di Novara del 1465 che, non reperiti al tempo della prima stesura, vennero successivamente trovati e aggiunti al testo non senza aver cancellato l'annotazione precedente.²³ Inoltre, includeva nuovi materiali di cui era entrato in possesso – ad esempio elenchi dei religiosi degni di memoria – incollando un foglio sul bordo della pagina, espediente che conferisce al manoscritto un aspetto alquanto originale. Sul modello del *Catalogus magistrorum Ordinis Praedicatorum* di Bernardo Gui,²⁴ l'ossatura della *Cronica* è costituita dall'elenco dei Maestri dell'Ordine. La scrit-

20. «In hoc capitulo portata sunt aliqua ex diversis provintiis quorundam beatorum ordinis et data sunt michi fratri hyeronimo de bononia qui fui presens in illo capitulo ad ponendum in cronica», *Cronica*, f. 260r

21. Cf. Pasquali, *Gerolamo Albertucci de' Borselli*, p. 81.

22. *Cronica*, f. 1r.

23. La frase «quod ordinatum fuerit in isto capitulo non inveni» è stata cancellata e sostituita con «isto capitulo aliqua ordinata sunt ques subiciam», *ibid.* f. 224r: cf. Huijbers, *Zealots for Soul*, p. 73, nota 60.

24. Cf. Thomas Kaeppli, *Bernardus Guidonis Lemovicensis*, in *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, I, Romae 1970, pp. 205-226: 220.

tura si dipana secondo i diversi generalati: ogni capitolo inizia con il nome del maestro generale, seguono il numerale e un disegno che lo rappresenta, a parere del Pasquali, di mano del Borselli: abbiamo così piccoli ritratti di trentacinque Maestri dell'Ordine, da San Domenico a Gioacchino Torriani che venne eletto nel 1487.²⁵ Il ricorso, inoltre, agli *Atti* dei Capitoli generali dell'Ordine all'interno della narrazione costituisce un secondo elemento "strutturante" la *Cronica* che, in sintonia con le precedenti cronache domenicane, ci consente di capire come una delle ambizioni del Borselli era quella di raccogliere e fornire informazioni su tutti i capitoli generali. Se in diversi casi confessa di non aver reperito gli *Atti* di un determinato Capitolo,²⁶ tuttavia fece di tutto per dotarsi di questo materiale tanto importante per la storia dell'Ordine, selezionando quei passi che riteneva necessari per la sua cronaca. Un confronto con l'edizione degli *Acta Capitulorum Generalium* del XIII, XIV e XV secolo curata da Benedict Reichert ha permesso di scoprire che il Borselli aveva accesso a manoscritti sconosciuti al suddetto.²⁷ Infine, va ricordato che nella raccolta e nell'utilizzo delle fonti non si limitò solo agli *Atti* dei Capitoli, generali o provinciali, ma si servì anche di altro e variegato materiale documentario quali bolle papali, epigrafi, lettere, cronache, agiografie e trattati di altri autori domenicani. L'impresa di raccolta della documentazione storica e la conoscenza della storiografia interna all'Ordine, rese la *Cronica* del Borselli un bacino di informazioni per diversi storici domenicani successivi come il fine umanista Leandro Alberti e Ambrogio Taegio.²⁸

Il parere degli studiosi che si sono occupati della produzione storica del Borselli, risulta alquanto discorde. Albano Sorbelli, nel sintetizzare gli aspetti caratteristici e le qualità degli scritti del Borselli, lo definisce, non un semplice cronista ma un autentico storico "moderno" che indagava e scriveva secondo il metodo della storiografia umanistica contemporanea, elogiandone la "dottrina storica" e l'eccezionale conoscenza delle fonti manoscritte;²⁹ parere riecheggiato dall'erudito ravennatense Giuseppe Rabotti, secondo il quale gli scritti storici di Borselli erano ispirati da un senso critico «nuovo per il suo tempo».³⁰ Di parere contrario

25. Secondo Gianfranco Pasquali (*Gerolamo Albertucci de' Borselli*, p. 79), questi ritratti sono "quasi certamente" realizzati dallo stesso Borselli. Ma, come annota giustamente Anne Huijbers, considerando che il manoscritto superstite era la copia di lavoro del domenicano, ciò è probabile, ma necessita di conferme: cf. Huijbers, *Zealots for Soul*, p. 74.

26. Come nel caso di quello celebrato nel 1441 presso il convento di Saint Maximin in Provenza: «Anno Domini 1441 celebratum est capilulum generale apud sanctum maximinum, provincie provincie, sub magistro bartholomeo texerii. Hoc capitulum, an celebratum fuerit nan inveni, nec acta eius reperi, sed quia in superiori capitolo assignatum fuit futurum capitulum in sancto maximino ad duos annos, ideo hic posui talem assignationem. Potest etiam esse, quod hoc capitulum non fuit celebratum, sed postea avinioni, ut patebit», *Cronica*, f. 185r.

27. Huijbers, *Zealots for Soul*, p. 74: la studiosa ricorda a proposito il caso degli *Atti* del Capitolo Generale di Digione del 1444 che secondo Reichert risultano perduti, mentre Borselli ne cita alcuni brani nella sua cronaca.

28. Cf. Pasquali, *Gerolamo Albertucci de' Borselli*, p. 65.

29. Sorbelli, *Prefazione*, p. xxiii.

30. Rabotti, *Albertucci de' Borselli*, p. 763.

Gianfranco Pasquali quando scrisse che il domenicano era uno «storico mediocre [...] fedele trascrittore di cronache e documenti»,³¹ e la sua *Cronaca* un'opera *in fieri*. Di “carattere medievale” della suddetta Anne Reltgen-Tallon, confinandola nel limbo di una dignitosa raccolta di documenti letterari e archivistici, organizzati secondo un piano cronologico e redatti in uno stile semplice, preferendole come «molto più completa ed erudita» quella di Ambrogio Taegio, senza addurre però alcun argomento a favore di una simile affermazione.³² Infine, ad un giudizio lusinghiero si lascia andare Anne Huijbers, pur nell'ambito ristretto del suo punto di osservazione, quello del coinvolgimento del Borselli nel movimento dell'Osservanza e della diffusione della riforma regolare.³³

31. Pasquali, *Gerolamo Albertuccii de' Borselli*, p. 82.

32. Reltgen-Tallon, *La mémoire d'un Ordre*, pp. 11-12.

33. Huijbers, *Zealots for Soul*, pp. 80-81.

Recensiones

Nicole Bériou, *Les pouvoirs de l'éloquence. Prédication et pastorale dans la chrétienté latine (XII^e-XIII^e siècles)* (Titre courant, 76), Genève, Droz, 2024, pp. 676.

Nicole Bériou a consacré l'ensemble de sa carrière à étudier la prédication médiévale, en se focalisant particulièrement sur un lieu (Paris) et une époque (le xiii^e siècle), à partir desquelles elle n'a cessé d'explorer d'autres contextes et d'autres milieux. Le fruit de ses recherches est une production scientifique impressionnante. De celle-ci, les médiévistes retiennent d'abord deux monographies devenues des classiques incontournables : l'une sur le prédicateur séculier Ranulphe de La Houblonnière ; l'autre sur la prédication parisienne du xiii^e siècle en général.¹ À cela s'ajoute une édition critique fort remarquée des sermons de l'archevêque de Pise, Federico Visconti.² Enfin, et en plus de la direction de nombreux ouvrages collectifs, N. Bériou a également signé plus d'une centaine d'articles au gré de colloques, dossiers d'articles et sollicitations diverses.

Dans le but de rendre plus accessible ce dernier pan de l'œuvre de N. Bériou, deux premiers recueils d'articles ont déjà paru naguère. Le premier (*En quête d'une parole vive*, 2022) avait pour fil directeur la prédication « effective », et ce que l'historien peut en savoir : au-delà des recueils de sermons modèles, qui constituent une sorte de « prédication dans un fauteuil » (M. Zink), les travaux de N. Bériou ont en effet souvent eu pour but d'accéder à la « parole vive », telle qu'elle fut prononcée par les prédicateurs médiévaux. Pour ce faire, les notes prises par les auditeurs des sermons, ou *reportationes*, constituent une documentation irremplaçable, dont N. Bériou a montré toute la richesse. Le deuxième recueil d'articles (*Religion et communication*, 2023) avait, quant à lui, la notion de « communication » comme principe organisateur : il s'agissait de regrouper des contributions explorant les procédés par lesquels les prédicateurs rendaient leur

1. Nicole Bériou, *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière. Sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2 voll., 1987 ; Ead., *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2 voll. 1998.

2. *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti, archevêque de Pise (1252/1257-1277)*, édition critique par Nicole Bériou et Isabelle le Masne de Chermont avec la collaboration de Pascale Bourgain et Marina Innocenti ; avant-propos de André Vauchez et Emilio Cristiani (Sources et documents d'histoire du Moyen Âge, 3), Rome, École française de Rome, 2001.

discours efficace auprès d'un large public, en analysant la prédication comme une forme de communication essentielle dans la société de l'époque – à côté, notamment, de la liturgie et des images.

Les pouvoirs de l'éloquence forme un troisième volet à ce polyptique, qui met pour sa part l'accent sur les enjeux pastoraux et le contexte propre à ce que l'historiographie a pris l'habitude de qualifier de « tournant pastoral » : dans la dynamique impulsée par le concile de Latran IV (1215), les prédicateurs ont été des pièces maîtresses au sein d'un dispositif d'encadrement des populations qu'a promu le siège romain et qui fut remarquable par son efficacité. Il s'agit donc ici, au long de vingt-huit articles initialement parus entre 1983 et 2019, d'explorer spécifiquement le rôle-clef qu'ont joué les « maîtres de la Parole » dans une pastorale dont les leitmotivs sont la pénitence et la conversion et qui frappe par son ancrage dans les *realia* de la société de l'époque. C'est sur ce point qu'il faut insister, tant les articles ici réunis montrent, s'il était encore besoin, à quel point les sermons constituent une documentation de tout premier ordre pour comprendre la société médiévale dans ses réalités les plus concrètes.

Le propos est organisé en six parties : « La diversité des prises de parole », « Le tournant pastoral », « Le prédicateur et ses publics », « L'enjeu éducatif majeur : pénitence et conversion », « L'actualité de l'histoire », « L'actualité du salut ». Nous retrouvons, au fil des pages, les lieux chers aux travaux de N. Bériou, notamment Paris et la France du Nord, ainsi que les personnalités attachantes que ses études ont contribué à mettre en lumière, comme Robert de Sorbon. Nous avons également plaisir à aborder les différentes couches sociales que les sermons nous font mieux connaître : les femmes, auxquelles sont consacrées deux articles, ou encore le « petit peuple » des sermons *ad status*.

Sur des sujets bien connus et balisés, l'apport de N. Bériou est considérable, que ce soit sur le plan de l'érudition comme sur celui de l'interprétation historique. Un bon exemple du premier aspect est la découverte, dans un manuscrit parisien, du premier récit exemplaire connu relatant une profanation de l'hostie par un juif. Le sermon de Jacques de Provins qui le contient, intégralement édité, est daté de 1273, ce qui a permis de remonter de plusieurs décennies la chronologie des accusations de profanation, jusque-là connues seulement par le miracle des Billettes de la fin du *xiii*^e siècle. Quant à l'interprétation des faits, nous nous contenterons de rappeler les nuances importantes que les divers travaux réunis dans ce volume permettent d'apporter à une vision schématique d'une prédication jouant sur la peur et dénonçant le péché sans relâche. Délaissant ce sentier battu, plusieurs articles s'intéressent au contraire aux vertus que promeuvent les prêcheurs, à l'instar de Federico Visconti, qui traite du sujet dans 46 de ses 105 sermons conservés, souvent au long de développements prolixes.

Au-delà des enjeux classiques de la pastorale, comme la question de la confession, des fins dernières ou encore de l'hérésie, nous sommes introduits à un large éventail d'autres problématiques, desquelles l'auteur traite toujours avec

la même aisance, la même érudition et la même clarté. C'est le cas, par exemple, de l'économie, avec des articles sur « l'amour de l'argent » dans la prédication, ou encore le vocabulaire de la vie économique dans les textes pastoraux des mendiants. Soulignons aussi des incursions relativement inattendues, tant sur le plan géographique, avec une contribution sur la péninsule Ibérique, que chronologique, avec un premier article sur le xii^e siècle.

L'ensemble, aussi foisonnant que cohérent, appelle le lecteur à naviguer dans cet univers fascinant, en prenant ou non pour boussole les deux index (des noms de personnes et des noms de lieux) qui figurent en fin de volume.

François Wallerich, Louvain

CATERINA DA SIENA, *Epistolario. Lettere A-B*; edizione critica a cura di Attilio CICHELLA - Francesca De CIANNI - Cristina DUSIO - Diego PARISI - Silvia SERVENTI; commento storico a cura di Nelly MAHMOUD HELMY - Damine RUIZ; studio linguistico a cura di Vincenzo D'ANGELO; coordinamento a cura di Antonella DEJURE (*Antiquitates*, 58/I), Roma, nella sede dell'Istituto, 2023, pp. clxxxiv+696.

L'impegno scientifico dell'Istituto storico italiano per il medio evo nei confronti dell'epistolario cateriniano ha origini antiche; nel 1940 infatti Eugenio Dupré Theseider pubblicò un primo volume di *Epistolario*:³ un gruppo di lettere ordinato cronologicamente «a seguito di una serie di studi preparatori sulla tradizione manoscritta e sugli elementi storici presenti nei testi. Un percorso di ricerca che proseguì negli anni successivi, come testimoniano le carte conservate e valorizzate dall'ISIME; un patrimonio prezioso, di cui si è avvalsa anche la presente edizione.» (pp. XIII-XIV e nota 5 della [Prefazione] di Sofia Boesch Gajano a questa edizione). A quasi un secolo di distanza lo stesso Istituto in collaborazione con la Provincia romana di s. Caterina da Siena ha approntato una nuova edizione critica – questo volume sarà seguito da altri già in allestimento –, preceduta da due pubblicazioni importanti: quella del 2017⁴ che raccoglie gli *Atti* di un Convegno incentrato sull'*iter* storico editoriale del testo fra Otto e Novecento per poi affrontare tematiche di tipo paleografico, linguistico e filologico e un'altra del 2021 sul censimento dei manoscritti e dei testi a stampa⁵ con cui si «conclude la fondamentale fase dello studio materiale dei testimoni: si tratta perciò di un

3. Cf. Caterina da Siena, *Epistolario*, a cura di Eugenio Dupré Theseider (Fonti per la storia d'Italia, 82), vol. I, Roma 1940: era stato Pietro Fedele, allora direttore dell'Istituto storico italiano per il medioevo, ad affidargli l'incarico.

4. *Per una nuova edizione dell'epistolario di Caterina da Siena. Atti del Seminario (Roma, 5-6 dicembre 2016)*, a cura di Antonella Dejure - Luciano Cinelli, Roma 2017 (Quaderni della Scuola nazionale di studi medievali. Fonti, studi e sussidi, 9), pp. 244-ill.

5. *Caterina da Siena epistolario. Catalogo dei manoscritti e delle stampe*, a cura di Marco Cursi - Antonella Dejure - Giovanna Frosini (Fonti per la storia d'Italia. *Antiquitates*, 54), Roma 2021.

volume che è insieme strumento autonomo, ma anche funzionale all'edizione vera e propria, ormai di prossima pubblicazione: si presentano il censimento aggiornato, le fonti, manoscritte e a stampa, usate nel lavoro di *recensio*, l'esame linguistico completo dei testimoni che serviranno per la costituzione del nuovo testo critico.»⁶; senza contare i saggi relativi a studi che a mano a mano davano conto dei risultati della ricerca apparsi nella sezione dedicata al progetto cateriniano nel *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* a partire dal 2017⁷.

L'attività scrittoria di Caterina copre un arco temporale che abbraccia il pontificato di Gregorio XI (1370-1378) e una breve porzione di quello di Urbano VI (1378-1389) – morirà il 29 aprile del 1380 all'età di trentatré anni a Roma dove era arrivata il 20 novembre 1378 quando il Sacro collegio aveva eletto l'antipapa Clemente VII dando inizio allo Scisma d'Occidente –, partecipando dunque intensamente alla cronaca e alla storia di quegli anni: e allora, nonostante la «probabile rifilatura contenutistica» compiuta dai curatori postumi dell'*Epistolario*, è possibile rintracciare «nei testi i motivi principali dell'esortazione cateriniana: alla crociata; al ritorno del papa a Roma (ritorno riguardo al quale Caterina dichiarava di riferire l'espressa volontà divina); ai Fiorentini (nell'intento di mediare nel conflitto che li opponeva alla Chiesa); ai cardinali dissidenti da Urbano (1378); a Giovanna regina di Napoli (perché ritirasse il suo appoggio all'antipapa Clemente VII.» (pp. xvii-xviii della [Prefazione] di Giorgio Inglese a questa edizione).

Caterina dunque, donna instancabilmente attiva e capace di proiettare sul suo corpo, quasi fisicamente, la sofferenza del mondo cristiano del suo tempo con digiuni e dure penitenze, ci ha lasciato in eredità la potenza della sua parola scritta. Testimone di ciò è questo primo volume che comprende 76 lettere organizzate secondo l'ordine alfabetico dei destinatari (lettere A-B), al contrario di quanto era stato fatto nell'edizione del 1940, vista la difficoltà, ovvero l'impossibilità di stabilire per molta parte di esse un'esatta posizione cronologica. L'edizione è preceduta da un'articolata introduzione comprendente: *Nota al testo* – preceduta dall'elenco prospettico dei testimoni – con I. *Classificazione dei testimoni*, II. *Criteri editoriali* e un breve, ma non meno importante capitolo III. *L'Edizione digitale* dedicato appunto all'edizione dell'*Epistolario* che «è parte integrante del più ampio progetto del *Database dell'Epistolario di Katerina da Siena* (DEKaS), tuttora in corso di elaborazione ma ormai disponibile per la quasi totalità delle sue funzioni, e consultabile online all'indirizzo internet www.dekasisime.it». (p. CLXXXV della *Nota al testo*).

6. Massimo MIGLIO, *Premessa, ibid.*, pp. x-xi.

7. Il riferimento è ai saggi di Caterina Canneti (n. 123 del 2021), Attilio Cicchella (n. 121 del 2019; n. 124 del 2022), Vincenzo D'Angelo (n. 123 del 2021; n. 124 del 2022), Francesca De Cianini (n. 122 del 2020; n. 127 del 2025), Antonelle Dejure (n. 124 del 2022), Sandra Gorla (n. 126 del 2024), Jacopo Paganelli (n. 125 del 2023), Diego Parisi (n. 119 del 2017; n. 121 del 2019), Margherita Quaglino (n. 124 del 2022), Angelo Restaino (n. 119 del 2017; n. 120 del 2018; n. 125 del 2023) e Silvia Serventi (n. 121 del 2019; n. 125 del 2023).

L'edizione che si presenta comprende di fatto solo otto documenti originali, essendo la restante parte il «testimoniale» delle raccolte costituite dopo la morte di Caterina da alcuni membri della sua 'famiglia': e così *in primis* la silloge curata da Neri Pagliaresi (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *ms.* 3514), poi quelle di Stefano Maconi (Milano, Biblioteca nazionale Braidense, *ms.* AD.XIII.34 e Firenze, Biblioteca nazionale centrale, *ms.* Palatino 60), Barduccio Canigiani (Roma, Biblioteca Casanatense, *ms.* 292), cui si aggiungono più tardi le collezioni riconducibili a Tommaso di Antonio da Siena, detto il Caffarini (Siena, Biblioteca degli Intronati, *mss.* T.II.2 e T.II.3) cui risulta collaterale la stampa Aldina del 1500 (in tutto 351 lettere che comprendono quasi il *corpus* completo) e ancora prima la raccolta stampata nel 1492 a Bologna da Giovanni Iacopo Fontanesi composta da 31 lettere.

Il ruolo della Senese poi nella gestione dei testi è puramente indiziario: mentre da un lato, vista la sua riconosciuta capacità di lettura, si può pensare che alcune varianti presenti nella tradizione, soprattutto quelle apposte da Pagliaresi nelle copie di alcune lettere, possano risalire a quelle suggerite dall'autrice, dall'altro il controllo personale della santa con interventi diretti è argomento che ancora non trova concordi gli studiosi di paleografia.

Le lettere edite sono precedute da una ricca introduzione storico-filologica che rende conto delle scelte fatte sulla base della loro non facile tradizione, mettendo particolarmente in evidenza alcune peculiarità della trasmissione dei testi comunque mediata: e allora in primo luogo l'impossibilità di assegnare all'autrice il controllo univoco della licenza dei testi stessi soprattutto nel momento dell'invio delle lettere, ma anche nella fase finale essendo le raccolte postume; poi la sistemazione da parte dei 'curatori' dei testi al momento dell'organizzazione nelle raccolte epistolari realizzate per lo più in concomitanza con il processo di beatificazione della santa; infine, ma non meno importante, la varia costituzione delle raccolte che ha impegnato gli editori in un accurato prospetto di analisi dei singoli testimoni (TRADIZIONE DIRETTA: *I. Originali; II. Manoscritti; III. Stampe.* TRADIZIONE INDIRETTA: *I. Traduzioni latine; II. Epitomi*) (pp. xxvii-xxx). Nello specifico per ogni lettera si rilevano i *testimoni*, le *edizioni moderne*, la *datazione* con una introduzione storica che permette al lettore di orientarsi nella lettura del testo, trovando il suo senso specifico, magari anche più rilevante, proprio nel quadro di eventi e di relazioni concrete in cui intervengono, le *questioni testuali* e infine l'edizione con il completo apparato critico.

Si può ben dire che già questo primo volume, e pure quelli a venire, ci restituisce/ci restituiranno la figura di una donna testimone a tutto tondo del suo tempo; un tempo di cui riusciremo a comprendere meglio le vicende della storia politica italiana ed europea del XIV secolo anche attraverso i suoi *colloqui* intrecciati con un microcosmo variegato di persone – il cosiddetto 'cenacolo cateriniano' – declinando temi e questioni devozionali, d'occasione, ma anche politico-religiosi.

Fabio Simonelli, Roma

Claire Taylor JONES, *Fixing the Liturgy: Friars, Sisters, and the Dominican Rite, 1256-1516*, (The Middle Ages Series), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2024, pp. x+443-ill.

Claire Taylor Jones' *Fixing the Liturgy* is a detailed, thoughtful study of the practicalities of organising the daily liturgy. The book is primarily written from the perspective of late medieval German Dominican nuns – a worthy topic in and of itself. However, the challenges that these nuns faced, for example as they navigated scheduling conflicts resulting from the burgeoning calendar of saints' feasts, or as they sought to marry local devotion with order-wide norms, would have been experienced across the Dominican Order, and probably in other religious communities too. As such, this book is of relevance to a range of scholars and students interested in the broader religious and liturgical contexts of medieval Europe.

Jones' study is organised into a series of chapters that progressively explore the texts that dictate liturgical performance. The first two chapters set the scene, providing context through an introduction to the liturgy (chapter 1) and the legislative distinctions between Dominican nuns and friars (chapter 2). Her three central chapters deal respectively with three types of books were of relevance for Dominican nuns organising their liturgy: the Latin *ordinarium* (ordinal), which sets out the liturgy as promulgated by Humbert of Romans in the mid thirteenth-century (the focus of chapter 3), the German-language translations of the *ordinarium* (treated in chapter 4), and the German-language *directoria*, manuals which supplement the *ordinarium* (the subject of chapter 5). Chapter 6 brings all the previous chapters together through a detailed case-study. The book is completed by several substantial appendices.

The first chapter serves as an accessible and comprehensive introduction to the liturgy (in the secular *cursus*, as followed by the Dominicans). Together with the accompanying appendices 1-3, this chapter would make an excellent introductory text to set graduate or specialist undergraduate students to introduce them to the foundations of the liturgy – the various genres, the overlapping daily, weekly and annual cycles, and their impacts on liturgical practice. (It could perhaps be paired with the second chapter of *The Divine Office in Anglo-Saxon England* by Jesse Billett regarding the differences between the secular and monastic *cursus*.)⁸ While those already familiar with medieval liturgy may choose to skip ahead to Chapter 2 (as suggested by Jones, p. 26), the first chapter may nonetheless offer useful insights to more experienced readers – I learnt how Sunday's responsories are distributed across the following weekdays, or how feasts in May may be affected by Paschaltide. These lesser-known aspects of liturgical organisation enrich our understanding of the complexity involved in managing the daily liturgy.

Chapter 2 provides an overview of the legislative and structural differences between the male and female branches of the Dominican Order. Dominican nuns

8. Jesse D. Billett, *The Divine Office in the Latin West in the Early Middle Ages*, in Id., *The Divine Office in Anglo-Saxon England, 597-c.1000* (Henry Bradshaw Society Subsidia, 7), London 2014, pp. 13-77.

were issued with their own version of the Rule of St Augustine and their own set of constitutions, largely based on that of the friars. They were not, however, issued with their own ordinal, the implication being that they were expected to follow the same liturgy as the friars – that issued by Humbert of Romans in 1256. However, a key distinction was that the nuns lacked a formal mechanism by which they could update their constitutions or liturgy. As the ordinal was updated over time, it grew increasingly out of step with the nuns' constitutions, which were frozen in their thirteenth-century form. In addition, the ordinal was written for friars, and it failed to address how nuns should participate in the liturgy, which Jones explores further in chapters 4 and 5.

The book's third chapter delves into the Dominican ordinal, illustrating the internal inconsistencies in Humbert's ordinal and how these were compounded by new legislation over time. Jones' analysis of two Latin *ordinaria* – one from the 1260s, one from the 1460s, both used by friars – demonstrates that they were not updated in a systematic or comprehensive manner with the latest legislation, especially in the wake of the Great Schism. This resulted in significant challenges for the friars and nuns charged with planning their house's liturgy. By the fifteenth century, there was clearly a lack of suitable exemplar from which to copy new ordinals. The need for the original ordinal to be revised was expertly detailed in *correctura* that are appended to both manuscripts, which list the internal inconsistencies that need resolving, but it is unclear to what extent such issues were ever fully addressed.

In addition, female communities faced the further challenge that the ordinal was written for friars and their celebration of the liturgy. Rules of enclosure and ordination, if followed strictly, prevented nuns from following the friars' directions, such as for the reading of the Gospel passage at Matins, the reception of visitors, or even the daily *Salve* procession. This was addressed to a certain extent by German-language translations of the *ordinarium*, covered in chapter 4. Eleven extant manuscripts can be grouped into five different translations. Discussion of these manuscripts has been annexed to Appendix 4; while somewhat disjointed, this has allowed Jones to keep the narrative flow of chapter 4. The translations were made and copied by "friars, confessors and chaplains" (p. 138), who often omitted or abbreviated the passages that were problematic for nuns. Consequently, the nuns lacked the full performance directions they needed, and/or had a limited sensory experience of the ritual. However, Jones cautions that the translations may reflect the friars' ideas about how nuns *should* celebrate the liturgy, rather than representing nuns' lived experiences – Jones points to the discrepancy between the German translators' instructions for the *Salve* ceremony (which omitted any procession to a Marian statue in the external church), and the practice of processing to a Marian altar documented in Castile, as studied by Mercedes Pérez Vidal.⁹

9. Mercedes Pérez Vidal, *Compline and its Processions in the Context of Castilian Dominican Nunneries*, in *Life and Religion in the Middle Ages*, ed. by Flocel Sabaté, Newcastle-upon-Tyne 2015, pp. 246-277.

The *ordinarium* and general chapter acts often lacked sufficient practical information for realising liturgical celebrations. Solutions provided in German-language *directoria* (the subject of chapter 5 and appendix 5) are a testament both to the agency of Dominican nuns, and to their desire for compliance with order-wide norms. The ten *directoria* from Observant nunneries are all inter-related, demonstrating a network of dissemination, whereas the two from non-Observant nunneries are standalone, and also indicate some use of local, non-Dominican books. All extant *directoria* reveal the complexity involved in organising the liturgy: integrating Humbert's original ordinal, new legislation, local practices, and the movable temporal feasts and seasons.

The *directoria* in Jones's survey all originate from female communities; this raises the question: were such documents made in friaries too? If not, what does this indicate about difference between the liturgical needs and practices of the two branches of the order? It is possible that *directoria* from Dominican friaries do survive but have not yet been identified as such. Indeed, only one *directorium* that Jones discusses was known previously: she identified a further eleven over the course of her research. Further examples (male and female) may well be sitting in libraries waiting to be identified, perhaps appended to *ordinaria* or other manuscripts; if so, these would certainly prove an interesting avenue for future research.

In her examination of the celebration of the Translation of St. Dominic at St. Katherine's Nuremberg in 1516 (Chapter 6), Jones brings together the various threads of her study, demonstrating the practical decision-making processes and interlocking elements involved in performing the liturgy. This is another chapter that may be of particular use as a set text for students, although it will be informative for all. Through a close reading of the sources, she reveals how the nuns at St. Katherine's made thoughtful, calculated decisions regarding scheduling, timing, decorations, civic devotion, indulgences, and so on – decisions that balanced adherence to Dominican norms with attention to local piety. This case study exemplifies the agency and expertise of Dominican nuns in shaping their liturgical practices, while remaining firmly embedded within the broader liturgical framework of the Order.

Beyond merely being informative, this book was an enjoyable read. Jones's writing excels in its narrative clarity and accessibility. She presents a complex set of issues with careful attention to detail, explaining potentially ambiguous terms and using well chosen and judiciously positioned examples to illustrate her arguments. She avoids dogmatism, explaining her own logic but encouraging readers to form their own interpretations (such as her definition of 'liturgy', pp. 27-29). The inclusion of a glossary and appendices ensures that the work remains approachable without sacrificing scholarly rigour.

I have two small quibbles with the book's layout, namely the use of endnotes rather than footnotes, and the positioning of certain figures some pages away from their first reference (e.g. Figure 1 is first mentioned on page 24 but does not appear until page 48). Especially when reading on a screen (as opposed to a

physical copy), flicking between the relevant pages is somewhat inconvenient. However, these are minor concerns and were probably not under the author's control; they do not detract from the overall impact of the book.

Fixing the Liturgy is a significant contribution to the study of medieval liturgy and Dominican religious life. It sheds light on the lived experience of co-ordinating and performing the liturgy, in particular the often-overlooked experiences of Dominican nuns and their role in the liturgical life of the Order. It does this through the lens of the three main books used to organise the liturgy: Humbert's Latin *ordinarium*, German translations of the ordinal, and a pioneering study of German *directoria*. The latter are a testament to the creativity and agency of Dominican nuns, their desire for compliance with order-wide directives, and their expertise in the performance and organisation of Latin liturgy. Jones' work will be of interest to scholars of medieval liturgy, gender studies, and religious history, and it will serve as an invaluable resource for students encountering liturgical studies for the first time.

Eleanor J. Giraud, Limerick

Hans KANTERS, *Pater Victor Verzetsman: Nic Apeldoorn (1908-1982)*, Rotterdam, Ad. Donker, 2024, pp. 296.

At its peak, there were three hundred thousand people in hiding in the Netherlands during the Second World War. Jews, but also political opponents of the Nazis and many young men who sought to evade forced labour in Nazi Germany. Three hundred thousand people who had to live invisible lives and were therefore regularly in need of a new hiding place. Three hundred thousand mouths that had to be fed secretly, bodies that had to be clothed and that occasionally required medical attention. All this meant the resistance in the Netherlands faced an immense logistical operation.

Resistance was often motivated by religion as well as politics. One key figure in the Catholic resistance was Father Nic Apeldoorn (1908-1982), a Dominican who used the code name 'Victor'. His nephew Hans Kanters has now given us a solid biography of this courageous friar preacher, who always remained reluctant to speak about his role in the resistance, even after the war. This reluctance was no doubt inspired partly by the memory of so many of his close associates who paid for their involvement in the resistance with their lives.

Nic Apeldoorn was born in Alkmaar in 1908. His pious mother was a member of the Third Order of Saint Dominic, although the home he grew up in was, somewhat uncharacteristically for a Dominican, "without bookcases, though not without statues of Mary" (p. 28). At age eleven, he went to Saint Dominic's College in Nijmegen, a Dominican minor seminary. He entered the Order and was ordained a priest in 1933. His cousin Nic Erkamp (1921-2004) would later become a Dominican too. Immediately after his ordination, Apeldoorn was

appointed curate in a Dominican parish in Rotterdam, dedicated to Our Lady of the Rosary (on Proveniërsingel).

During the heavy bombing of Rotterdam in May 1940, Father Apeldoorn assisted the patients of a hospital that had been struck. He began to engage in clandestine activity very soon after the occupation. His many contacts, including young parishioners, other curates and religious – such as his fellow Dominicans Sjef Terwindt (1910-1982) and Bonaventura Latour (1902-1996) – formed the nucleus of a network for the assistance of the first categories to go into hiding, such as soldiers on the run and Jews. This network was gradually expanded across the province of South Holland. Later, the organisation would become part of the Landelijke Organisatie (LO; ‘National Organisation’) for aid to those in hiding. The LO was inter-denominational, and cooperation in such an organisation did not come naturally to Catholics used to the ‘fortress church’ mentality of the decades before the war. Nonetheless, “a sense of reality trumped religious particularism” (pp. 151-152) according to Kanters. Together with the Protestant minister Frits Slomp, the Dominican sometimes gave testimony after the war of their Christian-inspired resistance, a remarkable, pre-conciliar ecumenical statement.

Apeldoorn, a born “manager”, initially operated from his brother’s architectural firm, located in a neighbourhood of Rotterdam that had such a strong German military presence that it was called *Die Zitadelle*. To conceal his identity, he stopped wearing his habit, donning altered suits of his father instead. He adopted the codename ‘Victor’ from the summer of 1943 onwards. An associate was arrested bearing a photograph of him in February 1944, and Apeldoorn had to go into hiding himself, in an office of the department store Vroom & Dreesmann in The Hague. He faithfully continued to say the Office and celebrated Mass every day while in hiding, taking on a new identity as ‘Joop van Woensel’.

“I acted as I felt I had to, and I did this in consultation with my superiors” (p. 246), Apeldoorn said afterwards. Whereas the then provincial appears to have turned a blind eye to his activities for the resistance, he received more explicit support from his fellow Dominican and parish priest Felicianus Bartel (1890-1961), of German descent but a strong opponent of Nazism. Apeldoorn was in touch also with the Dutch bishops, including Cardinal Johannes de Jong, a champion of the resistance. These contacts were facilitated by the cardinal’s courier, Marga Klompé, who was later to become the first woman to be a cabinet minister in the Netherlands.

After the Liberation, Apeldoorn was free to return to the Rotterdam presbytery he called home. He was received with great enthusiasm and presided at a solemn *Te Deum* but characteristically declined to make a speech. The experience of war was too painful for him to suddenly shift to a triumphant tone. After the war, Apeldoorn turned his attention fully to his pastoral duties, building the famous Steiger church in Rotterdam and establishing a Catholic hotline in 1962. He died in 1982.

The book’s main focus is, naturally, on the history of the resistance, which the author discusses in great detail. As a result, the Dominican aspect of the

story is treated somewhat sparingly; a reference to the Spanish (?) Inquisition when characterising the Order strikes one as hackneyed (p. 30). Also, Apeldoorn is said to have shared a room with Edward Schillebeeckx (1914-2009) during his theological studies at the Albertinum in Nijmegen (p. 29), but this Flemish Dominican only arrived in the Netherlands in 1958 and was then already a professor. According to Kanters, Apeldoorn was “chosen” by the provincial to be superior of the Albertinum in 1957 (p. 269), a claim that requires further clarification. But these quibbles do nothing to diminish the general quality of this book, which is a fitting tribute to a priest and religious who stuck to his Christian, charitable and pacifist ideals, even in extreme circumstances.

Anton Milh OP, Leuven-Antwerp

Les réformes de l'Observance en Europe (XIV^e-XVI^e siècle). Régler, éduquer et contrôler la société chrétienne, sous la dir. de Cristina ANDENNA - Marina BENEDETTI - Sylvie DUVAL - Haude MORVAN - Ludovic VIALLET (Collection de l'École française de Rome, 623), Rome, École française de Rome, 2025, pp. 609-ill.

Ce volume de la collection de l'École française de Rome sur « les réformes de l'Observance en Europe » couronne le travail du projet international et interdisciplinaire de recherche intitulé « Observer l'Observance » qui, de 2017 à 2021, a donné lieu à des rencontres, des colloques, des articles... Il avait commencé par une rencontre à l'université de Clermont-Auvergne sur l'historiographie, *Les observances régulières : historiographies*, publiée dans les *Mélanges de l'École française de Rome* en 2018. L'étude de « ce mouvement de réforme paradoxal et polymorphe » qui marque la fin du Moyen Âge est en plein renouvellement depuis la deuxième moitié du xx^e, les travaux d'Herbert Grundmann et de Kaspar Elm. Un premier essai de synthèse non exhaustif avait pu être produit en 2015 sous la direction de James Mixson, *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*. Dans la ligne du *Companion*, l'un des enjeux historiographique du colloque de 2017 était de sortir l'histoire des réformes régulières de l'histoire des ordres religieux particuliers où elle était souvent confinée, de déconstruire le récit téléologique dont elle était le fruit, pour l'aborder « de biais » à partir de ses connexions avec les pouvoirs en place ou de ses rapports avec la société chrétienne dans son ensemble (p. 2). Ce nouveau livre poursuit donc le travail de reconstruction de cette histoire de l'Observance en bousculant de fait les appréciations positives traditionnellement véhiculées avec les récits de renouveau écrits par les « vainqueurs », à savoir les observants parvenus aux commandes de leurs ordres (p. 1). Sylvie Duval offre une excellente introduction qui résume bien les problèmes qui se sont posés aux chercheurs et dont témoigne le choix de parler dans l'intitulé des « réformes de l'Observance », un choix que commente aussi Bernard Dompnier dans sa conclusion qui ressaisit les avancées du livre et place l'Observance dans la longue durée (p. 481 et suivantes). L'alliage

des « réformes » au pluriel avec « l'Observance » au singulier fait ressortir le « lien unissant les multiples initiatives qui émergèrent un peu partout durant la période complexe qui va du Grand Schisme à la Réforme » (p. 2), ces deux bornes chronologiques entrant dans le faisceau des causes et des conséquences du phénomène observé. L'auteur de l'introduction reconnaît que ce travail n'a pas montré « une véritable unité organique » de l'Observance mais « une cohérence, un socle de propositions communes et d'aspirations qui ont été partagées par les réformateurs » (p. 3 ; Christoph Dartmann, p. 84) sans pour autant qu'on puisse identifier un programme initial mais ce que Sylvie Duval appelle des « nœuds fondateurs », des réseaux de personnes traversant les divers ordres religieux et incluant des composantes féminines comme celui qu'on trouve à Venise au tournant du XIV^e et du XV^e siècle et qu'on retrouve dans divers chapitres du livre (cf. Cristina Andenna sur les chanoines de Fregionaia, Christoph Dartmann sur la réforme de Sainte-Justine de Padoue, Daniel Bornstein sur la correspondance de Giovanni Dominici).

Quant au contenu de l'Observance, il apparaît que le « observants », par opposition aux « autres » qu'on nomme parfois « conventuels », en appellent non à « une lecture littérale des textes normatifs » mais à « une lecture univoque de la règle » (p. 7), à « une réinterprétation qui va dans le sens d'une uniformisation des comportements, d'une mise en valeur d'un comportement 'commun' » (p. 5) et d'un « effacement de l'individualité » (p. 6), parfois au prix d'une relecture partielle des traditions passées (cf. Cristina Andenna sur les chanoines, p. 72, Christoph Dartmann qui intitule de manière suggestive son chapitre sur les réformes bénédictines : « enfreindre les règles pour être observant », p. 73, Stefanie Monika Neidhardt sur les réformes des communautés féminines, p. 147 et suivantes). Cela amène Sylvie Duval à qualifier la proposition observante de « foncièrement intolérante » (p. 5) et paradoxalement de moins traditionnelle que le mode de vie « conventuel » qui « repose sur une lecture des textes normatifs intégrant des interprétations et adaptations successives » (p. 6). Sur le premier point, Ludovic Viallet, dans l'introduction à la troisième partie prévient qu'on se tromperait en faisant des observants des réformateurs « obsédés » par la seule application stricte et littérale de la règle (p. 260), alors qu'ils avaient bien conscience qu'elle était un outil. Sur le second point, Sylvie Duval va jusqu'à dire que cette aspiration au renouveau « est aussi un rejet de la tradition, perçue comme une accumulation de déviances et de passe-droits » (p. 17-18), formule audacieuse, paradoxale, car le mot de tradition est très précis dans le contexte religieux et son rejet faisait normalement passer dans la catégorie des hérétiques. Si rejet de la tradition il y eut, les observants ne se l'avaient pas complètement, mais leurs opposants ne manquèrent pas de leur en faire le reproche. Cristina Andenna se montre plus mesurée dans l'introduction qu'elle offre à la première partie en soulignant comment les interventions de *reformatio* finirent par 'dé-former' les institutions existantes au point de donner naissance à des réalités religieuses parfois totalement nouvelles » (p. 21) et comment leur « retour à la Règle » se conçut comme une consolidation d'idées fortement ancrées dans la tradition (p. 22).

Le livre se déploie ensuite en quatre parties qui sont bien dans la ligne du *Companion* de 2015 et des *Mélanges* de 2018 : une première partie plus fournie est consacrée aux aspects institutionnels et normatifs de ces réformes, la seconde porte sur les appuis politiques, la troisième sur le travail de normalisation de la société et le quatrième sur l'exclusion des hérétiques.

Pour la première partie, on peut noter une analyse comparative de commentaires observants des règles religieuses (Francesco Carta) qui nous montre une tradition manuscrite actuelle aujourd'hui assez réduite et peu innovante, alors que l'exercice pourrait sembler inévitable. L'analyse des réformes canoniales de part et d'autre des Alpes est assez révélatrice du socle de propositions et d'aspirations communes aux observants ainsi que de l'ancrage dans une tradition spirituelle fervente et notamment dans la *Devotio Moderna* (Cristina Andenna). Le cas bénédictin montre bien le rapport ambivalent à la tradition (Christoph Dartmann). Jean-François Morvan propose une analyse de la *visitatio* chez les franciscains observant de Hongrie, mécanisme d'exhortation et de correction visant à l'amendement du frère contrevenant à la Règle et favorisant l'observance qui se révèle aussi être un mécanisme d'information dont on débat du secret. Haude Morvan apporte son regard d'historienne de l'art en essayant de confronter les textes normatifs pour l'architecture à la vie quotidienne des religieux avec cette question de la relocalisation du chœur dans nombre d'églises sans que se dégage à ce jour de lien explicite avec la réforme observante. Le cas irlandais des franciscains et des augustins laisse transparaître des ambitions cachées derrière l'introduction de l'observance et les motifs de piété (Małgorzata Krasnodębska-D'Aughton et Anne-Julie Lafaye). Stefanie Monika Neidhardt offre un beau dossier qui casse l'image figée de l'observance : la visite canonique de 1518 des sœurs dominicaines de Nuremberg qui avaient été vigoureusement réformées par les frères quatre-vingt-dix ans auparavant et que l'auteur fait entrer en résonance avec les théories du réformateur Jean Meyer sur la relation idéale des frères et des sœurs. Cette première partie s'achève par une étude quantitative où Kathryn Beebe, à partir du décompte des fondations observantes dans la Province dominicaine de Teutonie affine le récit de l'historiographie traditionnelle et montre que le Maître de l'Ordre ne fut sans doute pas le principal moteur. Elle appelle à un prolongement de ce travail par la collaboration au projet *Digital Observance*.

La deuxième partie porte sur les appuis politiques des réformes, les acteurs étrangers au cloître qui ont poussé la réforme. Dans un essai vigoureux, Hans-Joachim Schmidt avance que ce furent surtout les conciles, les papes, les évêques au nom de leur pouvoir spirituel ou temporel et les princes qui ont été les principaux artisans des réformes observantes, en menaçant la cohérence des ordres par les congrégations plus ou moins autonomes qui en sont sorties. Ce faisant ils auraient fait entrer les religieux réguliers dans une nouvelle étape de leur histoire à savoir leur intégration dans une organisation étatique visant à une homogénéité des exigences sociales et à un affaiblissement des modes d'existence parallèles ou en marge de l'organisation politique » (p. 192), autrement dit dans un processus de sécularisation. Le patronage de la dynastie des Trastamare analysé par Diana

Lucía Gómez-Chacón à travers les témoignages artistiques montre une motivation symbolique mêlée de piété au soutien des observants : cela permettait aux reines de donner des gages de leurs vertus. Le soutien aux observants passe aussi par des stratégies économiques et familiales que Tjark Wegner a su retrouver par une analyse très fine de la politique religieuse des conseils des villes de Nuremberg, Strasbourg et Ulm. Daniel Bornstein essaie de ressaisir l'Observance par l'étude de lettres produites dans ce milieu, des lettres spirituelles comme celles de Catherine de Sienne mais aussi pragmatiques comme celles que l'on peut isoler dans le fonds Datini. En étudiant l'apologie de la congrégation de Saint-Marc au sommet de la crise entre Savonarole et Alexandre VI, Marco Pellegrini fait ressortir ce qui pousse finalement le dominicain à « faire passer l'Observance avant l'obéissance » (p. 255).

La troisième partie étend le champ de l'étude à la normalisation de la société que Marco Pellegrini a anticipé en présentant le projet savonarolien qui visait bien la régénération de la société toute entière. James Mixson propose un essai stimulant sur un spectre d'actions économiques à la frontière du corps et de l'âme qu'il qualifie d'« observance économique » en analysant le « vice de propriété », la réflexion sur les contrats et la pratique des indulgences en tant qu'elle incarne une sorte de commerce sacré. Ces trois sujets qui semblent distincts se rejoignent dans leurs principes et leurs buts : obtenir la conversion et l'observation de la discipline morale. Les observants récupèrent la tradition mais la reformulent efficacement. Daniele Solvi montre comment un dialogue contre les fraticelles de Jacques de la Marche se révèle être un dialogue contre le dialogue qui favorise l'intransigeance des observants contre ceux qui sont soupçonnés de *vivere sine lege*. Les caractéristiques observantes de l'iconographie du musulman, en comparaison de ce qui s'est fait chez les conventuels franciscains semble plus difficiles à isoler alors que le thème est très présent dans la prédication des frères réformés (Giuseppe Capriotti). L'analyse que Pietro Delcorno fait de deux carêmes de la dernière génération d'observants donne aussi un large spectre de propositions pour construire une identité religieuse qui peut être profondément personnelle ou éminemment collective, voire nationale, définie par l'opposition aux ennemis intérieurs et extérieurs de la foi chrétienne. Marina Montesano montre que le contrôle de la morale sexuelle à travers la répression du péché de sodomie est particulièrement détaillé chez Bernardin de Sienne qui ne systématise pas à la manière des grandes sommes, mais tâche de rester au plus près de ce qui peut être utile à ses auditeurs. L'observance fut aussi un catalyseur de la répression de la sorcellerie qui a cristallisé un matériau culturel nourri des motifs stéréotypés de la prédication et dilaté à l'extrême le champ de l'hérésie (Ludovic Viallet).

La quatrième et dernière partie se concentre sur le rapport des observants à l'hérésie et donc à ceux qui sont repoussés hors de la cité par la normalisation de la société. Marina Benedetti revient sur le dossier milanais de la canonisation de Bernardin de Sienne freinée par les démarches d'Amedeo Landi qui cherchait à rétablir sa *fama* ternie par des accusations de l'observant. Elle met en lumière une cohabitation entre hérésie et sainteté que la relecture hagiographique vient

dissiper. Les livres de Jean de Capistran étudiés par Filippo Sedda témoignent bien du lien entre l'inquisiteur et sa prédication ainsi qu'avec celles d'autres frères. L'analyse minutieuse des traités anti-hussites par Pavel Soukup souligne l'affinité entre réforme religieuse, inquisition et projet de croisade sans pouvoir en tirer de loi systématique. Le cas de la concurrence des deux couvents milanais de Saint-Eustorge et de Sainte-Marie-des-Grâces est particulièrement éclairant pour percevoir ce qui peut distinguer conventuels et observants. Si les seconds semblent plus introduits auprès des ducs de Milan en revanche les premiers veillent jalousement sur l'inquisition et la confrérie attenante de Saint-Pierre-Martyr, posant une limite à l'expansion des observants. Luca Patria offre un dernier chapitre sur le parcours de Tommaso Illirico aux frontières d'une observance qui semble finalement se rapprocher de ce que fut la réforme des capucins.

Dans sa conclusion, Bernard Dompnier isole le propre de la période dans l'histoire des réformes religieuses : les mouvements « s'approprient le vocable pour se désigner eux-mêmes, en prétendant que le mode de vie qu'ils ont adopté porte seul le sceau de la légitimité » (p. 481). A la sortie du *Quattrocento*, ces réformes seront, d'un côté doublées par d'autres mouvements, d'un autre prolongées paradoxalement par la Réforme d'un religieux augustin observant, Martin Luther. Hans-Joachim Schmidt et Pietro Delcorno ouvraient déjà leurs contributions sur le lien de filiation qu'on pouvait trouver entre les observants et la réforme protestante avec la question du discours contre les religieux, nourri peut-être autant par leurs relâchements que par les raidissements des observants (Bernard Dompnier), celle du processus de sécularisation (Hans-Joachim Schmidt) ou encore celle de la place de l'imprimé (Pietro Delcorno). Les débats de la Réforme vont pour partie recouper les débats de l'Observance qui entre temps avait largement pris le pouvoir dans les ordres religieux. Bernard Dompnier résume ainsi les objectifs de ces derniers : « la centralité de la vertu d'obéissance, le renforcement de la vie communautaire ou la valeur du silence et d'une piété intériorisée » (p. 484). Selon lui, les observants ont su « prendre en charge les aspirations religieuses les plus profondes de [leur] époque et assumer les tensions rendues inévitables par le surgissement d'une nouvelle manière de vivre sa foi » de sorte que « l'Observance se coule finalement sans relief excessif dans l'histoire du christianisme lorsque l'on considère celle-ci dans la longue durée » (p. 490) ; tout en refusant le compromis de manière parfois « tonitruante », l'Observance aurait cultivé la continuité plus que la rupture.

Si le livre axe son étude sur la transversalité pour montrer le commun de l'Observance, Bernard Dompnier, à la suite de Cristina Andenna, ne cache pas qu'il faut aussi poursuivre le travail ordre par ordre et pays par pays (p. 484) et nombre des contributions du livre procèdent ainsi avant d'être mises en commun. Quelques études comparatives présentées ici (notamment Haude Morvan sur les normes architecturales, Giuseppe Capriotti sur l'iconographie des musulmans, Pavel Soukup sur les polémiques contre les Hussites, Sara Fasoli sur les dominicains de Milan) montrent parfois que le propre d'un ordre ou d'une observance paraît plus difficile à dégager qu'il n'y paraît, surtout sur ce qui touche

moins directement à l'interprétation de la règle. Ce que dit Ludovic Viallet pour le cas de la sorcellerie peut sans doute être élargi, à savoir que « l'observance semble avoir accéléré un processus » de « cristallisation culturelle » (p. 369). De fait, par un ensemble de contributions de qualité, ce volume montre bien que la revendication religieuse de l'Observance, traversée par des jeux de pouvoirs qui la dépassaient, a servi de catalyseur pour nombres de phénomènes religieux, sociaux et culturels de son époque. Les résultats obtenus par ce projet de recherche « Observer l'Observance » et présentés dans ce volume remarquable sont loin d'avoir épuisé le sujet et bien des chapitres ouvrent de nouvelles perspectives.

On pourra noter pour terminer que le monde dominicain, y compris dans son historiographie, offre une matière abondante et variée aux chercheurs qui s'intéressent à l'Observance. Les auteurs du volume, parmi lesquels il ne semble n'y avoir aucun religieux, pointent plusieurs fois les limites et les biais de l'histoire produite au sein des ordres eux-mêmes. Une question qu'il faut entendre tout en pensant que les religieux faisant aujourd'hui profession d'historien ont déjà largement pris conscience du problème et taché d'y remédier, autant que faire se peut, en suivant « religieusement », pour ainsi dire, les principes scientifiques et critiques de la discipline.

Maxime Arcelin OP, Toulouse

Sven LICHTMANN, *Die Wiedergewinnung der politischen Philosophie bei Albertus Magnus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 94), Münster, Aschendorff, 2023, pp. 856.

Preliminary remarks

In recent decades, studies on Albert the Great's thought have flourished remarkably. The editorial work conducted by the *Albertus Magnus-Institut* in Bonn has been complemented by numerous research projects and publications. These studies aim to deepen several aspects of Albert's reflection. In a certain sense, his writings are experiencing today the *renaissance* that the works of Thomas Aquinas, his disciple, enjoyed in the last century. Such fortune is undoubtedly related to some fascinating traits of his works: despite qualifying himself as a "theologian", Albert did not hesitate to assume the role of geologist, biologist, and astrologer.

A crucial aspect of Albert's thought has been neglected, and perhaps still is: what Sven Lichtmann calls "political philosophy". The expression raises significant challenges. While Albert the Great was undoubtedly the first medieval author to provide a complete commentary on Aristotle's *Politics*, Lichtmann argues that this is not the crucial point. The question is rather whether the Dominican theologian can be considered the architect of a reconquest (*Wiedergewinnung*) of medieval political thought in a broader sense. The answer depends on recognizing that Albert's ethics, which George Wieland and Jörn Müller have defined as "natural moral science" (*natürliche Moralwissenschaft*), entails consequences on the level of politi-

cal theory (p. 23). The Dominican theologian goes beyond merely reiterating Aristotelian content. Instead, he offers his own original philosophical reinterpretation shaped by diverse sources in his theological and philosophical background. Multiple studies on Albert's intellectual formation confirm that he was familiar with the key principles of Stoic ethics. Together with his knowledge of Patristic literature, this constitutes a cultural background distinct from that of Aristotle's moral and political philosophy. In other words, although Albert was the first to systematically engage with Aristotle's *Politics*, his reception and interpretation should certainly not be seen as mere reproduction, but rather as original synthesis.

Given these premises, it is evident that Lichtmann's monograph necessarily assumes the character of a comprehensive examination of Albert the Great's *corpus* (Part III), since traces of political – or more broadly, ethical and moral – thought appear throughout numerous writings, from *De natura boni* to the Gospels commentaries. Moreover, extensive preliminary investigations (*Voruntersuchungen*) (part II) are required to acquaint readers with the fundamental principles of political thought in Cicero, Seneca, and especially Augustine. Such groundwork enables us to understand how these sources shaped Albert's and, more generally, the medieval reception of Aristotle's politics.

A comprehensive review of Lichtmann's monumental study is clearly beyond the scope here. I will therefore highlight some key findings in the section devoted to the sources and four passages of his rich analysis of Albert the Great's writings.

Source reconstruction: From Cicero's moral philosophy to Augustine as Gegenmodell

Starting with Cicero's writings, particularly the *De inventione* and *De officiis*, it is demonstrated that the juridical nature of humans is not the result of an external imposition, but rather the development of natural law as a requirement of the morality of practical rationality (p. 49). The section on Seneca's *De clementia* reveals the characteristics of an organological conception of the State as body and prince as head, which found resonance with similar ideas in Plato and Aristotle during the 12th and 13th centuries (p. 55).

Augustine's legacy receives Lichtmann's most thorough examination. The dialectic between *civitas Dei* and *terrena civitas* carries two significant implications for medieval political thought. The individual political dimension undergoes progressive depoliticization (*Depotenzierung*) in favour of divinisation (*Divinisierung*). This leads Lichtmann to characterize Augustine's politics as a counter-model (*Gegenmodell*). The scope of moral and civil action thus expands beyond the *civitas*, State, or the Empire, to encompass a transcendental realm fundamentally extraneous to the classical world (pp. 80-81).

The section on sources concludes with an examination of John of Salisbury's organological conception of the State in his *Policraticus*. Here, the State is conceived as a living body animated by a divine soul. According to this framework, the clergy install the prince in power. Yet, just as reason governs all

human actions, the prince ensures the unity and functionality of the state body. Because the State is organised as a single organism, it becomes the princely body by definition. Consequently, all other members of the state exist only in terms of their organic functions relative to the monarch (p. 86).

Lichtmann's research objective is clearly focused: instead of producing a comprehensive survey of medieval political philosophy, he seeks to identify in these sources the intellectual foundations that would subsequently shape Albert the Great's thinking on political virtues and their practical application in political theory. Given this focused approach, the reader should not expect to find a comprehensive overview of these authors' political thought. For instance, in analyzing Augustine's *De civitate dei*, Lichtmann understandably does not address the ecclesiological dimension of the Augustinian reflection. The separation between *civitas Dei* and *civitas terrena* – or between Jerusalem and Babylon – could also be interpreted as a distinction between the baptized saved by God's grace and the damned. However, such broader theological considerations lie beyond Lichtmann's particular analytical framework.

Albert the Great's politics in some key passage of Lichtmann's interpretation

Lichtmann's analysis of Albert's corpus obviously takes the *De natura boni* as its starting point, since it contains the first evaluations on civic virtue (*virtus civilis*). The treatise represents a significant advance over the *Divisiones philosophiae* and the first thirteenth-century commentaries on the *Nicomachean Ethics*. This progress lies primarily in Albert's synthesis of Cicero's juridical theories with Aristotle's conception of law's educational function. Through this combination – Lichtmann submits – the Dominican theologian achieves two important goals: first, he sheds light on the political dimension of the cardinal virtues – a connection that already existed in Macrobius – and second, he demonstrates how these virtues depend upon juridical structures. However, politics as both a science and a practice has not yet become the subject of systematic discussion in Albert's work (p. 159).

The second fundamental juncture in the development of Albert's conception of political thought is constituted by his first commentary on the *Nicomachean Ethics*. In this work Albert conducts a first explicit analysis of the Aristotelian framework of practical sciences (p. 312), albeit this investigation remains significantly influenced by Ciceronian thought (p. 317). For Lichtmann, the crucial difference between Aristotle and Albert is precisely related to this influence. Aristotle emphasizes that the fundamental distinction between good and evil, or just and unjust, is realized in the State, but he does not account for the reason. By contrast, Albert the Great, drawing on Cicero's insights, considers the political order as the most suitable arrangement for humanity, because consensual law constitutes the rational form through which humans preserve their freedom (p. 317).

A third decisive passage for shaping the evolution of Albert's political thought is the so-called *Sermones de Sancto Augustino* or Augsburg Predigten.

It must be recognized that this represents one of the most original aspects of Lichtmann's analysis. These are seven homilies held by Albert in August 1257 on the occasion of Saint Augustine's celebration. The subject is a passage from the so-called "Sermon on the Mount", as reported in the Gospel of Matthew: Jesus addresses his disciples as *lux mundi*, comparing what will be their community to a *civitas supra montem posita*. The work, originally written in Middle German and then translated into Latin, is transmitted by a single manuscript (Leipzig, Univ. Bibl. 683) that preserves other sermons attributed to Albert. What makes Lichtmann's choice singular is that these are homiletical rather than academic texts. These sermons were not undoubtedly addressed to the people in a general sense, but to a moderately educated social class that did not adequately know Latin (notables, bourgeois, merchants). Otherwise, it would be very difficult to imagine a preaching friar presenting some sophisticated reflections on political virtue or on the structure of the *civitas* to a people lacking any cultural coordinates. In any case, according to Lichtmann, the cornerstone of these *sermones* consists in a renewed analysis of the notion of justice. Albert focuses less on the correspondence between the form of law and intersubjectivity – that is, on general justice – and more on the study of concrete intersubjective relations of citizens (*intersubjektiven Beziehungen der Bürger*), that is, on particular justice (p. 437). This particular justice is further divided into commutative and distributive justice, following Aristotle's framework. However, this is justified not with an explicit reference to Aristotle, but with quotations from Cicero. The definition of justice drawn from *De inventione*, i.e. "habit of the spirit that, in respect of the common good, assigns to each his dignity", is re-proposed by Albert as "giving to each his own, preserving the peculiar dignity of each".

The final key component of Lichtmann's analysis is Albert's commentary or paraphrase on Aristotle's *Politics*. Lichtmann dwells on this particular work from multiple perspectives throughout his study. First, he considers the definition of politics as science, focusing on its continuity with Albert's reflections in his first and second commentaries on the *Nicomachean Ethics* (pp. 204-319). Second, he focuses on Albert's interpretation of different forms of governments, particularly examining his views on democracy (pp. 628-702). Finally, albeit less extensively, he devotes a third series of considerations to the thorny problem of slavery (pp. 703-720).

Some final considerations

Lichtmann's book represents a new point of reference for scholars of Albert the Great, not only for those interested in his practical philosophy, but for all those who seek to understand his decisive role in the reception and reworking of classical philosophical thought. Albert is usually characterized as the first Latin author to read and extensively comment on Aristotelian writings. This assertion is certainly true but emphasizes only part of the Dominican theologian's significance. As Lichtmann's book demonstrates, by adopting the particular perspective of political

philosophy, Albert develops his own theoretical reflection in which Aristotelian innovations are read and interpreted through much broader categories. Cicero, Seneca, Macrobius, and Augustine are just some of the authors who serve as interpretive keys to Aristotelian *scientia practica* and politics in Albert's writings. According to Lichtmann, Albert not only played a decisive role in re-establishing and further developing a concept of natural morality or ethics in the Middle Ages, but also did the same with regard to politics. A hallmark of this significance in the history of philosophy is the synthesis of Aristotelian philosophy with traditional and contemporary elements. This synthesis leads to a transformation of political philosophy that cannot be derived from any single source alone. This synthesis unleashes the critical potential of ancient philosophy and prepares the ground for certain moments of modern political thought (p. 795).

Considering the scope and thoroughness of Lichtmann's study, the question arises whether further scholarly contributions can still be made to the topics he addresses. After all, an 800-page monograph on such a specialized subject is increasingly rare. I believe that there are at least three areas worthy of further exploration. First, a critical edition of Albert the Great's *Politics* is not yet available. The analysis of the text conducted on the basis of Borgnet's edition would not presumably undergo any particular revolution. Nevertheless, having a text edited based on the eight available manuscript witnesses is a priority. Second, a similar consideration applies to the sermons collected in the Leipzig codex. After all, there is a concrete possibility that other homilies focus on political topics. It is thus necessary to undertake an overall transcription of the text. Third, if Albert is to be considered the architect of a true reconquest (*Wiedergewinnung*) of medieval political philosophy, it is perhaps now necessary to find a confirmation of this claim, by investigating the so-called *Wirkungsgeschichte*. Discovering traces of Albert's political thought in fourteenth – and fifteenth century authors would provide the most efficacious demonstration of the validity of Lichtmann's immense work.

Andrea Colli, Bologna

Edoardo MATTEI, *Dominican Laity: History. Rule. Government*, Independently published 2024 (English translation of *Laicato domenicano. Storia, regole, governo*, Roma 2019), pp. 129.

In his book, Edoardo Mattei delivers an account of the history of both male and female lay people, who followed the Dominicans from the time of their beginnings up until the present. He arranges his material chronologically into twelve chapters. First, he describes the origins of the lay movements in the church in the 12th century. Afterwards he deals with the beginnings of the Third Order in the 13th century and continues with an overview of developments over the following centuries. The main part of the work focuses on the 20th century. An excursion into the current century concludes the book. In addition to brief

descriptions of some individual lay Dominicans in individual chapters, the reader will find biographies of Dominican saints and blessed in the appendix.

The author refers to his research in the General Archives of the Order at Santa Sabina and in the Angelicum University's library (p. 9) without citing comprehensible archival evidence in the relevant chapters. Furthermore, the author uses historically late sources as the *Istoria de' Cavalieri Gaudenti* by Domenico Maria Frederici, OP (1739-1808) from 1787 and the *Regola del Terz'Ordine di San Domenico* by Guiseppe M. Sanvito, OP, Master of the Order (1873-1879) from 1879, in order to justify his explanations of the Militia of Jesus Christ (p. 36).

Mattei traces the roots of the Lay Dominicans back to the brothers and sisters of Penance of St. Dominic and the "Militia of Jesus Christ". He considers the "dualism between the two principal mendicant orders to be the" birth of the regular Third Order (p. 41). At the beginning of the 14th century a new movement of penitents surfaced besides the sisters of Penance, who lived in their own homes and in communion with the local Dominican friars. These new forms of penitents began to live in "confederations" (p. 43).

Matteo regards the Dominican Tommaso Caffarini of Siena (c. 1350 - c. 1434) as a reformer of the Third Order, who succeeded in achieving canonical approval for the Third Order from Pope Innocent VII in 1405 (p. 46).

The canonisation of Catherine of Siena (1461) triggered a new movement within the Dominican Laity: "An increasing number of sisters chose to live in community" (p. 47). As a consequence, different forms of religious Dominican lay life coexisted: Some wanted to live communally according to the rule of the *moniales*, others according to the rule approved in 1405 with private vows, some integrated monastic elements into their communities, and others asked the pope to be allowed to live a cloistered life. They all took part in church life and some were active in political life (p. 47). At the end of the 15th century, the term "The Third Order of Penance of St. Dominic" was established at the general chapters of 1481/84 (p. 48).

The reform of the Third Order in the spirit of the Council of Trent began with individual female tertiaries and their ensuing communities in France, which were called "Congregations of St. Catherine of Siena" (p. 53). They were open to women of all social classes and they began to care for the sick at the local hospital in Toulouse (p. 54).

In 1948, fr. Marie Albert Genevois was the first to use the term "Dominican laity" instead of "Third Order" as a result of Yves Congar's book "The Layman" (p. 75). This term was used in the title of the "River Forest Rule" approved by the General Chapter in 1968 following Vatican II. The new terminology was an expression of a profound reform in the structure of the Order (p. 79). In 1974 at the General Chapter in Madonna dell'Arco (Naples), it was stated that every branch of the Order should participate in the life of the Order in its own way. This General Chapter used the term "Dominican Family" to describe the Order as a whole and the term "Lay Dominican Fraternities" (p. 82) instead of "Third

Order” – thus abolishing the traditional numeration of the various branches of the Order into I (i.e., friars), II (i.e., nuns), and III (i.e., tertiaries) in general.

Mattei underlines that in 1983 all branches of the “Dominican Family” met in Bologna for the first time for an international assembly (p. 84). The result was the Bologna Document on the “Dominican Family”. Mattei sees the breath-taking summit of this development in 1985, when the first congress of the Lay Dominicans took place in Montreal: The Dominican Laity took an active part in creating a rule of their own: the responsibility for the running of the lay fraternities was placed in the hands of a lay person together with a religious assistant (p. 87). This rule was approved by the “Congregation of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life” in 1987 (p. 90).

The chapters dealing with the origins (chapter 1) up until the 19th century (chapter 9) bundle conventional knowledge and additionally draw on knowledge from unspecified secondary literature without, however, any historical-scientific claim. With regard to the so-called Rule of Munio of Zamora, Mattei refers to the traditional view: Pope Honorius IV (1285-87) would have allowed the Master General Munio of Zamora (1285-91) to “grant the laity the right to participate in the liturgy ... during the interdict” (p. 32); for this purpose, Munio would have written “a rule for the penitential brothers and sisters of St Dominic” (p. 33). However, both Martina Wehrli-Johns¹⁰ and Maiju Lehmijoko-Gardner¹¹ have shown that this view uncritically adopts Thomas Caffarini’s position. In order to promote the approval of the “Rule of the Third Order” in the Roman Curia in 1405, Caffarini had actually reinterpreted older provisions that applied only to individual communities. In this way, he created the illusion of historical continuity within the “Rule of the Third Order” since the 13th century.

In chapter 10 and 12 dealing with the Dominican Laity in the 20th and 21st centuries, Mattei quotes and refers to documents of the General Chapters, a symposium of the Dominican Family, decrees of the Second Vatican Council, papal letters, Rules and International Assemblies of Lay Dominicans. Not all those texts are generally known.

Mattei’s overview of the history of the Dominican lay movement has certain weaknesses. It would have made further research easier if the state of scholarly historical research on which the explanations are based had been mentioned, as well as including a bibliography. Even though the author has taken the trouble to work through archival documents, it is inappropriate to approach this basic introduction to the topic with the expectation of a scholarly publication with new historical insights. Having said this however, the usefulness of the book

10. Martina Wehrli-Johns, *L’osservanza dei Domenicani e il movimento penitenziale laico, Studi sulla ‘regola di Munio’ e sul Terz’Ordine domenicano in Italia e Germania*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, ed. Giorgio Chittolini - Kaspar Elm (Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 56), Bologna 2001, pp. 287-329.

11. Maiju Lehmijoki-Gardner, *Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their Regula*, in *Speculum*, 79 (2004), n. 3, pp. 660-687.

can be affirmed. Thanks in particular to the recent English translation, a wider readership, especially readers from all branches of the Dominican family, can learn about this subject.

Norbert C. Schmeiser, Freiburg i. Br.

Adriano OLIVA, *Penser l'amour avec Thomas d'Aquin: lecture philosophique*; préface de Pasquale PORRO (Ad argumenta, 3), Turnhout, Brepols-Bari, Edizioni di Pagina, 2023, pp. xii+318.

Publié en 2023 dans la collection « Ad argumenta Quaestio Special Issues » dirigée par Costantino Esposito (Università degli Studi di Bari Aldo Moro) et Pasquale Porro (Università di Torino) chez Brepols, cet ouvrage est la reprise de la thèse d'habilitation à diriger les recherches (HDR) d'Adriano Oliva. L'auteur, Président de la Commission léonine et chargé de recherches au CNRS, compte explorer à travers son étude de 330 pages une « lecture philosophique » consacrée à la question de l'amour chez Thomas d'Aquin. Ambitieux et non moins problématique (de quel amour parle-t-on ? de la charité ? de l'amour d'amitié ? de l'amour de concupiscence ? de l'amour naturel ? de l'amour de Dieu pour les créatures ?), l'auteur a trouvé une voie de synthèse et qui ne perd néanmoins pas toute sa dimension analytique pour ouvrir cette question à travers trois pôles de sujets retenus qui représentent autant de parties après une partie introductive consacrée au sujet et la méthodologie exploitée : d'abord, la question de l'amour en Dieu (pp. 51-114), ensuite la question de l'amour chez « les créatures purement spirituelles » (pp. 115-161), enfin la question de l'amour chez l'homme (pp. 163-269). Le style, il faut le saluer pour un ouvrage de philosophie médiévale qui ne lésine pas tant sur la démarche historique que sur ses conséquences spéculatives, est particulièrement limpide, sobre et agréablement exécuté de façon informative, argumentative et descriptive, autant de qualités philosophiques qu'il convient de souligner.

L'option méthodologique privilégiée par l'auteur est philosophique et « internaliste », ce qui implique deux objectifs : premièrement contextualiser les trames argumentatives philosophique susceptibles de se dégager d'œuvres majoritairement théologiques. L'exercice, s'il peut paraître périlleux, n'en demeure pas moins pertinent : ce n'est pas parce qu'un auteur écrit comme théologien, que des lignes proprement philosophiques saillantes ne peuvent en être dégagées. On reconnaîtra là les lignes herméneutiques d'un Marie-Dominique Chenu, d'un René Antoine Gauthier, d'un Louis Jacques Bataillon ou encore d'un Paul Vignaux : il s'agit d'articuler méthodologiquement les données contextualistes de la philologie et de l'histoire de la philosophie. Ici, l'expertise du Président de la Commission léonine est plus qu'utile. Deuxièmement, la méthode est dite « internaliste » avec tout ce qu'une telle méthode contient d'atouts et de limites, « notamment celle de ne pas développer certains thèmes sur la longue durée, mais de [se] limiter à l'étude des sources explicites ou implicites ; et celle de

faire référence aux contemporains de Thomas que quand cela sert pour éclairer sa doctrine » (p. 4-5). La méthode de l'auteur est donc résolument contextualiste : « Il ne s'agit pas de faire œuvre de « philosophie néoscholastique » et encore moins de « philosophie chrétienne », mais d'adhérer au texte, même dans son plan original, en alliant ainsi deux traditions d'étude des textes qui ont marqué notre formation : celle de la philologie et celle de l'histoire des doctrines. Ces deux traditions, nous avons appris à les articuler entre elles, de manière personnelle, à la Commission léonine, grâce aux maîtres qui nous y ont guidé » (p. 4).

Partant, selon la *suspicio* que Thomas porte à l'égard d'Hésiode cité par Aristote du constat selon lequel l'amour est le principe premier (cf. *In Metaph.*, l. I, lect. 5 : *Deinde, cum dicit suspicatus est, ponit opinionem ponentium amorem esse principium primum*) (p. 53), l'auteur en vient à s'interroger sur l'amour en Dieu dans la distinction entre bien créé et bien incréé, comme si, d'une certaine manière, le fait de poser l'amour en premier principe posait la question d'une théologie du Bien. L'argument est bien vu. Mais, on pourrait s'étonner, surtout dans le monde de la philosophie où l'on identifie le premier principe à l'univocité d'essence et d'existence en Dieu (l'essence de Dieu comme premier principe, c'est d'exister), à l'identification du premier principe à...l'amour : c'est là d'une ingénierie, à vrai dire, qui renouvelle la métaphysique du Premier Principe, en particulier en sa veine thomiste et sur laquelle nous devons nous arrêter. Comment lire la métaphysique thomiste classique, centrée sur l'ontologie, à la lumière de cette ligne herméneutique proprement thomasiennne qui serait d'identifier le premier principe à l'amour : selon nous, il y aurait de quoi rompre avec les lieux académiques reçus selon lesquels la théologie thomasiennne, et plus globalement dominicaine, serait de nature intellectuelle, là où la théologie bonaventurienne, et plus globalement franciscaine, serait de nature affective ; cette bipolarité doit, à partir de l'argument d'Adriano Oliva être réinterrogée, et c'est là un apport majeur de l'ouvrage que le lecteur pourra investir après lecture. La théologie thomasiennne serait donc plus « affective » qu'on le croit, dès lors que le Premier Principe est considéré comme amour, bien plus que comme *intellectus universaliter agens* par exemple, à l'instar d'un Albert le Grand par exemple. De fait, pensons-nous, il n'y a pas incompatibilité à relire le Premier Principe comme le premier moteur immobile, autre exemple, identifié comme amour si, de ce fait, l'amour est aussi principe de mouvement. La question de l'amour en Dieu renouvelle ainsi l'herméneutique métaphysique de Thomas d'Aquin.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à « l'amour chez les créatures purement spirituelles », c'est-à-dire chez les substances séparées ou les anges. La question y est abordée de manière subtile, l'auteur, ayant bien constaté que, généralement, un traité d'angéologie médiévale est toujours un prétexte pour parler d'anthropologie de façon comparatiste : d'où l'utilité de traiter de l'amour des anges, avant de traiter de l'amour des hommes. C'est au prisme de l'amour de soi et de l'amour d'autrui qu'est introduit la question de l'amour des anges pour Dieu. On connaît le lieu commun selon lequel la connaissance angélique de Dieu est de nature intuitive, là où la connaissance humaine de Dieu est de nature

dialectique. Pour autant, intégrer la question de l'amour de soi et de l'amour de Dieu ou des autres créatures, n'est-ce pas, d'une certaine manière, y intégrer une connaissance déjà dialectique, au moins dans ses préambules épistémologiques ? C'est une question qui mériterait d'être soulevée et qui, nous ne savons si c'est l'intention délibérée de l'auteur, n'en demeure pas moins pertinente dans sa visée philosophique. De fait, Adriano Oliva s'intéresse à la question de l'amour de soi et de l'amour de Dieu chez l'ange en s'attelant à la délicate et redoutable question de l'ange au moment de sa création. Redoutable question, puisqu'elle conditionne l'élucidation de la chute des anges : un ange étant une *species* à lui tout seul, son premier acte de liberté -d'aimer ou de ne pas aimer Dieu- sera le seul acte dans lequel et par lequel il sera conditionné durant toute son existence, d'où, par ailleurs, l'impossibilité du rachat des anges déchus. A cet égard, l'auteur distingue l'amour naturel de l'amour « élicite ou délibéré » (p. 128) chez l'ange. L'amour naturel correspond « à ce qui dans la volonté est déterminé par la substance de l'étant » : cet amour veut le bien de l'étant : « tout étant, selon sa nature, tend vers ses fins propres et naturelles, dirigé par la sagesse qui a institué la nature » (cf. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, resp. ; p. 128). C'est là un point qui, indirectement, nous fait revisiter la question de la loi naturelle au regard de l'amour élicite ou délibéré : « l'amour naturel est déterminé par la nature, alors que l'amour élicite est libre, et il est le prolongement de l'amour naturel, correspondant à la nature spirituelle de la volonté. En effet, l'amour volontaire ou élicite n'appartient qu'aux étants intelligents alors que l'amour naturel appartient à tous les étants ». La volonté ne peut se substituer à la nature : elle la complète. L'articulation entre appétit naturel et volonté y est subtilement élucidée à travers ce passage de Thomas : « Tout ce qui est [créé] par Dieu a reçu une nature par laquelle il est ordonné à sa fin ultime. Il faut donc que dans toutes les créatures qui ont quelque fin, se trouve un appétit naturel de la fin ultime-dans la volonté aussi. Ainsi, l'homme par l'appétit naturel veut la béatitude et tout ce qui requiert la nature de la volonté » (cf. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, resp. ; p. 129). Cette question de l'appétit naturel est portée à maturité chez le Docteur angélique dans la *Somme de théologie* : « Ce qui est premier est toujours sauvegardé dans ce qui suit. La nature est antérieure à l'intellect, car la nature de toute chose est son essence. Ainsi, ce qui appartient à la nature il faut qu'il soit conservé dans ceux qui ont l'intellect » (Cf. *Summa theol.*, Ia pars, q. 60, a. 1, resp.). Déjà dans son commentaire des *Sentences*, Thomas avait insisté : « Il faut donc dire que l'appétit naturel est présent à l'intérieur (*inest*) de toutes les puissances de l'âme et aux parties du corps par rapport à leur propre bien » (cf. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, resp.). La question de l'antériorité de l'appétit naturel sur l'intellect à vraiment de quoi nous interroger sur la question de la loi naturelle : de fait, entre l'appétit naturel et l'intellect, c'est bien l'accord avec la volonté qui est en jeu. Mais qu'en est-il au sujet de l'ange ? Est-il possible d'établir une *translatio* de ces données -appliquées à l'homme- pour l'ange ? A priori non. Mais a priori seulement. La distinction chez l'ange tenue entre amour naturel et amour élicite tend à l'adoption de ce positionnement. Mais alors, pourquoi donc l'ange, créé par Dieu et par amour, serait-il susceptible, lui dont le premier acte

délibéré sera le seul de son existence, de chuter, de s'éloigner de Dieu ? En d'autres termes, la chute de l'ange ne signe-t-elle pas la faillite de Dieu si créé par Dieu par amour son premier acte en tant que créature serait de rejeter Dieu ? Pour répondre à ces questions, l'auteur se fonde sur les *Quaestiones disputatae de malo* de Thomas d'Aquin. La connaissance intuitive angélique concerne la connaissance et l'amour de soi pour l'amour de Dieu comme un antécédent à l'amour élicite posé par l'acte du libre-arbitre. L'ange connaît d'abord Dieu comme son bien en tant que Dieu est sa cause : « Son bien propre est d'abord soi-même et ensuite tout ce qui convient à son être. C'est donc par un acte de son libre arbitre que l'ange reconnaît, ou non, en Dieu sa fin ultime et se convertit vers lui. Ainsi Thomas a pu conclure : « L'ange au premier instant de sa création n'a été ni bienheureux, par une parfaite conversion vers Dieu, ni pécheur par aversion de Dieu » (cf. *Q. disp. de malo*, q. 16, a. 4, resp.) » (pp. 157-158). A l'auteur de conclure que le premier acte de l'ange, en matière d'amour, est de s'aimer lui-même pour Dieu comme cause : l'amour naturel de l'ange pour lui-même est donc exempt d'aversion à l'égard de Dieu ; en ce sens, il n'y a pas de faillite de Dieu ; c'est le caractère élicite de l'amour qui risque de porter en lui la capacité de refuser Dieu en vertu du libre-arbitre de l'ange. « S'aimer soi-même pour Dieu en tant qu'il l'objet de la béatitude surnaturelle et l'auteur de la grâce, c'est un acte de charité. Mais aimer Dieu par-dessus tout (*diligere Deum super omnia*) et s'aimer soi-même pour Dieu, en tant qu'en lui consiste le bien de toute créature, convient naturellement non seulement à la créature rationnelle, mais aussi aux animaux et aux corps inanimés, en tant qu'ils participent par amour naturel du bien souverain, comme le dit Denys au chapitre IV des Noms divins. Et de cette manière, l'ange, au premier instant de sa création, s'est aimé pour Dieu » (cf. *Q. disp. de malo*, q. 16, a. 4, ad 15.) » (pp. 159-160). Et l'auteur continue : « L'ordre de la nature précède celui de la grâce [...]. Nous sommes dans le domaine de l'amour naturel, qui en soi est toujours droit, et qui précède l'amour élicite selon l'ordre de l'actualité : « l'action naturelle doit être toujours présupposée aux autres actions » et, en ce sens, « l'amour naturel est principe de l'amour électif, car ce qui précède a toujours raison de principe. [...] ce qui appartient à la nature doit être principe dans la chose ». C'est alors selon l'amour élicite, qui suit l'amour naturel, que la créature purement spirituelle a pu refuser la dépendance de son auteur et pécher, car, selon Thomas la créature purement spirituelle a été créée en état de grâce et dans son premier acte élicite, de par sa liberté, elle a pu pécher. En son premier instant, qui est naturel, l'ange n'a été ni bienheureux ni damné, affirme Thomas » (p. 161). L'affaire sera évidemment tout autre chez l'homme qui n'a pas la « garantie de stabilité » dans l'ordre ontologique de sa subsistance. [...] Mais plus encore qu'un risque à courir, c'est là pour l'homme l'aventure de sa condition, c'est « une vocation à accomplir, une épopée à vivre, à partir de la dot initiale d'une personnalité métaphysique dont il n'a pas de notion directe [comme c'est le cas de la substance séparée] » (p. 156), l'auteur citant ici Camille de Belloy et H.-F. Dondaine. La démonstration d'Adriano Oliva en cette partie angélogologique de son étude apparaît comme très convaincante et vient

renouveler à nouveaux frais les études angélologiques thomasiennes, notamment en ce qui concerne la connaissance intuitive des anges au prisme de l'amour naturel et de l'amour élicite en vis-à-vis de la connaissance dialectique de l'homme : c'est une nouvelle manière d'aborder une question traditionnelle et délicate, toujours selon sa méthode « internaliste », et qui ouvre de nombreuses perspectives.

La troisième partie de l'ouvrage, la plus dense, est consacrée à l'amour chez l'homme. Après être revenu à une description détaillée des facultés de l'âme et des passions chez Thomas d'Aquin, l'auteur abordera la question de l'humanisation et de la moralisation des passions de la manière suivante : « En l'homme ces passions sont-elles purement animales ou participent-elles, en quelques sorte, de la raison et donc de l'humain ? » (p. 180). Retraçant les arguments de Bonaventure, Roland de Crémone, Philippe le Chancelier, Albert le Grand, l'auteur en arrive à ceux de Thomas d'Aquin. L'argument d'Albert le Grand semble connexe à l'argumentation de Thomas : connexe non seulement sur le plan de la valeur argumentative, mais aussi sur le plan de la conjoncture dans la mesure où Thomas était le *socius* du Maître colonais dans les années 1250 lorsque ce dernier développe le point suivant développé par Adriano Oliva : « Albert n'hésite [...] pas à affirmer que, dans l'homme, « l'irrationnel participe du rationnel par essence, non cependant, de telle manière que quelque chose de l'irrationnel devienne rationnel, mais cela par régence, en que [l'irrationnel] reçoit l'ordination du rationnel » (cf. Albertus Magnus, *In Ethic.*, l. I, lect. 16 [93], ad. 2) (p. 188). La position de Thomas, héritée de celles de Roland de Crémone et d'Albert le Grand semble aller dans le sens d'une anthropologie inclusiviste concernant la diversité des facultés de l'âme, dépassant ainsi la polarisation classique, et peut-être trop platonicienne et clivante à notre goût, entre le concupiscible et l'irascible d'une part, le volontaire et l'intellectif d'autre part : les passions peuvent être moralisées et humanisées dans la mesure où l'homme « choisit d'en être affecté », c'est-à-dire qu'il choisit de les intégrer dans son système délibératif pour les régir -comme un roi- et les amener à un meilleur exercice de et par l'intellect et la raison. Autrement dit, il ne s'agit pas de nier et rejeter les passions, mais de les intégrer pour mieux les convertir : l'anthropologie thomasienne apparaît ici comme unifiante, et non comme clivante.

Après une très riche investigation sur l'amour, ses expressions de nominations, ses formes, ses causes, l'auteur en vient à traiter de l'amour comme « analogie universelle » (pp. 203-205) et comme *convenientia* (pp. 230-234) : ce dernier terme doit retenir notre attention au plus au point. L'auteur est vivement conscient de l'importance de cette dénomination de *convenientia*. Ajoutons néanmoins ceci pour compléter le point de vue de l'auteur : le terme de *convenientia* appartient au champ lexical de l'analogie de l'être chez Thomas d'Aquin dans le *De principiis naturae*, cap. 6 : *Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportionem vel comparationem vel convenientiam, attribuantur uni fini, sicut patet in praedicto exemplo; aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur et de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte,*

ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad unum agens, quod est medicina; aliquando autem per attributionem ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia, de qualitate et quantitate et aliis praedicamentis. Albert le Grand s'était déjà emparé du terme *convenientia*, le faisant remonter aux Arabes, peut-être à Al-Ghazali (cf. C. H. Lohr, « *Logica Algazelis: Introduction and Critical Text* », *Traditio*, 21, 1965, p. 246 : *Convenientia sunt media inter univoca et aequivoca, ut 'ens', quod dicitur de substantia et accidente. ... Esse vero prius habet substantia; deinde accidens, mediante alio. Ergo est eis esse secundum prius et posterius.* Voir aussi : Ashworth E. J., « *Analogical Concepts: The Fourteenth-Century Background to Cajetan* », *Dialogue*, 31(3), 1992, pp. 399-414) : *Adhuc autem voci significativae ad placitum, secundum quod est in intellectu quaerentis ignotum scire per notum, accidunt quinque, scilicet quod sint univoca quaedam ex ipsis et quaedam diversivoca, quaedam autem multivoca, quaedam autem aequivoca et quaedam analogae sive proportionata, quae Arabes vocant convenientia. Univoca autem sunt, quae a tali forma impositae sunt, ad quam omnium participantium eam est respectus unus secundum rem et rationem, sine magis et minus; sicut 'animal' participatur a speciebus animalium et 'homo' participatur ab individuis, quae sunt sub ipso.* (cf. Albertus Magnus, *De V universalibus*, tr. 1, c. 5, in ed. Col., t. I. 1a, p. 10, l. 50-60), ou encore : *Analogae autem sive proportionaliter dictae sive, ut Arabes dicunt, 'convenientia sunt media inter univoca et aequivoca', quae sunt impositae diversis secundum esse et substantiam per respectum ad unum, cui proportionantur, 'sicut ens, quod dicitur de substantia' primo et principaliter 'et de accidente' secundario, quia est aliquid entis; ut quantitas dicitur ens, quia est mensura entis, et qualitas ens, quia est dispositio entis* (*id.*, p. 11, l. 11-19). La question de l'amour humain, s'il est donc bel et bien qualifié de *convenientia* chez Thomas d'Aquin, apparaît alors comme un véritable terreau renouvelé d'expression et d'étude de l'*analogia entis* chez notre Docteur : ce que peu de chercheurs ont su mettre définitivement en valeur jusqu'à ce jour.

On notera enfin la qualité normative et raisonnée de la bibliographie donnée par l'auteur citant manuscrits, éditions critiques imprimées, littérature secondaire, ainsi qu'un *index nominum* et des ouvrages cités très précieux pour le lecteur.

L'investigation de l'auteur est précieuse et est d'un apport décisif quant à la question de l'amour d'amitié chez Thomas d'Aquin, qui a été bien souvent capitalisé dans la littérature, surtout spirituelle, par des lignes de pensée bien problématiques au regard du nombre d'abus opérés au nom de cette doctrine : on ne peut que se réjouir de l'apport scientifique de cette étude.

Tantôt conscient, tantôt inconscient des pistes d'ingénieries philosophiques qui se dégagent à travers son étude, Adriano Oliva, contribue assurément à travers son investigation à un véritable renouveau des études thomasiennes concentré autour de la thématique de l'amour concentrant, pour l'avenir, probablement de nombreuses pistes de recherches pour les jeunes chercheurs. Ouvrage de qualité et de maturité, l'étude d'Adriano Oliva fera date.

Sébastien Milazzo, Strasbourg

Tomáš PETRÁČEK, *Für Wissenschaft, Orden und Kirche in Zeiten der Modernismuskrise. Leben und Werk von Vincent Zapletal OP* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, 25), Berlin, W. de Gruyter 2022, pp. viii+310.

The Moravian/Czech orientalist and Old Testament scholar Vincent Zapletal (1867-1938) epitomises what Emile Poulat described as the spectrum and Thomas Michael Loome as the horizontal dimension of the modernist crisis: Alongside the famous “modernists” such as Loisy, Tyrrell, Buonaiuti, Laberthonnière, there were many other scholars who, while struggling to exist in the face of anti-modernism, were still able to continue their ecclesiastical existence reasonably unmolested. These figures in the second row are significant because they could be more influential in the long term than the main protagonists of the crisis. For many of them, their membership of a religious order or the attitude of their ecclesiastical superiors also played a role. The large religious orders in particular, such as the Dominicans and Jesuits, could act as an effective protective buffer between the Roman authorities and the incriminated theologians, but the existence within a religious order could also pose its own dangers.

Both apply to Zapletal: as a student of the École biblique in Jerusalem and of Marie-Joseph Lagrange, he stood for a scholarly upswing in the Dominican Order, which had a great tradition of literal exegesis, which can be traced back to Thomas and Cajetan. Zapletal worked with other Dominican talents at the theological faculty of the newly founded University of Fribourg/Freiburg in Uechtland from 1893. The extremely self-confident and combative exegete knew how to assert himself in internal disputes, for example with his anti-modernist colleague, friar and troublemaker Albert Maria Weiss. He had strong support from the Master of the Order, Hyacinthe-Marie Cormier, who trusted Zapletal completely after he had agreed to abridge his commentary on the Song of Songs and refrained from explicitly questioning Solomon’s authorship of the book. As a result, Zapletal was not only elected rector of the university in 1910, but he also served several times as the Vicar (Superior) of the Albertinum in Fribourg. As Fribourg was in the sights of both local (Weiss, Descurtins) and international anti-modernist networks (Benigni), this was no small achievement. Zapletal, like Lagrange, thus stands for the survival of critical exegesis in the order as well as in the church as a whole in the era of anti-modernism. However, he regretted the declining interest in critical exegesis and later sought popular impact with his biblical novels, which found a large Catholic audience and were also economically successful.

Petráček’s work, which is based on extensive archival studies as well as a precise knowledge of Zapletal’s works and the relevant literature, not only meticulously reconstructs the numerous conflicts in which Zapletal had to prove himself, but also goes beyond Otto Weiß’s study on modernism and anti-modernism in the Dominican Order (1998). For example, Petráček rightly questions Weiß’s assertion that Lagrange and Zapletal had a permanently close relationship.

All in all, a very valuable contribution to the intellectual history of the order, Catholic exegesis and ancient oriental studies as well as the modernist crisis and, last but not least, the history of Fribourg University.

Claus Arnold, Mainz

Savoirs profanes dans les ordres mendiants en Italie (XIII^e-XV^e siècle), sous la direction de Joël CHANDELIER et d'Aurélien ROBERT (Collection de l'École Française de Rome, 597), Rome, Ecole française de Rome, 2023, pp. 634-ill.

Il volume qui recensito, pur compiuto e notevole di per sé, può essere per certi versi considerato parte di un 'dittico' e, senza farsi scoraggiare dalla mole complessiva, meriterebbe di essere letto insieme ad un'altra importante miscellanea pubblicata dai medesimi curatori, ormai qualche anno fa, nella stessa sede editoriale: *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII^e-XV^e siècle)*, Roma, Publications de l'École française de Rome, 2015. Le osservazioni e le indicazioni di metodo intorno ai termini «savoirs» e «frontières» sviluppate da Joël Chandelier e Aurélien Robert nella premessa alla prima raccolta costituiscono una base solida e imprescindibile anche per gli indirizzi di ricerca promossi nel libro più recente, e lo stesso vale per le *Conclusioni* di Luca Bianchi, ove si delineano con la consueta lucidità questioni che, come si dirà a breve, restano cruciali.

Anche questo secondo scavo verte sui *saperi* medievali, con le specifiche distinzioni e affinità rispetto alle scienze, alle discipline e alle pratiche intellettuali moderne e ai rispettivi ordinamenti, e mantiene come orizzonte di riferimento il contesto italiano fra Duecento e Quattrocento. In primo piano i libri, gli autori e le idee che nascono e circolano negli ambienti mendicanti, con francescani e domenicani a dominare la scena ma senza tralasciare alcuni approfondimenti sull'apporto degli agostiniani e cenni ai carmelitani. La categoria dei «saperi profani» necessita di qualche precisazione, che Chandelier e Robert forniscono nell'introduzione (pp. 11-19). Tale denominazione, cui si potrebbero affiancare altre formulazioni come «scienze mondane» o «non vocazionali», trae ispirazione dal *Didascalicon* di Ugo di San Vittore ed è impiegata per designare tutte quelle conoscenze e competenze che non sono immediatamente riconducibili allo studio delle Scritture, alla materia teologica e ai compiti pastorali dei frati. L'elenco è assai più esteso di quello stilato dal Vittorino, include discipline molto diverse per contenuti e metodi quali la logica, l'alchimia, il diritto, l'astronomia, la retorica, la geografia, etc. Altre ancora sarebbero potute rientrare nel novero, per esempio la *perspectiva*, che fa capolino soltanto nel contributo di Robert, ma è in effetti un sapere cardinale per l'epoca e una delle scienze più care ai mendicanti. D'altra parte, non tutto può stare in un solo libro, e la priorità accordata anche a sentieri meno battuti è certamente apprezzabile.

La scelta di porre l'Italia medievale al centro delle indagini trova più giustificazioni. Che i frati siano fra i principali attori del dibattito culturale e

scientifico nella penisola (e non solo) è noto da tempo, e molto è già stato scritto sui rapporti con il pensiero laico, fra collaborazione e competizione. Tuttavia, a causa del numero e della varietà dei soggetti e degli aspetti di cui tener conto, sono pochi gli studi che tentino, se non di tratteggiare una veduta d'insieme, almeno di avanzare interrogativi e ipotesi di ampio respiro, sul modello di quanto invece è stato fatto, ad esempio, per la tradizione minoritica inglese del XIII secolo. Pur senza pretese di esaustività (e i curatori lo ribadiscono in più punti, ad es. a p. 29) la raccolta va così incontro alle esigenze della comunità scientifica e si propone di colmare, almeno in parte, una lacuna nella bibliografia, invitando al contempo a procedere sui percorsi avviati e ad aprirne altri.

In tale prospettiva, le ricerche presentate si intrecciano e dialogano con altri progetti e iniziative recenti e/o attualmente in corso. Fra gli altri, si possono menzionare almeno: la miscellanea fresca di stampa *La linea Bologna-Firenze. Cultura letteraria, saperi e scambi culturali nell'Italia del Due e Trecento*, a cura di Johannes Bartuschat e Sara Ferrilli (Ravenna, Longo, 2024); il PRIN LiLeSC - *Libri e lettori a Firenze dal XIII al XV secolo: la Biblioteca di Santa Croce*, che ha condotto ad importanti acquisizioni sulla biblioteca e sulle attività dei frati del convento fiorentino; il PRIN TeLPh - *Teaching and Learning Philosophy in the Regnum Italiae (1250-1450): from Exception to European Heritage*, nel quale si è portata avanti una riflessione sull'insegnamento della filosofia, ma anche di altre discipline, nell'Italia centro-settentrionale. La rilevanza del tema e la sua vitalità sono dunque evidenti e i diciassette saggi offrono anche nuovi spunti e dati per ragionare sulla 'specificità' ed 'eccezione' italiana – in merito si vedano almeno le già ricordate *Conclusioni* di Bianchi (2015), insieme all'articolo in *Rivista di filosofia*, 1/2020 –, andando oltre quanto concerne la filosofia e il legame fra le scienze fisico-matematiche e la teologia.

Vasto il panorama entro cui ci si muove (l'immane Toscana, con Firenze e Pisa *in primis*, ma anche Genova, Venezia, Roma, Napoli, etc.), con la concessione di qualche 'sconfinamento' per comparazioni con quanto accade Oltralpe e considerazioni in merito alle relazioni con altre realtà. L'attenzione rivolta a un territorio così esteso e policentrico, nel quale entità politiche diverse per dimensione e natura promuovono le proprie iniziative e interagiscono fra loro, rientra senz'altro fra i meriti del volume, e dà ulteriore prova della complessità del *milieu* italiano e delle sfide che attendono chi voglia superare i confini comunali e regionali. Le coordinate spaziali condizionano in una certa misura anche la definizione dell'arco cronologico preso in esame. Rilevano Chandelier e Robert (pp. 29-30) che gli anni compresi fra il 1280 e il 1420 risultano essere quelli più frequentati dalle studiose e dagli studiosi coinvolti e che, più in generale, sembra possibile individuare tre fasi, caratterizzate da rispettivi atteggiamenti e tendenze che i membri degli ordini mendicanti medievali assumono via via nei confronti dei saperi profani. Il Duecento è l'epoca della nascita e della progressiva istituzionalizzazione, inevitabilmente plasmata da movimenti contraddittori e graduali assestamenti, mentre nel Trecento si ha una sorta di 'normalizzazione', sebbene la situazione

risulti ben lontana dall'essere pacificata. Se questi due stadi nella maturazione dell'identità mendicante seguono grosso modo un andamento analogo, pur con alcune distinzioni, in molte aree dell'Europa centro-occidentale, la convivenza con l'Umanesimo e il primo Rinascimento nell'Italia del XV secolo imprime una svolta e lascia un'impronta peculiare, che tuttavia, di contro ai pronostici, non ha l'effetto di escludere i frati dalla vita intellettuale.

La pluralità di elementi di cui si è detto rappresenta uno dei punti di forza della miscellanea, ma rischia di far perdere la via al lettore e di rendere difficoltosa la fruizione. Essa chiede pertanto di 'riordinare' la materia e, eventualmente, di distribuirli in sezioni che facilitino la consultazione. La soluzione messa a punto dai curatori, vale a dire la suddivisione in quattro parti intitolate «Arts libéraux», «Science de la nature», «Usages littéraires et rhétoriques mendiantes», «Les mendiants, l'Italie et le monde», non è certo priva di fondamento ma forse non del tutto soddisfacente. Ad esempio, può inizialmente causare un poco di spaesamento la ripartizione dei contributi in cui ci si occupa (anche) di medicina e così pure il significato ampio attribuito al termine 'arti liberali', pur chiarito nell'introduzione (p. 19). D'altro canto, il carattere fortemente interdisciplinare della cultura medievale e la mobilità dei mendicanti (abituati a valicare «frontières» nello spazio, ma anche fra diversi campi del sapere) rendono davvero arduo il compito di chi cerchi di delimitare e riorganizzare secondo strutture che corrispondono al nostro modo di pensare e non a quello dei nostri predecessori. Senza apportare modifiche di sostanza, nelle pagine poste in apertura si sarebbe magari potuta spendere qualche parola in più per spiegare l'impostazione del volume e anche il grado di ambiguità e arbitrarietà con cui si deve inevitabilmente scendere a patti. Parimenti, si sente un poco la mancanza di momenti di sintesi, ove si ricapitolino gli snodi essenziali evocati e si mettano a fuoco le principali domande e linee di ragionamento. Ciò non toglie – ed è bene ribadirlo – che il lavoro svolto da Chandelier e Robert per l'ideazione e la realizzazione di un'opera collettanea così ricca e interessante abbia dato frutti destinati a durare, e che le osservazioni premesse ai singoli saggi risultino acute, ben argomentate e costellate di suggerimenti per la discussione e per ricerche future.

Non pare inutile passare qui in rassegna, molto brevemente e in maniera necessariamente approssimativa, gli argomenti trattati nei numerosi contributi, seguendo l'ordine di apparizione nella raccolta e lasciando da parte i saggi di Robert e Carron-Atucha, su cui si tornerà in seguito. Julie Brumberg-Chaumont (pp. 37-122) approfondisce l'avvio dell'insegnamento della logica (programmi, prassi didattica, finalità etc.) presso gli *studia* mendicanti italiani nel Due-Trecento, mettendone in luce il carattere innovativo e le principali differenze rispetto al sistema educativo universitario e all'istruzione nell'ambito della filosofia naturale. Dedicata particolare attenzione alla provincia minoritica toscana (e, al suo interno, a Firenze e alla biblioteca di Santa Croce) e a quella romana per l'ordine dei predicatori, con uno sguardo anche alla formazione degli agostiniani. Un'altra biblioteca fiorentina, questa volta quella domenicana di San Marco a fine Quattrocento, è il luogo su cui si sofferma Matthieu Husson

(pp. 179-198) al fine di verificare la consistenza del patrimonio librario per quanto riguarda le «sciences intermédiaires» e, in special modo, la conoscenza degli astri (astronomia e astrologia). Una ‘passeggiata’ fra gli scaffali consente di tracciare un profilo complessivo e di fare rilevazioni più puntuali su alcuni manoscritti, in particolare in merito alla presenza e al ‘peso’ della tradizione alfonsina. Risalendo verso Nord, nell’ultimo contributo della prima sezione Joël Chandelier e Andrea Tabarroni (pp. 199-231) esplorano i (buoni) contatti fra i mendicanti ed esponenti di spicco della pratica medica a Bologna fra la fine del secolo XIII e la prima metà del successivo. Danno prova del clima fondamentalmente collaborativo due casi esemplari, quello del medico Tommaso del Garbo e quello del pressoché contemporaneo MS Mantova, Biblioteca comunale Teresiana, 445 (D.III.19).

Strappa un sorriso il titolo del saggio di Laurence Moulinier-Brogi (pp. 235-264), laddove ci si chiede se le ricerche intorno agli interessi degli agostiniani per le scienze siano paragonabili a quelle di chi si affanni a trovare un ago in un pagliaio. La documentazione presa in esame (inventari di biblioteche, sermoni, scambi epistolari, etc.) ha permesso di raccogliere dati e indizi che invitano a proseguire negli scavi, a partire da quanto emerso a proposito della medicina, dell’astrologia e del ruolo degli agostiniani in qualità di traduttori. Da un tema che si potrebbe definire ‘di nicchia’ si passa, con Antoine Calvet (265-286) a un argomento affrontato in più sedi – ad esempio nei saggi di Michela Pereira, Paolo Capitanucci, Chiara Crisciani, Sadurní Martí nel volume *I francescani e le scienze. Atti del XXXIX Convegno internazionale – Assisi, 6-8 ottobre 2011*, Spoleto, CISAM, 2012. L’autore ragiona sulla diversità di approcci all’alchimia, sul piano teorico e nelle sue applicazioni, da parte di francescani e domenicani, prendendo in considerazione alcune figure significative nel contesto italiano e mettendo in risalto anche le perplessità, le contraddizioni e i contrasti che sorgono in entrambi gli ordini.

Altri due pensatori piuttosto noti ci vengono poi incontro nelle pagine successive. Il domenicano Giovanni da Napoli e le posizioni assunte da questo *magister* trecentesco in merito a domande e problemi che si collocano a mezza via fra medicina e astrologia costituiscono l’oggetto dell’indagine di Maria Sorokina (pp. 287-313). Seguendo un cammino comparabile a quello intrapreso dal frate stesso, la studiosa esce dai confini della penisola e propone un confronto fra i dibattiti partenopei e quelli che negli stessi anni si svolgono a Parigi e vedono coinvolti altri confratelli come Durando di San Porciano. Chiude infine la seconda parte della miscellanea un contributo di Nicolas Weill-Parot (pp. 315-335) dedicato all’agostiniano Paolo da Venezia. Di questo personaggio, molto conosciuto nell’ambito della logica, si esaminano le teorie relative all’attrazione magnetica sviluppate nel commento alla *Fisica*. Accertamenti sulle modalità di riferimento e riuso di fonti e modelli antecedenti e contemporanei (Averroè, Egidio Romano, Walter Burley) portano ad esprimere alcune valutazioni circa l’originalità delle tesi esposte e l’eventuale impatto dell’averroismo padovano e dell’appartenenza all’OESA.

La Toscana, e non possiamo dirci sorpresi, è protagonista della maggioranza dei saggi inclusi nella sezione sugli usi retorici e letterari. Lorenza Tromboni, sulla scia di quanto già fatto per l'opera di Girolamo Savonarola, prosegue nell'analisi della presenza e dell'impiego di fonti filosofiche da parte di predicatori domenicani attivi a Firenze fra Tre e Quattrocento. Diversi passaggi dalla produzione di Iacopo Passavanti e Giovanni Dominici danno conferma dell'interesse dei frati per il sapere dei 'savi' (per esempio a proposito dei sogni) e per l'eredità classica, e vanno ad arricchire le nostre conoscenze sulla «biblioteca filosofica dei predicatori» nel capoluogo toscano, un vero e proprio 'tesoro' ancora in buona parte da ricomporre. Luca Fiorentini e Diego Parisi (pp. 445-481) indagano la ricezione della *Commedia* in ambito religioso e le critiche mosse a Dante, sul piano dottrinale, da autori quali l'Anonimo Lombardo e i domenicani Anonimo Teologo, Guido Vernani e Antonino Pierozzi. Chiamano inoltre in causa alcune voci in difesa del poeta – fra cui, seppur per vie diverse, quella del carmelitano Guido da Pisa e quella di Benvenuto da Imola – e la contrapposizione fra interpretazioni letterali e allegoriche del poema.

Da Firenze ci spostiamo a Pisa con il contributo di Gianfranco Fioravanti (pp. 483-501) che ci accompagna alla scoperta di alcuni sermoni composti dal domenicano Simone da Cascina, maestro di teologia presso l'università, e trasmessi dal MS Città del Vaticano, BAV, Barb. lat. 710. La produzione omiletica permette di trarre informazioni rilevanti sugli incarichi del frate (che insegna a Firenze, Siena, Perugia e Pisa) e, soprattutto, circa lo svolgimento della cerimonia pubblica della *licentia docendi*. Tale testimonianza è tanto più preziosa perché comprende anche, caso raro, sei *Sermones derisivi* o *Vesperie*, volti a farsi beffe del candidato (talvolta con toni piuttosto accesi) e a metterne alla prova la pazienza; gli estratti pubblicati danno prova del fascino di questi testi, profondamente 'scorretti' ed esuberanti sul fronte retorico-linguistico. Si rimane fra rituali universitari e orazioni accademiche con Cécile Caby (pp. 503-530), che illustra due discorsi, rispettivamente in lode della medicina e dell'astrologia, che l'agostiniano Ambrogio Massari da Cori elabora presumibilmente a Roma negli anni Settanta del Quattrocento. Il commento puntuale ai due scritti – che sono trasmessi da due antologie attualmente a Parigi e Modena e dei quali si include l'edizione – individua cliché e motivi ricorrenti (elogio della città, della disciplina e dei suoi padri fondatori, etc.), ma anche tratti meno scontati e riconducibili a una fase di transizione e rinnovamento nella retorica mendicante, fra *sermo modernus* e forme epidittiche care agli Umanisti.

La quarta parte della miscellanea nasce con l'obiettivo di ampliare ulteriormente il raggio d'azione, spaziando fra «l'Italia e il mondo». William J. Courtenay (pp. 533-546) spiega le procedure messe in atto dagli ordini mendicanti per inviare regolarmente membri delle varie province a studiare teologia a Parigi (licenza e dottorato) e le opportunità di formazione che, in diversa misura, questo sistema garantisce (anche) ai frati italiani. Oltre a porre l'accento sulle ricadute di tale *iter*, che prevede anche il rientro nel luogo di partenza e diviene una via privilegiata per gli scambi intellettuali fra diverse aree, lo studioso ricorda

brevemente altri crocevia e occasioni d'incontro (la corte papale, le università nel Sud della Francia e nell'Italia settentrionale, i Capitoli generali) e sottolinea che molto potrebbe ancora affiorare da uno studio minuzioso delle biblioteche italiane (analogamente a quanto fatto per altri paesi europei e a partire, magari, da quelle agostiniane). Sulla geografia quale disciplina e sull'impegno dei mendicanti in questo settore si focalizza Christine Gadrat-Ouerfelli (pp. 547-560), andando a smentire la sensazione che si tratti di un sapere marginale. Le stesse condizioni di vita, con spostamenti frequenti per scopi didattici, pastorali e missionari, e le attività svolte per la fondazione di conventi e per registrarne la collocazione sollecitano a non farsi trovare impreparati anche su questo fronte. Le ulteriori applicazioni di tali conoscenze per l'esegesi e la predicazione (per es. in Giordano da Pisa e Bernardino da Siena) e per la compilazione di trattazioni di vario genere (reportage da terre lontane, opere a vario titolo legate al desiderio di riconquista della Terra Santa, cronache fra cui spicca quella del francescano Paolino da Venezia) mostrano l'interesse dei frati e fanno scorgere inclinazioni differenti a seconda dell'ordine di appartenenza.

Gli ultimi due saggi della raccolta, infine, si interrogano sulle competenze linguistiche dei mendicanti, sulle motivazioni che li portano ad accostarsi a lingue (e culture) distanti e sui molteplici effetti che tale operazione comporta. Camille Rouxpetel (pp. 561-580) considera i rapporti con l'Oriente cristiano e islamico, portando l'esempio di alcuni domenicani attivi fra XIII e XV secolo, fra cui Giovanni di Sultania e Riccoldo da Monte di Croce. I contatti diretti e la capacità di comunicare con genti di diverse origini – abilità che non è esclusiva dei frati, ma, ad esempio, è comune anche fra i mercanti – inducono a valorizzare l'esperienza fatta in prima persona e modificano la concezione e la rappresentazione di quelle realtà inizialmente incontrate nei libri e attraverso le parole di varie *auctoritates*. Florent Coste (pp. 581-603) affronta invece la questione del rapporto fra latino e lingue romanze (e specialmente quelle d'oc, d'oïl e di sì). Si profilano innanzitutto le posizioni di francescani e domenicani, fra divergenze e convergenze, circa il primato da assegnare al latino e i pregiudizi nei confronti della letteratura (in qualche modo ricambiati, in senso inverso, dalle critiche di tanti poeti coevi). Nella seconda parte si pone in evidenza la «diglossia pastorale» dei seguaci di Domenico, l'impegno non solo dal pulpito ma anche nell'elaborazione di noti volgarizzamenti (per es. le *Vite dei santi Padri* di Domenico Cavalca), e il contributo che i conventi di entrambe le città potrebbero aver dato alla messa in opera dell'atelier pisano-genovese dopo la battaglia della Meloria.

Benché questa sintesi non renda giustizia alle inchieste minuziose, alle acquisizioni e alle articolate argomentazioni esposte in ciascun contributo, già la semplice ricapitolazione delle tante strade percorse dà prova dell'abbondanza e della varietà di contenuti e anche di metodi: ricerche quantitative e qualitative, applicazione degli strumenti della filologia materiale, della critica testuale e dell'analisi storico-documentaria a oggetti di natura diversa (testi considerati di per sé o in dialogo con altri, singoli manoscritti e intere biblioteche, etc.). Il volume si profila così pienamente conforme agli intenti programmatici espressi

dai curatori al termine dell'*Introduzione* alla miscellanea del 2015 (si vedano in particolare i rilievi sull'«histoire intellectuelle», p. 13). L'accuratezza degli studi, il rigore metodologico e la molteplicità di aspetti e approcci trovano un'efficace esemplificazione nei due saggi che ancora devono essere menzionati.

Il corposo studio di Delphine Carron e Iñigo Atucha (pp. 339-420) mira a riaprire il discorso in merito ai «classicising friars», in parte confutando la tesi di Beryl Smalley secondo cui la passione per i classici avrebbe caratterizzato principalmente, se non esclusivamente, un ristretto gruppo di mendicanti inglesi nel Due-Trecento. Con l'obiettivo di presentare dati attendibili e trarre conclusioni persuasive, gli studiosi scelgono, circoscrivono e descrivono con precisione e chiarezza esemplari l'oggetto della ricerca e le modalità di indagine. Tornano così in superficie le citazioni e le menzioni esplicite di testi e autori latini negli scritti di tre domenicani attivi a Santa Maria Novella nel triennio 1300-1303: Remigio dei Girolami, Bartolomeo di San Concordio e Tolomeo da Lucca. Le motivazioni addotte per giustificare la delimitazione cronologica, la definizione del *corpus* e l'esclusione di altri nomi celebri (Giordano da Pisa, Paolo dei Pilastri e Riccoldo da Monte di Croce) appaiono condivisibili, come pure i criteri di 'quantità', 'qualità' e 'intensità' adottati nell'analisi. L'allestimento di tabelle, grafici e altri strumenti di sintesi agevola notevolmente la consultazione e pone in evidenza i risultati ottenuti. Fra i tanti temi trattati, l'uso di florilegi e la distinzione fra conoscenza diretta e mediata di determinati autori (per es. Seneca e Tito Livio), i contatti con Nicholas Trevet, la centralità di Agostino, la sensibilità filologica e politica con cui i frati italiani si accostano alla letteratura e alla storia di Roma.

Si aggiunge così un tassello non trascurabile all'interno di un orientamento di studi e di una bibliografia che in anni recenti hanno manifestato una spiccata vitalità e prodotto risultati più che apprezzabili, fra cui l'opera collettanea *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th centuries)*, a cura di Johannes Bartuschat, Elisa Brilli e Delphine Carron (Firenze, FUP, 2020) e i primi due numeri della rivista *Santa Croce Studies* (Ravenna, Longo 2023 e 2024), curati rispettivamente da Sandro Bertelli, Costantino Marmo e Anna Pegoretti e, il secondo, dalla stessa Pegoretti insieme a Federico Rossi. Il quadro d'insieme mostra che la circolazione dei classici (e di altri materiali eterogenei) attraverso il 'network' mendicante è un fenomeno che riguarda anche la penisola italiana e ulteriori approfondimenti sono più che auspicabili per gettare luce anche su altri ambienti (per es. il convento di Santa Caterina a Pisa) e sulle trasformazioni che preparano l'avvento dell'Umanesimo.

Ai ponti e alle cesure fra Medioevo e Umanesimo guarda anche il contributo di uno dei curatori della miscellanea, Aurélien Robert (pp. 123-167). Una piena comprensione del contenuto impone al lettore di andare a recuperare un testo di Eugenio Garin del 1967, concepito quale apertura dei lavori del convegno *Filosofia e cultura in Umbria fra Medioevo e Rinascimento*. Dopo alcune indicazioni di metodo che non lasciano tuttora indifferenti – «in una sorta di circolo non vizioso le idee restano disponibili per ogni correzione in base ai fatti, ma i fatti non emergono se non attraverso le idee»; «la storia dell'uomo non

procede su piani fra loro non comunicanti» (p. 115) –, Garin giunge alla questione dei legami fra spiritualità francescana e pensiero rinascimentale e insiste sul profondo impatto che gli interessi scientifici dei minori nell'Età di mezzo avrebbe avuto sull'elaborazione di un nuovo linguaggio artistico nel Quattrocento. Robert parte da qui e si pone l'obiettivo di verificare la validità delle tesi formulate sulla scorta di quanto ci è noto circa la trasmissione del modello teologico-matematico francescano in Italia.

Chi scrive ha l'impressione che le parole di Garin si prestino anche ad interpretazioni più sfumate, ma concorda sulla necessità di fondare qualsivoglia ipotesi su solidi studi storico-documentari e osserva che molto rimane da scoprire e capire sui libri che viaggiano verso e fra le biblioteche mendicanti in Italia. A titolo esemplare si può menzionare un codice (MS Firenze, BML, Plut.17 sin.8) che dovrebbe essere custodito a Santa Croce già da fine Duecento e che, oltre alle copie parziali di entrambe le *Perspectivae* di Peckham, tramanda, in un fascicolo che potrebbe essere stato aggiunto in un secondo tempo, anche il *De numeris mysticis* del francescano inglese. Indipendentemente da questi dettagli, il saggio di Robert contribuisce in maniera più che significativa al dibattito storiografico e si rivela (anche) un invito a riprendere in mano e ridiscutere idee che ancora possono provocare riflessioni, ma che in qualche caso perdono visibilità a causa del passare degli anni e della collocazione in sedi meno note. Attraverso la figura di Marco Trevisano e del suo *De macrocosmo*, anche nelle relazioni che intrattengono con altri autori e opere (il *De numeris mysticis* di Peckham, le questioni del francescano Geraldo Oddone o Gerardus Odonis, Luca Pacioli), prendono corpo quesiti, fattori e ragionamenti fondamentali in merito alla 'direzione' secondo cui ricostruire gli scambi fra le scuole laiche e religiose e fra diverse aree del Nord e Centro Italia. E, in attesa dell'edizione critica dell'opera, la monografia dello stesso Robert sul patrizio veneziano (Paris, Les éditions du Cerf, 2023) è una miniera di informazioni e novità che esortano ancora una volta a ripensare i rapporti fra il Medioevo e i secoli precedenti e successivi.

Un ultimo aspetto 'pratico' merita di essere segnalato in chiusura: il volume è disponibile, così come quello del 2015, anche per la consultazione immediata e integrale in *Open Access* (<https://books.openedition.org/efr/50745?lang=en>). La lunga e affascinante traversata nel *mare magnum* dei saperi e della cultura mendicante italiana nel Basso Medioevo può dunque iniziare senza indugio.

Francesca Galli, Zürich

Innocent SMITH, *Bible Missals and the Medieval Dominican Liturgy* (Manuscripta biblica, 12), Berlin-Boston, W. de Gruyter, 2023, pp. xi+503.

Die vorliegende Studie behandelt eine liturgische Handschriftengattung, die der Autor als „Bibel Missale“ bezeichnet und die bislang in der Forschung nicht als eigenständige liturgische Handschriftengattung in Erscheinung getreten ist bzw. als solche bislang nicht bezeichnet wurde.

Hinter der Bezeichnung verbirgt sich ein Hybridtext, welcher eine Vollbibel mit Teilen eines Missales in einem Codex vereinigt (S. 2). Es handelt sich demnach um eine Bibel mit einem (Teil)Missale, das inhaltlich bezüglich seiner Begrifflichkeit keiner weiteren Erklärung bedarf.

Der Autor unterteilt sein Werk in 11 Teile. In Teil 1 stellt der Autor die Frage nach dem „Bibel Missale“ und der mittelalterlichen Liturgie im Allgemeinen (S. 12-50). Hier werden erste Feststellungen zur kunsthistorischen Ausstattung, Datierung, Provenienz und Layout der Texte getroffen. Der Teil 2 ist der Datierung der frühen dominikanischen Messbücher gewidmet (S. 51-67). Hier spielt die Bedeutung des Kalendariums eine besondere Rolle und das dortige datierende Vorhandensein des Festes des 1253 kanonisierten Dominikaners Petrus martyr. Beispielhaft erläutert der Autor in den Teilen 3 (S. 68-98) und 4 (S. 99-151) in dem Formular des Ordensgründers Dominikus sowie für Pfingsten und Spiritus sanctus die einzelnen Texte dieser Formulare. In dieselbe Richtung deutet Teil 6 (S. 152-187), in welchem der Ordo missae auf seine Textbestandteile durchleuchtet wird.

Am wichtigsten und am meisten aufschlußreich ist Teil 8, der umfangreiche Katalog (S. 203-407). Hier listet Smith die 13 bekannten dominikanischen Bibel Missale auf und vervollständigt die Liste in Teil 9 (S. 408-431) mit 8 aus franziskanischem Umfeld stammende sowie mit jeweils 3 von Augustiner-Chorherren und Zisterziensern sowie einer mit gilbertinischer Tradition. 12 Codices lassen sich liturgisch nicht eindeutig zuordnen.

Die Zusammenstellung von einem „Bibel Missale“ ist also schwerpunktmäßig dominikanisch, auch wenn die absoluten Zahlen mit 13 Codices nicht sehr hoch ist. Weitere 8 aus franziskanischem Umfeld ergeben zusammen folglich eine Dominanz bei den Bettelorden. Demgegenüber scheinen die 3 Handschriften der Augustiner-Chorherren und die eine der Gilbertiner eine Ausnahme zu sein, ebenso wie die Zisterzienser. Die von Smith genannten Handschriften für die Dominikaner datieren alle in das 2. Viertel des 13. Jahrhunderts, eine indifferente Prager Handschrift stammt aus dem 15. Jahrhundert, welche aber auch sonst einige weitere Abweichungen aufweist. Die dominikanischen Handschriften wurden mehrheitlich in Paris geschrieben und illuminiert. Ein nicht unerheblicher Teil auch der nicht-dominikanischen Codices wurde in England hergestellt.

Was lässt sich daraus schlußfolgern? Ein Zentrum der Herstellung war Paris, wo aber zur selben Zeit (und zuvor) auch ein großer Teil herkömmlicher Bibeln geschrieben wurde, die häufig vor allem mit den Augustiner-Chorherren von St. Viktor in Verbindung zu bringen sind.¹² Außerdem umfassen die dominikanischen Codices nicht immer dieselben Teile des Missales. Dies führt zu der Frage, zu welcher Verwendung diese Codices geschrieben wurden. Dieser Frage geht

12. Mathias M. Tischler, *Die Bibel in Saint-Victor zu Paris. Das Buch der Bücher als Gradmesser für wissenschaftliche, soziale und ordensgeschichtliche Umbrüche im europäischen Hoch- und Spätmittelalter* (Corpus Victorinum. Instrumenta, 6), Münster 2014, pp. 669.

Smith in Teil 6 nach (S. 188-199) und gibt verschiedene Ansatzpunkte: das Lesen der Bibel, die Zelebrierung der Messe, die Vorbereitung der Liturgie und der Predigt, theologische Studien und persönliche Frömmigkeit. Die Tatsache, dass die Viktoriner solche Handschriften nicht besaßen, die Bettelorden aber sehr wohl, würde mich zu der Vermutung verleiten, dass es sich bei den Benutzern um Priester handelte, die diese Handschriften als Reiseexemplar benutzten. Dafür würde auch das überwiegend kleine Format der Codices sprechen.

Die Teile 10 -11 umfassen Appendices mit den einem Katalog der dominikanischen Missalien vor Humbertus de Romanis (S. 432-445) und die von Victor Leroquais katalogisierten (S. 446-450). Den Band beschließen eine Bibliographie (S. 451-468), Abkürzungen (S. 469-476), Eine Liste der Tabellen und Abbildungen (S. 477-482), einem Index der Handschriften (S. 483-488) sowie den Registern der Personen, Orte, Bibelstellen, liturgischen Incipit sind Paratexte (S. 489-503).

Die aufgeführten Handschriften wurden sehr gut recherchiert und beschrieben. Die ungewöhnliche Situation der überlieferten Handschriften lässt sich wohl nur in einem größeren, vergleichenden Umfeld lösen, für die in dieser Studie kein Raum war.

Anette Löffler, Threna

The Dominicans in the Americas and the Philippines (c. 1500–c. 1820): Devotional Life, Catholic Literary Culture, and Models of Holiness, ed. by David T. Orique, Rady Roldán-Figueroa, and Cynthia Folquer (Routledge studies in the history of the Americas), New York-Oxford, Routledge, 2025, pp. xxviii+380-ill.

*Introduction and brief historiographical note
on the Dominicans in the Philippines in relation to the Americas*

In recent years, there has been an increase in interest among scholars in the Philippines on the various links that link the country with the Americas besides the economic links that were formed due to the Manila-Acapulco galleon trade. Such an interest has been expressed in various ways, either through the organizing of conferences and the publication of research works regarding the said topic. For instance, an international conference is being organized annually by the Philippine Academic Consortium for Latin American Studies (PACLAS) in order to promote scholarship that would explore the said topic. As of this writing, the said conference is now on its sixth year. Also, the National Historical Commission of the Philippines has been publishing monographs that aims to study the said topic, the recent one being a multi-volume compilation of documents from the Archivo General de la Nación de México that highlights the effects of the galleon trade on Philippine colonial society (2025).

Such an interest on the historical link between the Philippines and the Americas is indeed warranted. This is primarily because both the Philippines

and many countries in Latin America were colonized by Spain, and as a result had similar experiences under it. For instance, in terms of political and economic structure, the Philippines was directly under the supervision of the Viceroyalty of New Spain since its official incorporation into the Spanish colonial system in the sixteenth century until Mexico's independence in 1821. Also, in terms of ecclesiastical governance, the Diocese of Manila, which once had jurisdiction over the entire Islands, was a suffragan of the Archdiocese of Mexico until its elevation into an archdiocese in 1595. This along with other evidence of the existence of such a link is a good opportunity for scholars to undertake research works on the said topic, including those who specialize in the history of the Order of Preachers or Dominicans in the aforementioned places. After all, the Order has a long and enduring presence in those places.

It should be noted that most of the works that deal with the general history of the Dominicans in the Philippines, including *Los Dominicos en el Externo Oriente* (1916), and those that are part of the *Orientalia Dominicana* series such as *Cuatro Siglos de Evangelizacion (1587-1987)* which was edited by Jesus Gonzales Valles, OP (1987) and Benjamín García's *Los hombres y su obra Dominicos del Rosario en Venezuela* (1987) only mention information about the Province of Our Lady of the Rosary's ministries in Venezuela and the United States which began in 1900 and 1903 respectively. The said province was the main circumscription of the Order in the Islands before the establishment of the indigenous Province of the Philippines in 1971. Another work worthy of mention is that of Regalado Trota Jose which studies the documents by the Dominicans pertaining to Mexico that are kept in the Pontifical and Royal University of Santo Tomás in Manila (2017). In view of such state of scholarship, it is hoped by this author that the recently-published monograph titled *The Dominicans in the Americas and the Philippines (c. 1500–c. 1820): Devotional Life, Catholic Literary Culture, and Models of Holiness* will contribute further to the study of the historical link and shared histories between those two places.

Contents of the monograph

The monograph, which is edited by David T. Orique, OP, Rady Roldán-Figueroa, and Cynthia Folquer, OP, was published in 2025 by Routledge as part of its series on the history of the Americas. It consists of nineteen chapters written by various scholars concerning particular aspects of the history of the Dominicans in the Americas and the Philippines, as well as the editors' introduction. The chapters were selected from the papers submitted during the III International Conference on the History of the Order of Preachers in the Americas that was held Providence, Rhode Island in the United States in 2019.

The first chapter, «Historiography of the Dominicans in the Americas,» which was written by Orique, Roldán-Figueroa, and Folquer, provides a general picture of the state of scholarship regarding the presence of the Dominicans in the Americas during the colonial period. In doing so, it presents the gaps

brought about by the scarcity of systematic and academic works (p. 17) which the monograph wishes to address. The paper first highlights the chronicles written by Agustín Dávila y Padilla, Hernando Ojea, Antonio de Remesal, Francisco Ximénez, Juan Meléndez, and Bartolomé de las Casas. Such works are considered by the authors as important for their contributions in narrating the history of the Order in the provinces where the aforementioned friars who wrote them were affiliated, as well as in forming the distinct identity of the provinces to which the friars belong to (p. 11). But such works are noted to have weaknesses due to their hagiographic nature and their tendency to mainly provide favorable accounts in order to protect the reputation of the Order (p. 11). The paper then discusses the state of scholarship pertaining to the women who were integrated into the Order. It particularly highlights contemporary works on the said topic (p. 14), as well as works (i.e. spiritual works, biographies, autobiographies, letters, among others) written by the women themselves, including St. Rose of Lima and Sister María Anna Agueda de San Ignacio (p. 15-6). Finally, the paper narrates the contemporary efforts to contribute to the state of scholarship on the said topic, including the events that led to the publication of this monograph (p. 17).

The first part of the monograph («Women and the Order of Preachers») comprises of chapters that focuses on the role, activities, and influence of women in the Order. Stephen M. Hart's «The Historical Evolution of Saint Rosa de Lima's Nine Miracles (1586–1617)» delves on the canonization process of St. Rose of Lima. It argues that the events that occurred during that time, which include the 1624 decision of the Inquisition to limit the devotion to Rose and the implementation of a more rigorous and scientific analysis of miraculous accounts after the Council of Trent, affected the speed of Rose's canonization process and the selection of the accounts to be recognized as miraculous (pp. 36-7). Sofia Brizuela Molina's chapter, which is titled «*Beatas* and Friars in the Origins of Dominican Life in the New Kingdom of Granada: Interpreting a Relationship Model (ca.1586–ca.1676),» deals with the dynamics of the relationship between the friars and the *beatas* (pious lay women who observed the rule of a particular religious order while maintaining contact with society) vis-à-vis with the establishment of the Order's presence in the New Kingdom of Granada (comprising of present-day Colombia and some parts of Panama). It shows that the relationship between the friars and the *beatas* were a symbiotic one – the former were able to enjoy an increase in their reputation and temporal goods thanks to the latter, while the latter were able to live a religious life patterned after the spirituality of the former without discarding their status as laypersons and personal autonomy. In turn, this relationship benefitted the Order in the Kingdom, for it enabled the Order to strengthen and sustain its apostolic work. Alicia Fraschina's «A Dominican Reading of the Religious and Social Experience of María Antonia de San José (1730–1799): A Funeral Sermon by Fr. Julián Perdriel, O.P.» on the other hand analyzes the funeral sermon delivered on 12 July 1799 by Fr. Perdriel to honor San José, a *beata* of the Society of

Jesus (Jesuits) who was well-loved by the people of Buenos Aires because of her holiness and charitable works. Óscar Leonardo Londoño's chapter, which is titled «Maidens Consecrated to Christ: The Monasterio de Santa Inés de Montepulciano in Colonial Santa Fe de Bogotá,» focuses on the initial years and practices of the first monastery for Dominican nuns that was established in the seventeenth century in present-day Bogotá. Lastly, Ybeth Arias Cuba's «Saint Rosa de Lima and the Spanish Monarchy: A Spanish Sainthood Model, 1668–1737» discusses the configuration of the narrative pertaining to Rose's holiness by hagiographers and artists according to the post-Tridentine, Dominican, Spanish American, and Spanish monarchical models of holiness.

The second part of the monograph (««Benditos Bienes»: Libraries and Material Patrimony») focuses on the material goods that were owned by the Order, in particular the libraries that were founded in particular convents in the region and beyond. Idalia García and María Fernanda Mora Reyes's chapter «Ortelius, La Justina, Some Arts of Teeth, and Other Elegant Phrases: The Books in the Library of the Convento Imperial de Santo Domingo de México» presents an overview of the contents of the library of the Convento de Santo Domingo in Mexico City through an analysis of inventories, other records, and published studies pertaining to it. Gabriela de las Mercedes Quiroga's «Blessed Goods: The Material Patrimony of the Order of Preachers in Colonial Buenos Aires» on the other hand studies the properties owned by the Convento de Santo Domingo in Buenos Aires during the seventeenth and eighteenth centuries. In studying those properties and the ways in which the friars utilized these resources to finance their activities, this paper in turn identifies such as both a beneficiary of the developing economic life of the city (p. 147) as well as the cause of the self-sufficiency of the Order in Argentina (p. 147). Pedro Rueda Ramírez' «Books for the Dominican Convent of Lima in 1594: The Formation of a Dominican Library» studies the books in the shipment bound for the library of the convent of Lima in 1594. In doing so, this paper not only highlights the diversity of the subject interests of the friars as evidenced by the subjects of the aforementioned books (spirituality, theology, morality, history, and literature), but it also affirms that the friars have been actively equipping itself with resources that are meant to contribute to their intellectual growth (pp. 162, 172). Lastly, Matthew J.K. Hill's chapter «Imperialism and Print: Dominican Libraries in the Cagayan Valley, Philippines, 1661» delves into the books found in the libraries of the convents in the Cagayan Valley region in northern Philippines as listed in Francisco de Molina's letter to the Inquisition in Mexico City. In doing so, it also argues that the creation of such list by Molina for the Inquisition as well as its use by persons who contributed to the maintenance of colonial rule in the region made the libraries a tool for Spanish imperial aspirations (p. 198).

The third part of the monograph («Missions, Devotional and Daily Life») deals with specific activities of the members of the Order. Celia Cussen's «Saint Martín de Porres and the Meanings of African Descent in Colonial Lima» focuses on how the writings, testimonies, and artworks pertaining to Martin

made sense of his trait as a *mullato* (a person who has a mixed European and African ancestry) amidst the prevailing racial milieu at that time. Estela del Valle Calvente's «The Cofradía del Santísimo Rosario of the Order of Preachers of Tucumán: Composition, Links, and Corporate Issues (1791–1809)» on the other hand discusses the history of the Cofradía del Santísimo Rosario in San Miguel de Tucumán from its establishment in 1791 until in 1809. It specifically deals with both the effects of the social and economic conditions in Tucumán in the operation and composition of the said confraternity and the role of the confraternity as a pathway to social prestige for its members (p. 235). Eugenio Martín Torres Torres, OP's chapter «The Historiography of the 1586 Miracle of Chiquinquirá and Its Rosary-Related Historiographic Context in New Granada, 1555–1588» studies the narratives pertaining to the miracles attributed to Our Lady of the Rosary (one of which is the «founding miracle» that happened in 1586) in Chiquinquirá that led to the development of a strong Marian devotion in New Granada. Finally, Mark E. Wedig, OP's «The Order of Friar Preachers and Their Mode of Building Up the Early Evangelization of Southern Mexico» focuses on the architectural activities (particularly that concerning the construction of churches) of the friars in Mesoamerica in the sixteenth century. Such activities, according to this paper, was marked by a dialogue between Indigenous and Western culture that led to acculturation as seen in the edifices that the friars built (pp. 281, 296).

The last part of the monograph («The Order of Preachers and Their Writings») deals with the works written by and pertaining to the Order in the Americas. Marta González' «Chronotope in the Text of Friar Gaspar de Carvajal's *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas*» analyzes Carvajal's aforementioned work through the lens of chronotope (identification of time markings and special dimensions in the text) as understood by Mikhail Bakhtin. Randall Meissen, LC's «Contemplating Bats and Bees: Mayan Languages, Empiricism, and the *Popol Vuh* in Friar Francisco Ximénez's *La Historia Natural del Reino de Guatemala* (1722)» on the other hand discusses the factors that inspired Francisco Ximénez to write about the natural history and pre-colonial culture of present-day Guatemala. It asserts that Ximénez was influenced by Dominican spirituality in studying his mission area's natural history and in writing a chronicle about such (p. 327). John Pollock-Parker's ««Unfreedom» and Francisco de Vitoria's *De potestate civili*» meanwhile seeks to interpret Vitoria's ideas on liberty as contained in *De potestate civili* in the light of the socio-political reality in Iberian society during his time. Lastly, Sergio Rosas Salas' «Friar Ramón Casaus Torres y las Plazas, O.P., and his Sermons, 1794–1808» analyzes the homilies delivered by Torres in the hopes of understanding both his and his brothers' political position during the eighteenth to nineteenth centuries in Mexico.

Appraisal

The publication of the said monograph is indeed a welcome addition to the already-existing corpus of works that deals with the history of the Order.

A reason for such is because it affirms the global reach of the Order (which the authors themselves have said in the *Introduction*) through its focus on its historical development in an area outside of Europe (which in this case is the Americas). Inevitably, in doing so, it also provides an overview of the experience of Order and its members in the region, which can be characterized as unique due to the particular circumstances that were existing that they had to deal with. Such was made possible as the monograph is a compilation of research works on specific aspects of the Order and its members' activities. These aspects include the reception of cults of saints especially those who lived in the region, the acceptance or toleration of certain pre-colonial customs and traditions by the friars, and the views of particular personalities on the colonial order that they were a part of. These things affirm the fact that while the presence of the Order in the region has been considered as an outstretching of European influence, it does not mean that its development is the same as that of Europe – by dealing with the unique situations present during that time (whether positively or negatively), they were able to undertake steps towards the fruition of their mission in the region.

Another reason for the merit of the monograph is its inclusion of themes that are not commonly discussed in prior works concerning the history of the Order. One such theme is the role of women who were members of or affiliated with the Order (nuns and *beatas*) as well as laypeople (particularly members of the Third Order and confraternities). The chapters in the monograph that focus on these persons present them not as mere passive actors, but rather as active collaborators in the maintenance of the Order's presence, and in turn the eventual spread of the Faith in the region. Another notable theme included in this monograph is the role of material goods (especially books) in the day-to-day life of the friars. The chapters which deal with the aforementioned topic not only present mere lists of the properties or the books that the friars owned, but also the context and the effects of such resources in the life of the friars. They (particularly Gabriela de las Mercedes Quiroga's chapter) of course conclude that these resources played a pivotal role in the intellectual and financial development of the friars.

It can be observed that some of the chapters in the monograph mention whether implicitly or explicitly the Order's links and involvement in the maintenance of Spanish colonial control in the region, as well as its response and reaction to such situation. Such is inevitable due to the time frame of the monograph, which is from 1500 to 1820. Indeed, it is important to identify and scrutinize the Order's role in the said context, especially in instances wherein atrocities were committed against the natives. For instance, Matthew J.K. Hill attempts to do so in his chapter, although it should be noted that his conclusion is based merely on his narrow simplification of the role of the friars in the Philippines rather than on solid evidence that would directly link the use of books acquired by them as tools of imperialism. Nevertheless, this should not prevent one from taking note of whatever good that had happened during that time. After all, «reality, past or present, is never a simple phenomenon reducible to naive and dangerous

simplifications» (Pope Francis, *Letter of the Holy Father Francis on the Renewal of the Study of Church History*). Overall, due to the diversity of the topics being emphasized by the chapters, the monograph is able to provide a nuanced view of the Order's involvement in the maintenance of Spanish colonialism.

It should be noted with serious concern however that while the monograph is able to present well various aspects of the history of the Order in the Americas, it has not done the same with regards to that of the Philippines. Based on the monograph's title, which is *The Dominicans in the Americas and the Philippines*, one would automatically expect that it would deal with the Philippines extensively. However, such is not the case: only one chapter in the monograph deals with the Order in the Philippines. If the editors intend to include the Philippines in the monograph in order to highlight its shared history and similar experiences with that of Americas, then the inclusion of only one chapter does not sufficiently satisfy such goal. Or, if the editors intend to really present the development of the Order in the Philippines in the monograph, then the inclusion of only one chapter does not give justice to its rich and complex history. Another volume is therefore necessary if one were to highlight the aforementioned topic. It is hoped by this author that the plan of organizing a conference on the Philippines (p. 1) will turn into a reality, leading to the creation of a volume that is dedicated to it.

In closing, despite its inability to incorporate more research works on the Philippines, the monograph is nonetheless a reliable reference material on a particular aspect of the history of the Order, as well as a good springboard and inspiration for future research works. May this work inspire scholars both from within and outside the Order to explore the complex and interesting history of the Order especially outside of Europe. May this work also aid in realizing a particular goal of church history, which is to help one «see the real Church and to love the Church as she truly exists, and love what she has learnt and continues to learn from her mistakes and failures» (*Letter of the Holy Father Francis on the Renewal of the Study of Church History*).

Dennis C. Amarante OP Quezon City (Philippines)

The Transatlantic Las Casas: Historical Trajectories, Indigenous Cultures, Scholastic Thought and Reception in History, ed. by R. Roldán-Figueroa - D. Th. Orique OP, Leiden-Boston, Brill, 2023 (Studies in the History of Christian Traditions, 198), pp. xxii+523-ill.

El volumen se organiza en cinco partes temáticas que exploran diversas dimensiones del legado de Bartolomé de las Casas (teología, gobierno colonial, culturas indígenas y recepción histórica de su obra) y reúne una reelaboración de contribuciones presentadas en la Third International Conference on Bartolomé de las Casas, celebrada en Providence College (Estados Unidos) en junio de 2022, coincidiendo con el quinto centenario de la entrada de Las Casas en la Orden de Predicadores. La publicación asegura la continuidad editorial con el excelente

volumen previo de la serie, Bartolomé de las Casas, OP. *History, Philosophy and Theology in the Age of European Expansion* (Brill, 2019).

En la introducción sobre el pasado y el presente de los estudios lascasianos, los editores Rady Roldán-Figueroa y David Thomas Orique OP, ofrecen una panorámica historiográfica en tres momentos: la recepción polémica temprana, la historiografía positivista del siglo XIX y los estudios interdisciplinarios contemporáneos. A partir de un balance consistente, proponen cuatro líneas para investigaciones futuras: superar la centralidad de la Brevísima relación de la destrucción de las Indias en el acercamiento al autor, consolidar la interdisciplinariedad en el estudio del personaje y su obra, impulsar redes académicas globales y reconocer la relevancia de Las Casas en los debates modernos sobre derechos humanos y relaciones internacionales.

La primera parte del libro aborda las trayectorias de la herencia de Las Casas en la Nueva España y el Perú. John F. Schwaller (“The conflicted humanitarianism of the Spanish colonial government: Late sixteenth-century New Spain and the impact of Las Casas”) analiza las políticas del virrey Luis de Velasco y muestra cómo los ideales lascasianos influyeron en el gobierno colonial. Velasco introdujo reformas en los sistemas de tributo y trabajo, pero mantuvo un ‘humanitarismo conflictivo’ que institucionalizó la protección jurídica de los pueblos originarios sin desactivar la explotación de su mano de obra. Su correspondencia con Jerónimo de Mendieta revela tensiones entre ideales humanitarios y administración pragmática, en lo que podríamos llamar el choque de la ética con el erario, sin que pueda valorarse con precisión el efecto final de esas iniciativas.

En “Multiplicarse ha la tierra de gente y fruto: Gender and reproduction in Las Casas’s and Guaman Poma’s biopolitical projects (1516, 1615)”, Paola Uparela compara con originalidad el temprano Memorial de remedios (1516) de Bartolomé de las Casas con la Nueva crónica (1615) de Guamán Poma de Ayala. Ambos autores concibieron a las mujeres indígenas como trabajadoras reproductivas esenciales para la prosperidad colonial. Uparela explora el control biopolítico sobre los cuerpos indígenas (descansos, dietas, hospitales y rotación laboral), así como explica las diferencias entre el cronista español y el peruano respecto del mestizaje o la segregación, coincidentes en su propósito de reducir la explotación y multiplicar la población cristiana. El capítulo subraya las lógicas discrepancias derivadas de los distintos contextos cronológicos y geográficos.

En “(Mis)Appropriating the Authoritative Bishop of Chiapa: Calancha and his translators as readers of Las Casas”, Dwight E. R. TenHuisen examina cómo Antonio de la Calancha y sus traductores posteriores (al latín, francés o neerlandés) utilizaron la autoridad de Las Casas para legitimar la evangelización agustiniana en el Perú. Mientras la versión latina conservó las referencias al dominico, la francesa las expurgó. Calancha empleó a Las Casas para sostener que no hubo evangelización exitosa antes de los agustinos, lo que paradójicamente socavaba los esfuerzos mendicantes dominicanos. El estudio muestra estrategias criollas diversas y advierte sobre la necesidad de considerar las rivalidades misionales entre órdenes regulares y de analizar los circuitos editoriales de las crónicas religiosas.

La segunda parte del libro se centra en la relación de Las Casas con las culturas indígenas mesoamericanas. Abre Rubén A. Sánchez-Godoy con “Francisco Tenamaztle, Bartolomé de las Casas and the role of translation in the construction of a legal case before the Consejo de Indias (1555-1556)”, explorando, con el referente del estudio de Miguel León-Portilla, el caso legal de 1555-1556 del líder caxcán Francisco Tenamaztle, cuya defensa asumió Las Casas. El capítulo combina discursos de soberanía indígena con un marco jurídico tomista. Se reconstruye la actuación ante el Consejo de Indias con testigos y oidores. El texto se hizo híbrido: Tenamaztle narra y firma, Las Casas traduce y reencuadra jurídicamente. La mediación lingüística del español hizo legible la demanda indígena en clave jurídica. La pieza es fundamental para contrastar otros litigios coetáneos, algunos ya señalados por Esteban Mira Caballos.

Garry Sparks, en “Books and/as idols: Affective discourse in early colonial Dominican and Maya writings”, aborda los debates teológicos y lingüísticos entre dominicos y franciscanos sobre términos mayas k’iche’ como k’ab’awil, susceptibles de acreditar nociones precristianas de lo divino en los pueblos originarios. Sparks muestra cómo el nominalismo franciscano y el tomismo dominicano adaptaron la cosmología maya mediante una semiótica tomista más académica o, alternativamente, a través de un discurso afectivo que aproximó cosmovisiones cristiana e indígena.

Frauke Sachse, en “Las Casas and the divine social orders of the indigenous Americas”, compara el relato de la Apologética historia sumaria sobre Utlán con fuentes indígenas como el Popol Vuh. Argumenta que Las Casas reconoció como civilizadas las estructuras políticas previas a la conquista e interpretó el gobierno maya original mediante categorías tomistas de ley natural y orden divino. La figura del dominico queda reforzada como comparatista cultural y se subraya la dimensión práctica de sus controversias intelectuales, evidente en su propuesta de pactos de pacificación basados en el reconocimiento de autoridades que facilitarían la evangelización.

La tercera parte considera a Bartolomé de las Casas desde la política y la teología moral. Ramón Valdivia Jiménez (“The pontifical theocracy of friar Bartolomé de Las Casas, 1484-1566”) estudia, a partir del Tratado comprobatorio, los Principia quaedam y la Apologética historia sumaria, la evolución teológica de Las Casas: del apoyo al dominio papal hacia la defensa de la soberanía indígena en clave de ley natural. Se reinscribe así su pensamiento en debates medievales y de canonística, ofreciendo un marco doctrinal espléndido para la crítica del imperio que articuló el dominico.

El padre dominico Thomas Eggensperger, en “Prudentia: Thomas Aquinas interpreted by Bartolomé de Las Casas”, analiza el uso del concepto de prudencia en la Apologética a la luz de la Summa de Santo Tomás de Aquino (prudencia monástica, económica, política) como instrumento de Las Casas para defender la racionalidad y la capacidad moral de los indígenas. Destaca el método escolástico y la teología política como claves decisivas de su obra.

Víctor Zorrilla, en “Moral uncertainty and doubt in the affairs of the Indies: Vitoria, Las Casas, and Medina on difficult cases of conscience”, compara las tesis sobre dudas de conciencia, esclavitud nativa, restitución y guerra justa en los dominicos Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y Bartolomé de Medina. Frente al enfoque académico riguroso de Vitoria, la ética práctica de Las Casas enfatizó la restitución y la evangelización pacífica, mientras el probabilismo de Medina introdujo matices teóricos con finura, bien apreciados por Zorrilla.

Laura Ammon (“No greater nor more arduous step: Lactantius, Las Casas, and continuity in Christian rhetoric about conversion”) indaga el uso de las ideas de Lactancio en las tesis lascasianas sobre la humanidad de los pueblos originarios y la prioridad de la conversión pacífica. Muestra la patrística como fuente de inspiración y de argumentación en el debate con Sepúlveda, destacando la continuidad y la innovación en el estilo teológico de Las Casas.

Timothy A. McCallister, en el capítulo 11 (“Reason and the monstrous: Las Casas’s appeal to the *imago Dei*”), examina críticamente la teología racionalista de Las Casas, señalando que su apelación a la *imago Dei* excluía a individuos con discapacidad cognitiva. Al equiparar dignidad y racionalidad, McCallister plantea cuestiones relevantes sobre la inclusión teológica de la discapacidad en el universalismo de la evangelización, en una línea de investigación novedosa aplicable a otros cronistas del momento.

La cuarta parte del volumen se vertebra en torno a Bartolomé de las Casas y la filosofía de la primera modernidad. Natsuko Matsumori, en “Hospitality or property? The natural right of communication and the ‘New World’”, delinea el derecho natural de comunicación frente a las razones de propiedad y de Estado en Las Casas y analiza sus críticas a la teoría de los derechos universales de comunicación de su correligionario Francisco de Vitoria. Es particularmente relevante la incorporación de las tesis de Luis de Molina. Las Casas argumentó que la misión requería el consentimiento indígena, ajustando estas consideraciones a su rechazo de la conquista por violar la ley natural. El capítulo abre perspectivas de análisis sobre tránsito, comercio y movimientos poblacionales en la obra de Las Casas y de otros cronistas religiosos y misioneros.

David Thomas Orique aborda en “The Epistemology of Bartolomé de las Casas: An introduction” la teoría del conocimiento en Las Casas, mostrando cómo su epistemología combinó la observación empírica con su formación tomista. Aunque el estudio se centra en la *Brevísima*, ofrece una dimensión teórica y metodológica que puede extenderse al conjunto de la obra del obispo de Chiapas.

Mario Ruiz Sotelo, en “Bartolomé de Las Casas and the foundation of Latin American philosophy”, sostiene que Las Casas permite establecer una distintiva ‘Escuela americana de filosofía’, basada en la igualdad ontológica y en una ética decolonial. Para ello confronta la originalidad del dominico con autores de las escuelas de París y Salamanca. Desde Indias, argumenta, se abrió una trayectoria intelectual que ha resquebrajado interpretaciones eurocéntricas desde la alteridad americana. La tesis, audaz y provocadora, requerirá criterios más plurales y el reto de delimitar con precisión su corpus.

Luis Mora Rodríguez (“Las Casas’s Apologética historia sumaria and his vision of the other”) explora la antropología universal de Las Casas, reforzando la perspectiva comparativa y ética que caracteriza su obra, en la que defendió las civilizaciones indígenas mediante análisis históricos y filosóficos. Se cuestionan ciertas lecturas poscoloniales y se reafirman las intenciones humanistas de Las Casas. El examen de la visión del ‘otro’ en la Apologética, a partir de las condiciones naturales y de la vida político-religiosa, es muy sólido, aunque la crítica a los enfoques poscoloniales podría afinarse.

La última parte del volumen se dedica a las recepciones de la obra y el pensamiento de Las Casas, con cuatro estudios. María Cristina Ríos Espinosa, en “Political hermeneutics of Utopias in Europe and the Americas: Thomas More, Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga”, compara un repertorio utópico que incluye a Las Casas, Tomás Moro y Vasco de Quiroga. Muestra cómo modelos utópicos transatlánticos informaron la reforma colonial, con la visión igualitaria de Las Casas contrastando con el paternalismo de Quiroga. Se plantea un interesante contraste transatlántico y una modernidad utópica no mimética para señalar conexiones entre diseño y gobernanza efectiva. La no referencia a las investigaciones recientes de Víctor Lillo o la caracterización de Quiroga como ‘colonialista’ merecerían, sin embargo, matizaciones.

Vanina M. Tegli (“The 1516 Project for the colonization of the Indies: The simulacrum of a Utopia”) ofrece un análisis filológico contextual del Memorial de remedios de Las Casas, que interpreta como inversión utópica de la ‘mimesis colonial’: campesinos que simularían condiciones de igualdad. Se destaca el rechazo a la codicia de los hidalgos y la empatía hacia indios y labradores en la etapa fundacional de Las Casas, quien problematizó la apariencia de libertad como herramienta pastoral. La lectura, de ingeniería social, requeriría medir efectos y viabilidad en los contextos coloniales reales.

Rady Roldán-Figueroa, en “Beyond the ‘Black Legend’: The reception history of Casas in late sixteenth-century England”, recorre las traducciones de Las Casas posteriores al saqueo de Amberes (1576) y propone influencias exógenas que des-nacionalizan la historia de la recepción en Inglaterra. Argumenta que dicha recepción estuvo modelada más por la política anti-Habsburgo que por la Leyenda Negra. Destacan las micro-transferencias intelectuales, un enfoque inspirador, y se demuestra la existencia de un canon precrítico en inglés más allá de la Brevísima.

En el capítulo decimonoveno y último, Andrew L. Wilson (“Enlightenment and revolutionary uses of Las Casas from Charlesvoix to Pancho Villa”) examina la apropiación del personaje por parte de pensadores y revolucionarios desde la Ilustración, incluidos Voltaire, Raynal, Bolívar y Pancho Villa. Las Casas aparece como símbolo de libertad y resistencia antiimperial en miradas europeas y americanas, a la vez profeta político y contrapunto de compatriotas menos ‘ilustrados’. El ensayo abre vías para desmitificar la imagen de Las Casas como activista político, lectura acaso anacrónica.

El libro concluye con una extensa bibliografía lascasiana (pp. 449-518) y un útil índice de nombres, lugares y conceptos. La bibliografía pretende ser

acumulativa, pues amplía la recopilada en el libro publicado en 2019. Es quizá el apartado más revisable del volumen, aunque esta observación es relativa porque se trata de un trabajo en curso. Obviamente es un proyecto colosal y que quizá debiera publicarse a través de una base de datos online. Hay que revisar las referencias fundamentales de autores como Venancio Carro, Mariano Delgado, José Rabasa, entre otros, y corregir alguna errata, como en el caso de Trinidad Barrera.

El volumen ofrece una panorámica coherente e internacional que consolida el campo de estudios lascasianos en torno a la interdisciplinariedad, la mirada transnacional y la voluntad de superar el centrismo en la Brevísima. Brilla por sus autores, que exhiben una filología de la recepción refinada, un trabajo atento a tradiciones indígenas y análisis de teología moral y filosofía política; además, proporciona un mapa útil para estudiar la circulación de textos, la traducción y las políticas de población y trabajo. Su flanco más débil reside quizá en la dependencia de síntesis programáticas del propio libro para fijar hitos o la escasez de datos históricos comparables sobre la incidencia real de decisiones inspiradas en el corpus lascasiano o la desconexión con archivos locales. Con todo, el volumen se erige en referencia imprescindible para los estudios lascasianos y en lectura obligada para articular corpus, contexto y recepción en clave auténticamente transatlántica.

Bernat Hernández, Barcelona

Index codicum et documentorum manuscriptorum

- Ansbach, Staatliche Bibliothek
(Schlossbibliothek):
— Ms. lat. 57: 109.
Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek:
— 8° Cod. 108 I: 109.
Augsburg, Universitätsbibliothek:
— II. 1. 2° 41: 109.
Avignon, Bibliothèque Ceccano (olim Musée Calvet):
— Ms. 1100: 109.
- Bamberg, Staatsbibliothek:
— Theol. 113 (Q.III.11): 109.
— Theol. 115 (Q.VI.34): 109.
Basel, Universitätsbibliothek:
— A IV 25: 109.
— A VIII 28: 109.
— A X 119: 109.
— Aleph B V 13: 109.
— B V 34: 100. 109.
— O I 8: 109.
Berlin, Staatsbibliothek:
— Ms. lat. fol. 745: 109.
— Ms. lat. oct. 241: 109.
— Ms. lat. qu. 238: 109.
— Ms. lat. qu. 814: 109.
— Ms. Magdeburgica 19: 109.
— Ms. theol. lat. fol. 162: 109.
Bern, Biblioteca Bongarsiana:
— MS 229: 109.
Bologna, Biblioteca Universitaria:
— Ms. 1377: 106.
— Ms. 1999: 221.
Braunschweig, Stadtarchiv und Stadtbibliothek:
— Ms. 34: 109.
— Ms. 120: 109.
— Ms. 127: 109.
— Ms. 134: 109.
- Msa 0026: 109.
Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique:
— Ms. 806 (1722): 109.
— Ms. 1138-59 (2058): 109.
— Ms. 2620-3464 (1617): 110.
— Ms. 5122-26 (1134): 110.
Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Könyvtár:
— Cod. 54: 110.
Budapest, Országos Széchényi Könyvtár:
— Cod. lat. 277: 110.
Buenos Aires, Archivo de los dominicos de la provincia de Argentina:
— *Curriculum Vitae del Prof. Michel Ramlot*: 153.
- Cáceres, Biblioteca Pública del Estado:
— Ms 2/14501: 110.
Città del Vaticano v. Vaticano, Città del Clitheroe, Stonyhurst College:
— Boardman MS 58: 110.
Colmar, Bibliothèque des Dominicains:
— 116 (345): 110.
- Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek:
— Hs 675: 110.
— Hs 758: 110.
— Hs 794: 110.
Den Haag, Museum Meermanno-Westreenianum:
— Ms 10 E 42: 110.
Douai, Bibliothèque municipale:
— Ms. 457: 110.
Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek:
— Ms. B 75 (II): 110.
- Eichstätt, Universitätsbibliothek:
— Cod. st. 231: 110.

- Erfurt, Bistumsarchiv, Dombibliothek:
— Hs. Theol. 14 (40): 110.
Erlangen, Universitätsbibliothek:
— 576 (Irm. 808): 110.
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana:
— Ashburnham 667: 44. 47.
Frankfurt a.M., Stadt- und
Universitätsbibliothek:
— Barth. 138: 110.
— Barth. 140 XI: 110.
Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek:
— Hs. 117: 110.
- Gdańsk, Biblioteka Gdańska PAN:
— Ms. 1958: 110.
— Ms. 1961: 110.
— Ms. 1980: 110.
— Ms. Mar. F. 135: 111.
— Ms. Mar. Q. 13: 111.
— Ms. Mar. Q. 22: 111.
— Ms. Mar. Q. 35: 111.
Gießen, Universitätsbibliothek:
— Hs 685: 111.
— Hs 809: 111.
Göttingen, Niedersächsische Staats- und
Universitätsbibliothek:
— Cod. Ms. 2° Lüneb. 32: 111.
- Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek:
— theol. 1057: 111.
Hildesheim, Dombibliothek:
— Hs 727: 111.
- Innsbruck, Universitäts- und Landesbibliothek
Tirol:
— Cod. 435: 111.
— Cod. 48: 111.
Ivrea, Biblioteca Capitolare:
— 76 (XI): 111.
- Karlsruhe, Badische Landesbibliothek:
— Cod. Aug. pap. 10: 111.
Kassel, Universitäts-/Landes-/Murhardsche
Bibliothek:
— 8° Ms theol. 10 (4): 111.
Kiel, Universitätsbibliothek:
— Cod. ms. Bord. 32: 111.
— Cod. ms. Bord. 52: 111.
København, Kongelige Bibliotek:
— GKS 1370 4°: 111.
Koblenz, Landeshauptarchiv:
— Best. 701 Nr. 173: 111.
- Köln, Historisches Archiv der Stadt:
— Best. 7010 - Wallraf 33: 111.
Kraków, Biblioteka Jagiellonska:
— 554: 111.
— 2549: 111.
Kremsmünster, Stiftsbibliothek:
— Cod. 158: 111.
- Lambach, Stiftsbibliothek:
— Cod. 446: 111.
Liège, Bibliothèque du Séminaire épiscopal:
— Ms 6 M 25: 111.
Liège, ULiège Library:
— Ms. 161 (706): 111. 118.
London, British Library:
— MS Harley 6577: 111.
Luxembourg, Bibliothèque nationale:
— MS 57: 111.
- Mainz, Wissenschaftliche Stadtbibliothek:
— Hs I 174 I: 111.
— Hs II 87: 111.
Marburg, Universitätsbibliothek:
— Ms. 70: 111.
Melk, Stiftsbibliothek:
— Cod. 669 (901 Q. 38): 111.
— Cod. 927 (945 R. 26): 112.
— Cod. 1081 (610 L. 35): 112.
— Cod. 1835 (416 H. 32): 112.
— Cod. 1908 (573 K. 46): 112.
Metz, Médiathèque Verlaine (Bibliothèque
municipale):
— Ms. 89: 112.
— Ms. 155: 112.
- Modena, Biblioteca Estense Universitaria
— Estense lat. 1069 (alfa.V.9.14): 112.
Montevideo, Archives du Colegio Sagrado
Corazón (Pères Jésuites):
— *Papiers du Professeur Carlos Berroa Belén*:
159.
Montevideo, Archivo de la Curia Eclesiástica:
— Nunciatura apostólica, serie A. 7.1, carpeta
9: 155.
— I.4.22/ Dossier (c.) 258, DF 1938-1964:
169.
- Montevideo, Instituto Humanista Cristiano
Juan Pablo Terra:
— *Procès-verbaux du conseil de direction du
CLAEH*: 164-165.
- München, Bayerische Staatsbibliothek:
— Cgm 686: 112.

- Clm 3547: 112.
- Clm 3939: 112.
- Clm 4365: 112.
- Clm 6499: 97. 112.
- Clm 7557: 112.
- Clm 7714: 112.
- Clm 8969: 112.
- Clm 8995: 112.
- Clm 11925: 97. 112.
- Clm 14232: 112.
- Clm 15228: 112.
- Clm 18366: 97. 100. 112.
- Clm 18413: 112.
- Clm 18551: 112.
- Clm 18559: 112.
- Clm 28394: 113.
- Clm 28569: 97. 113.
- Clm 28885: 113.
- Münster, Universitäts- und Landesbibliothek:
 - 319 (109): 113.
- Namur, Musée archéologique:
 - Ms. 20: 113.
- Nürnberg, Stadtbibliothek:
 - Cent. III, 50: 113.
 - Cent. III, 69 III: 113.
- Oldenburg, Landesbibliothek:
 - Cim I 24: 113.
- Oxford, Bodleian Library:
 - Laud misc. 298: 113.
 - MS Bodl. 881: 98. 113.
- Padova, Biblioteca Antoniana:
 - Ms. 93: 113.
- Paris, Archives dominicaines de la Province de France:
 - *Journal de voyage de François Malley*: 172.
 - *Papiers de François Malley*: 167. 170. 172.
 - série III, M6: 171.
- Paris, Archives des Société des Missions Etrangères de Paris:
 - carton 7243 3: 189.
- Paris, Bibliothèque de l'Arsenal:
 - Ms. 760 (641 T.L.): 113.
- Paris, Bibliothèque nationale de France:
 - Ms. lat. 1010: 113.
 - Ms. lat. 13605: 97. 113.
- Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego:
 - 182 (220): 113.
- Perugia, Archivio di Stato:
 - Corporazioni religiose sopresse
 - S. Domenico, Miscellanea 66: 14.
- Philadelphia, University of Pennsylvania:
 - Kislak Ms. Codex 614: 113.
- Pierrefitte-sur-Seine, Archives nationales de France:
 - Archives du R.P. Lebreton, 45AS: 164.
- Praha, Archiv Pražského Hradu:
 - Knihovna Metro. Kap., D. XXVII (592): 113.
- Praha, Knihovna Metropolitní kapituly:
 - Ms C.CVII: 105.
- Praha, Národní knihovna České republiky:
 - IX.C.7 (1718): 113.
 - XI.C.8 (2032): 113.
- Praha, Universitní knihovna:
 - Ms XXIII.F.96: 105.
- Roma Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori:
 - serie XIV li. QQ: 221.
- Salzburg, Erzabtei St. Peter Bibliothek:
 - Cod. b.V.7: 113.
- Sankt Gallen, Stiftsbibliothek:
 - 288: 113.
- Sankt Paul im Lavanttal, Stiftsbibliothek:
 - Cod. 59/3: 113.
 - Cod. 75/4: 113.
- Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina:
 - 05-3-32: 113.
- Siena, Bibl. Comunale degli Intronati:
 - Ms. I. II. 12: 63.
- Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire:
 - 79 (76): 113.
- Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek:
 - Cod. theol. et phil. 2° 85: 113.
 - Cod. theol. et phil. 4° 22: 114.
 - HB I 57: 113.
 - HB VII 22a: 113.
- Subiaco, Biblioteca Statale del Monumento nazionale di S. Scolastica:
 - Ms 231: 114.
- Toledo, Biblioteca de la Cathedral:
 - Ms 17-25: 114.
- Toulouse, Archives dominicaines de la Province:
 - *Journal de voyage du P. Malley*: 167.
 - série 1K: 156-161. 165-168. 172.
 - série 1M: 155-156. 161. 166. 169-171. 173.
- Treviso, Archivio di Stato:

- Miscellanea Treviso città
— Pergamene, b. 1 (perg. n. 51): 90.
- Corporazioni religiose soppresse
— Ognissanti di Treviso, Pergamene, b. 1: 77.
- Trier, Bibliothek der Abtei St. Matthias:
— Hs. Nr. I/3: 114.
- Trier, Bibliothek des Priesterseminars:
— Hs. 59 (R.III.11): 114.
- Trier, Stadtbibliothek:
— Hs. 195/1214 4°: 114.
— Hs. 756: 114.
— Hs. 765: 114.
— Hs. 1974/641: 114.
- Troyes, Médiathèque Jacques-Chirac:
— Ms. 1391: 114.
- Utrecht, Bibliotheek der Rijksuniversiteit:
— Hs. 204 (4.H.18): 114. 118.
— Hs. 340 (4.J.6): 114.
- Vaticano, Città del, Archivio Apostolico Vaticano:
— Archivio della Delegazione Apostolica in Vietnam, Cambogia (1919-1954), b. 5 (fasc. 88): 214.
- Vaticano, Archivio storico di Propaganda Fide:
— SC Cine et regni adjacenti 19: 189.
- Vaticano, Città del, Biblioteca Apostolica Vaticana:
— Pal. Lat. 991: 114.
— Reg. Lat. 178: 114.
— Reg. Lat. 261: 114. 118.
— Vat. lat. 4853 I: 114.
- Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana:
— lat. III. 159 (2624): 114.
- Verona, Archivio di Stato:
— S. Fermo Maggiore, b. 1 (perg. n. 53): 90.
- Vicenza, Archivio di Stato:
— Corporazioni religiose soppresse
— S. Bartolomeo, b. 4 (perg. n. 25): 76.
— S. Bartolomeo, b. 4 (perg. n. 26): 77.
— S. Corona, b. 81 (perg. n. 52): 74.
— S. Corona, b. 81 (perg. n. 5): 74.
— S. Corona, b. 131 (perg. n. 2): 88.
— S. Corona, b. 131 (perg. n. 10): 80.
— S. Corona, b. 131 (perg. n. 11): 73.
— S. Corona, b. 131 (perg. n. 14): 81.
— S. Corona, b. 131 (perg. n. 16): 91.
— S. Corona, b. 131 (perg. n. 17): 91.
— S. Corona, b. 131 (perg. n. 21): 81.
— S. Tommaso, b. 2594 (perg. n. 90): 89.
- Vicenza, Biblioteca civica Bertoliana:
— ms. 331: 68-69
— mss. 433-436: 70.
- Warszaw, Biblioteka Uniwersytecka:
— Nr akc. 90 (47) (49): 114.
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek:
— Cod. 1352: 114.
— Cod. 3799: 114.
— Cod. 3803: 114.
— Cod. 3939: 114.
— Cod. 4031: 114.
— Cod. 4548: 114.
— Cod. 14523: 114.
— Cod. 15262: 114.
- Wien, Schottenstift Bibliothek:
— Cod. 410 (325): 114.
- Wien, Theresianische Akademie Bibliothek:
— Cod. 4° 1: 114.
- Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek:
— Cod. Guelf. 19.26.3 Aug. 4°: 115.
— Cod. Guelf. 464 Helmst.: 114.
— Cod. Guelf. 658.1 Novi: 115.
— Cod. Guelf. 695 Helmst. II: 114.
— Cod. Guelf. 730 Helmst.: 114.
— Cod. Guelf. 783 Helmst.: 115.
- Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka:
— I. F. 163: 115.
— I. F. 275: 115.
— I. F. 319: 115.
— I. Q. 134: 115.
— II. F. 36: 115.
— IV. Q. 41: 115.
— Mf. 6083 (Mil. II 30)88: 115.
— Mf. 6098 (Mil. II 46)90: 115.
- Würzburg, Universitätsbibliothek:
— M. ch. f. 26: 100. 115.
- Zwolle, Municipaal Archief:
— Windesheim HS 11: 115.

Index nominum*

- Acapulco: 175. 219.
 Adalgerio da Villalta, vescovo di Feltre: 73.
 Adonara
 — isla: 147.
 ADUARTE, Diego: 178.
 Aelredo di Rievaulx OCist: 52.
 África (Africa): 123. 130. 132-134. 140.
 Agostino v. Augustinus, Augustinus
 Hipponensis.
 Agostino, vescovo d'Ippona v. Augustinus
 Hipponensis.
 Agustinus (Agostino) OFM: 90.
 Aiuti, Costantino: 190. 214.
 Aix-en-Provence: 153.
 ALBERIGO, Giuseppe: 50.
 Albertanus Brixiensis: 110.
 Alberti, Leandro OP: 222. 225.
 ALBERT-LORCA, Marlène: 215.
 Alberto OFM, vescovo di Treviso: 73. 90.
 Alberto Gaia, not.: 90.
 Alberto di Guinizzone, not. trevigiano: 75.
 Alberto Magno v. Albertus Magnus.
 Albertucci de' Borselli, Francesco OP: 222.
 Albertucci de' Borselli, Girolamo (de Bursellis
 Hieronimus, Hieronymus de Bononia) OP:
 221-226.
 Albertucci de' Borselli, Pietro: 222.
- Albertus Magnus (Alberto Magno) OP, s.: 82.
 106.
 ALBERZONI, Maria Pia: 89.
 Albi, mon. S. Catherine de Sienne OP: 153.
 157. v. *etiam* Uruguay.
 de Albuquerque, Alfonso: 142.
 DE ALBUQUERQUE, Luís: 145.
 ALCE, Venturino OP: 106.
 Alcherio di Chiaravalle OCist: 49.
 Alessandro da Castelfiorentino v. Alexander de
 Castrofiorentino.
 Alexandre VII, pape: 182.
 Alexander de Castrofiorentino (Alessandro da
 Castelfiorentino) OP: 36.
 Alfonso I, <re del Portogallo>: 126.
 Almató, Pedro OP: 188.
 ALMEIDA, Carlos: 127.
 Alpes v. Alpi.
 Alphonse XII, roi: 191.
 Alpi (Alpes)
 — <sistema montuono>: 14. 73.
 Alvares Pereira, Nuno: 135.
 Álvaro I
 — reinado: 133.
 Álvaro II
 — reinado: 133.
 AMADO, Manuel OP: 179.

* I nomi sono indicizzati tenendo conto delle varianti presenti nel saggio di ciascuno: per i nomi geografici in particolare il lemma guida è quello attuale quando presente. Il sistema dei rimandi agevola il reperimento delle singole voci. Le sigle degli ordini religiosi che seguono le specifiche dei singoli personaggi sono le seguenti: CRSA = Sacer et apostolicus Ordo Canonicorum regularium sancti Augustini; OCist = Ordo Cisterciensis; OFM = Ordo fratrum Minorum; OFMCap = Ordo fratrum Minorum Capuccinorum; OFMConv = Ordo fratrum Minorum Conventualium; OP = Ordo Praedicatorum; OPraem = Candidus et canonicus Ordo Praemonstratensis; OSB = Ordo sancti Benedicti; SJ = Societas Jesu; TOP = Tertius ordo Praedicatorum. I luoghi e gli enti (chiese, conventi, monasteri, altre istituzioni e località) compaiono sempre sotto la voce guida della città in cui sono ubicati; nei casi dubbi e/o in mancanza di particolari specificazioni gli stessi sono elencati singolarmente.

- Ambrose v. Ambrosius Mediolanensis.
 Ambrosius Mediolanensis (Ambrose): 105. 118. 120.
 Amerbach, Johannes, editore: 95. 107. 118.
 América (Amérique): 137. v. *etiam* États-Unis.
 — Amérique du Sud (Amérique hispanique, Amérique latine): 152. 154-155. 158. 161. 163-164. 166-168. 171. 173-174. 198. 207.
 Amérique hispanique v. América.
 Amérique latine v. América.
 Anagni
 — conv. OP: 12. 15-17. 36. 40.
 — stud. OP: 19. 21. 40.
 Ancel, Sylvie: 156.
 Anchieta: 130.
 de Anchieta, José: 139.
 ANDENNA, Cristina: 7.
 Andrea Cappellano: 48.
 André-Vincent, Ignace (Philippe) OP: 153. 157. 159. 161-162.
 Angarano
 — chiesa di S. Donato: 89.
 Angelo OP, patriarca di Grado: 73.
 Angelo da Campo dei Fiori v. Angelus de Campofloris.
 Angelo da Porta Sole Perugino v. Angelus de Portasolis Perusinus.
 Angelus de Campofloris (Angelo da Campo dei Fiori) OP: 38.
 Angelus de Portasolis Perusinus (Angelo da Porta Sole Perugino) OP: 40.
 — vescovo di Sulcis: 41.
 — vescovo di Grosseto: 41.
 Angiolgabriello di Santa Maria (Paolo Calvi): 71-73. 91.
 Anglia (Inghilterra). v. *etiam* Royaume-Uni.
 — prov. OP: 28.
 Angola: 128. 141. v. *etiam* Brasil.
 — Angola-Brasil: 128.
 Annam: 175. 185. 188.
 Anselm v. Anselmus Cantuariensis.
 Anselmo d'Alessandria OP: 82.
 Anselmo d'Aosta v. Anselmus Cantuariensis.
 Anselmo di Canterbury v. Anselmus Cantuariensis.
 Anselmus Cantuariensis (Anselmo d'Aosta, Anselmo di Canterbury, Anselm), s.: 46.
 Antonio di Padova OFM, s.: 92.
 Aquileia: 86.
 Aragona (Aragonia)
 — prov. OP: 14. 29-30.
 Aragona v. Aragonia.
 ARANHA, Paolo: 144.
 ARAÚJO, Julieta: 124. 143.
 ARDURA, Bernard OPraem: 182.
 Aretinus v. Arezzo.
 Arezzo: 13. 30.
 — conv. OP (conv. Aretinus OP): 12. 15-17. 36. 39-40.
 — stud. OP: 19. 21.
 Argentine: 151-152. 155. 158. 162. 164-165. 167. 170. 174.
 — prov. OP: 153.
 de Arjona, Juan OP: 181-182.
 Armanno Pungiluppo: 75. 87.
 ARNÁIZ, Gregorio: 196.
 ARNALDI, Girolamo: 86.
 Arnedo, Juan Antonio SJ: 181.
 ARNOULD, Alain OP: 177.
 Ascalon (d'): 184.
 ASHLEY, Benedict M. OP: 178.
 Asia (Asie): 123. 142. 146. 178-179. 181. 198. 217. 219-220.
 Asie v. Asia.
 Asolo: 76-77.
 Assinie: 132.
 Assisi: 44.
 — conv. S. Francesco OFM: 48.
 — Provincia Serafica OFM: 61.
 — Museo della Porziuncola in S. Maria degli Angeli: 61.
 de Ataíde, Luís, virrey de la India: 134.
 Atlantic v. Atlántico.
 Atlántico (Atlantic, Atlantique)
 — <oceano>: 123. 125-126. 128. 131. 134. 148. 167.
 Atlantique v. Atlántico.
 AUER, Albert OSB: 95-103. 107. 109-110. 112-113. 115-116.
 Augustine v. Augustinus Hipponensis.
 Augustinus Hipponensis (Agostino vescovo d'Ippona, Augustine), s.: 43. 48. 50. 58. 119. 121.
 Australie: 219.
 AVALLE, D'Arco Silvio: 48.
 Avignon (Avignone): 12. 96. 101. 105. 107.
 Avignone v. Avignon.
 Ávila
 — conv. S. Tomas OP: 177. 194.
 — Archivo: 186. 190. 197. 199-200. 204-205. 208. 210. 212-213. 216.
 de Avis
 — dinastia: 129.
 Ayutthaya: 182.

- Babilonia: 50. 59.
 Bắc Ninh
 — province: 192. 194. 209.
 Baçaim: 143.
 BACCIGA, Elisabetta: 76.
 Bahía: 130.
 Ballacchi, Simone da Rimini OP, b.: 223.
 Bandello, Matteo OP: 222.
 Bangaza, jefe: 132.
 BARBARANO DE MIRONI, Francesco: 73.
 Barbieri, Antonio Maria, archevêque de
 Montevideo: 154-155. 169.
 BARBIERI, Franco: 84.
 Barcellona
 — conv. OP: 30. 38.
 Bardez
 — isla: 143.
 BARONE, Giulia: 7. 25. 28. 36. 41. 78.
 Barreto, Francisco
 — virreinato: 134. 143.
 BARRETO XAVIER, Ângela: 144.
 Barthélemy, Louis: 159.
 Bartholomeus v. Bartolomeo da Breganze.
 Bartholomew of Breganze v. Bartolomeo da
 Breganze.
 Bartolomeo da Breganze (Bartholomew of
 Breganze, Bartholomeus) OP, cappellano e
 penitenziere apostolico: 68.
 — vescovo di Limassol (Cipro): 68. 87.
 — vescovo di Vicenza: 67-77. 80-93.
 BARTUSCHAT, Johannes: 23.
 BASCAPÈ, Marco G.: 75.
 Basel
 — conv. OP: 95. 97-102. 105-106. 108-109.
 118.
 — Universitätsbibliothek: 106.
 BAUBÉROT-VINCENT, Jean: 214.
 de Béhaine, Pigneau, vicaire apostolique de
 Cochinchine: 184.
 Belén: 130.
 Belgique: 159. 164. 196-197.
 Bellezza, sorella di Pietro Gallo: 87.
 BELLUOMINI, Flavio: 182.
 BELTING, Hans: 45. 47.
 BENEDETTI, Marina: 68. 75. 82-85. 89.
 Benedetto Orvietano v. Benedictus
 Urbevetanus.
 Benedictus Urbevetanus (Benedetto Orvietano)
 OP: 38.
 Bengala: 143.
 Benguere: 135.
 Benín: 132.
 BERGER, Élie: 87.
 BÉRIOU, Nicole: 79.
 Bermudes, Diogo OP: 143.
 Bernardino da Castiglione Aretino v.
 Bernardinus de Castilione Aretinus.
 Bernardinus de Castilione Aretinus (Bernardino
 da Castiglione Aretino) OP: 38-39.
 Bernardo da Castiglione Aretino v. Bernardus
 de Castilione Aretinus.
 Bernardo di Chiaravalle (abate di Chiaravalle)
 v. Bernardus Claraevallensis.
 Bernardo Gui OP: 224.
 Bernardo Nicelli, vescovo di Vicenza: 74. 84.
 Bernardus de Castilione Aretinus (Bernardo da
 Castiglione Aretino) OP: 36. 39.
 Bernardus Claraevallensis (Bernardus,
 Bernardo di Chiaravalle, Bernardo abate di
 Chiaravalle) OCist, s.: 44. 52-60. 118. 121.
 Bernardus v. Bernardus Claraevallensis.
 Berrio-Ochoa, Valentino, vicaire apostolique:
 188.
 Berroa Belén, Carlos SJ: 159.
 Bert, Paul, gouverneur général d'Indochine:
 194.
 BERTAZZO, Luciano: 78.
 BERTUZZI, Giovanni: 90.
 Bevagna: 14.
 — conv. OP: 12. 17. 24-25.
 — stud. OP: 19. 21.
 Bezerra Baltar, Antônio: 165.
 Béziers: 159.
 BIANCHI, Francesco: 93.
 Biên Hòa
 — province: 187.
 BIFFI, Inos: 46. 48.
 Binh, Philiphé: 182.
 BINO, Carla: 52.
 Birou, Alain-Marie (Alexis Cyprien) OP: 162.
 165. 167.
 BISCARO, Gerolamo: 74.
 Biscossi, Sibillina da Pavia OP, b.: 223.
 BLOOMFIELD, Morton W.: 110. 113.
 Boece v. Boethius.
 Boemia
 — prov. OP: 29-30.
 Boethius (Boece): 95. 99. 102. 106-107.
 BOILLET, Elise: 214.
 Bologna: 7. 28. 44. 96. 101. 106-107. 222.
 — Biblioteca Universitaria: 223.
 — conv. (chiesa) S. Domenico OP: 30. 62.
 — conv. del Salvatore: 106.
 Bolsena, lago: 13.

- Bonaguro de Alexianis: 85.
 Bonard, amiral: 187.
 BONATE, Liazzat: 139.
 BONATO, Elisabetta: 76.
 Bonaventura da Bagnoregio OFM, s.: 43-44.
 48. 51. 56-57.
 Bonaventura di San Giorgio di Verona: 87.
 Boncompagno da Signa: 85-86.
 Bonifacio VIII, papa: 11. 23.
 Bonifacio da Arezzo v. Bonifacius de Aretio.
 Bonifacius de Aretio (Bonifacio da Arezzo) OP:
 36.
 BOQUET, Damien: 45. 47. 52.
 Bordeaux: 82.
 BORDIGNON, Luciano: 84.
 BORGES, Célia Maia: 129. 132.
 BORTOLAN, Domenico: 73. 76. 84.
 BOTTARI, Giovanni: 44. 48. 59.
 BOUGEROL, Jacques Guy: 44.
 Bouhier, Louis-Marie OP: 167.
 Bouille, Noël OP: 163.
 Boulard, Fernand: 155.
 de Bourges, Jacques: 183-184.
 BOUSQUET, Gisèle: 215.
 BOUYER, Luis: 58.
 Brasil (Brésil): 126-127. 129-130. 151-153.
 162. 164-165. 170. v. *etiam* Angola.
 — prov. OP: 153.
 BRAUDEL, Fernand: 173.
 Breganze
 — signori: 70.
 BREMOND, Antonin, mag. OP: 11.
 Brésil v. Brasil.
 BRILLI, Elisa: 23.
 BROGLIATO, Bortolo: 86.
 Brosemini
 — famiglia: 79.
 BRUSCHI, Caterina: 85.
 Budomel, jefe africano: 125.
 BUENO, Irene: 82.
 Buenos Aires: 153. 164. 167.
 Bui Chu: 181. 189. 198. 211.
 — vicariat apostolique: 184. 194.
 BUI, Đức Sinh OP: 179. 192.
 de Bursellis Hyeronimus v. Albertucci de'
 Borselli, Girolamo.
 BUTAYE, Mark OP: 27.

 Cabo de Buena Esperanza: 141.
 Cabo Delgado: 134.
 Cabo Guardafui: 141.
 Cáceres: 97.

 Cadamosto, Alvise: 125.
 Caen: 155.
 Cafraria: 136-139.
 Cagliari
 — conv. OP: 12. 14. 17. 26. 24.
 — stud. OP: 19. 21.
 Calapor (distrito)
 — iglesia de Santa Cruz: 143.
 Calvi, Paolo v. Angiolgabriello di Santa Maria.
 CALZONA, Arturo: 91.
 Cambambe: 128.
 Cambodge: 175. 181. 188.
 CAMBOURNAC, Isolde: 217.
 Camisano: 80. 87.
 CAMÕES GOUVEIA, António: 124.
 Camou, Juan Enrique: 164.
 CAMPANELLA, Christian: 78.
 CAMPARI, Roberto: 91.
 CAMPBELL, Marinas: 98.
 CAMPOS, Francisco Javier: 214.
 Canada: 159.
 CANCINO, Hugo: 168.
 CANETTI, Luigi: 90.
 CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge: 127.
 CANNON, Joanna: 47.
 CANOVA, Giordana Mariani: 68.
 Cao Bång
 — vicariat apostolique: 194.
 Cao Xá
 — église: 206-207. 210. 218.
 CAO, Gian Maria: 45.
 Caracas: 155.
 CARDELLE DE HARTMANN, Carmen: 96-99.
 109-110. 112-113. 115-116.
 Cardijn, Joseph-Léon, cardinale: 197.
 CARLOTTO, Natascia: 74-75. 80. 92.
 CARMONA MORENO, Félix: 214.
 CARNEIRO, Edison: 130.
 CAROCCI, Sandro: 41.
 CARRON, Delphine: 23.
 Carungo: 135.
 CASAGRANDE, Carla: 47. 49-52.
 CASONATO, Enza: 87.
 CASSANDRO, Cristiana: 68.
 Cassia
 — via: 13.
 Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius: 104-
 105. 119.
 CASTAGNETTI, Andrea: 78.
 CASTELNUOVO, Enrico: 13.
 CATANI, Enzo: 13.
 CATTIN, Giulio: 67.

- Ceilán: 143.
 Célestin OFMCap: 132.
 Celestino V, papa: 11.
 Cerea: 86.
 CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo: 140.
 Ceuta: 124.
 CHAILLEY-BERT, Joseph: 194.
 Chamalières-sur-Loire: 155.
 Champenois, M.: 159.
 Charles IV, Emperor: 96.
 CHATELAN, Olivier: 153.
 CHATELIER, Alba: 197-198.
 Chaul: 143.
 Che (el) v. de la Serna, Ernesto.
 CHILDS, Matt D.: 127.
 Chili: 152. 162. 164-165.
 China (Chine): 146. 178-179. 181-182. 186-188. 198. 220.
 Chine v. China.
 Chonchol, Jacques: 165.
 CHOPELIN, Paul: 172.
 Christophorus Ciucii Senensis (Cristoforo di Ciuccio Senese) OP: 36.
 CICCHELLA, Attilio: 47.
 CINELLI, Luciano: 7-8.
 CIPOLLA, Carlo: 90.
 Cipro: 70.
 Città di Castello
 — conv. OP: 12. 15-17. 36. 40-41.
 — stud. OP: 19-20.
 Cividale del Friuli: 79.
 Clement VI, Pope: 96.
 Clichy-la-Garenne: 171.
 Cochim: 143.
 Cochinchine: 175-176. 181-182. 184-185. 187-188.
 — vicariat apostolique: 182.
 COLLODO, Silvana: 87.
 Cologne v. Köln.
 Colombie: 162. 165. 168.
 Colomer, Antonio OP, vicaire apostolique du Tonkin oriental: 102. 192. 194.
 Colonia v. v. Köln.
 Compagno v. Compagnus.
 Compagnus (dopnus), prior Sancte Marie de Purçilia OSB (Compagno, priore del monastero di S. Maria di Porciglia): 77.
 Côn Đảo (Poulo Condor)
 — île: 187.
 Condé, Théodoro OP: 197.
 Côte Sud (Cono Sur): 152. 158. 163.
 Congar, Yves OP: 171.
 Congo: 128. 130. 133.
 — Reino: 133-134.
 Cono Sur v. Côte Sud.
 Constantin du Tong-king v. Lê Duy Phụng.
 CONTI, Carmelo: 84.
 Corée: 220.
 Coromandel (de)
 — costa: 143.
 Corona, s.: 67-69. 72. 81. 91.
 Cortona: 13.
 — conv. OP: 12. 15-17. 40.
 — stud. OP: 19. 21. 39.
 Corvez, Maurice OP: 167.
 Costa del Oro: 132.
 Costantinopoli: 69. 71.
 Coutinho, Manuel OP: 140.
 do Couto, Jerónimo OP: 134.
 COXE, Henry Octavius: 113.
 CRACCO, Giorgio: 76. 78-79. 83-84. 86. 92-93.
 Cristoforo di Ciuccio Senese v. Christophorus Ciucii Senensis.
 da Cruz, António: 145-147.
 da Cruz, Bernardo: 132.
 de la Cruz, Juan v. de Santa Cruz, Juan.
 Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana (CLAEH): 151. 153. 155. 162. 164-166.
 Cuba: 187.
 Cuenot, Étienne, vicaire apostolique: 188.
 Curia Pontificia v. Saint-Siège.
 Cusco: 170.
 CUSSEN, Celia: 217.
 D'ALATRI, Mariano OFMCap: 17. 33. 84. 90.
 D'AMATO, Alfonso OP: 106.
 Đà Lạt: 187.
 Đà Nẵng: 187.
 Dacia
 — prov. OP: 29.
 Đại Đồng
 — église: 210.
 Đại Việt (Grand Việt)
 — royaume: 175-177. 181. 185. 187.
 DALARUN, Jacques: 69.
 Damán: 143.
 Dambach-la-Ville: 95.
 DANI, Aristide: 84.
 DANIELS, Tobias: 95.
 Danimarca
 — prov. OP: 29.
 David, rex: 72.
 DAVIDE, Miriam: 6.

- DE CEBALLOS, Alfonso Rodríguez G.: 215.
 DE LUBAC, Henri SJ: 56.
 DE MARCHI, Andrea: 45.
 DE RUSCHI, Luis María: 168.
 DE SANDRE GASPARINI, Giuseppina: 78.
 ĐỀ THÁM: 192.
 DE VINCENTIIS, Amedeo: 41.
 Debray, Régis: 167.
 Debroise, Emmanuel OP: 169. 171.
 DEHAISNES, Chrétien: 110.
 DEL ZOTTO, Cornelio: 44.
 DELCORNO, Carlo: 47-48. 54-55. 59.
 Delgado Y OP: 201.
 Delgado, Ignacio OP, vicaire apostolique: 166. 186.
 DELL'ASTA, Lucia Veronica: 89.
 DEMO, Edoardo: 93.
 DENIS, Philippe: 133. 136. 141-142.
 DERBES, Anne: 47.
 Desroches, Henri OP: 163.
 Deydier, François, vicaire apostolique: 183-184.
 Díaz de Sanjurjo, José OP, évêque, s.: 186-187.
 Digione: 225.
 Đình Bản: 209.
 Diogo I
 — reinado: 133.
 Diogo Cão: 133.
 Diu: 143.
 DÓCI, Viliam Štefan OP: 5. 28. 177. 211.
 DOLSO, Maria Teresa: 68.
 Domenico Cavalca OP: 43-44. 46-51. 53-60. 63-65.
 Domenico Tolomei v. Dominicus de Tholomeis.
 Domenico v. Dominicus.
 Domingos, rey del Mutapa: 141.
 Dominicus (Domenico, Dominique), s.: 41. 207. 222-225.
 Dominicus de Tholomeis (Domenico Tolomei) OP: 36.
 Dominique v. Dominicus.
 DONDAINE, Antonio OP: 9.
 Đông Chuông: 212.
 Đồng Nai: 219.
 DONNEAUD, Henry, OP: 154.
 DOUAIS, Célestin: 8.
 Dumas, Benoît (Antoine) OP (*usque ad* 1973): 156. 170. 173.
 DUPRÉ THESEIDER, Eugenio: 85.
 Dupré, Marie-Jules: 192.
 DUTTON, George E.: 182.
 Egidio OP, vescovo di Torcello: 73.
 Égine: 155.
 El Callao: 155. 170.
 Elena di Ungheria OP: 223.
 Eliseo (Elizeo), profeta: 57.
 Elizeo v. Eliseo.
 Emilia
 — via: 14.
 Ende
 — isla: 145.
 Engelfredo da Sandrigo: 90.
 Enrico di Omobono da Treviso: 77.
 Enrico di Tedice: 64-65.
 Enrique, principe: 125.
 Équateur: 162.
 Espagne v. Spagna.
 Estevez, Emmanuel OP: 188-189.
 États-Unis: 187. 196. 219-220. v. *etiam* América.
 ETCHENCHURY BARRERA, Mario: 155.
 Etiópia: 136.
 Europe: 152. 158. 179. 198. 211.
 Éveux
 — conv. La Tourette OP: 163-164.
 Évora: 136.
 Extrême-Orient: 179.
 EZCURRA RIVERO, Álvaro: 140.
 Ezzelino III da Romano, <signore della Marca Trevigiana>: 68. 71. 73-74. 77. 88. 93.
 Faïfo v. Hội An.
 FAUCONNET-BUZELIN, Françoise: 182. 217.
 FEDALTO, Giorgio: 80.
 Federico v. Federicus.
 Federicus (Federico) OP: 90.
 FERNANDES, Gonçalo: 139.
 Fernández, Aniceto, mag. OP: 171.
 FERNÁNDEZ, Pablo OP: 178. 180. 183. 195.
 FERRANDO, Juan: 178.
 Ferrara: 75. 223.
 FERRAZ DE OLIVEIRA SILVA SANTOS, Maria Leonor: 124.
 Ferreira, Emmanuel SJ: 184.
 Ferro, Omar OP: 169.
 FESTA, Gianni OP: 8. 75. 89. 221.
 FIGUEROA GALUP, Emilia: 156.
 Filippo Bonacolsi OFM: 75.
 Filippo Pistoiese v. Philippus Pistoriensis.
 FIORESE, Flavio: 89.
 Firenze: 13. 15. 17. 33. 54.
 — conv. OP (conv. Florentinus OP): 12. 15-17. 24. 30. 34. 40.

- conv. S. Maria Novella OP: 17. 38.
 — stud. OP: 54.
 — Museo del Bargello: 64.
 — stud. gen. OP (stud. Florentinum OP): 18-21. 24. 26. 35.
 Flaminia
 — via: 13-14.
 Florentinus v. Firenze.
 Flores
 — isla: 145. 147.
 Florio OP: 91.
 Foligno: 14.
 — conv. OP: 12. 15-17.
 — stud. OP: 19. 21.
 FONSECA, Jorge: 128.
 FONTANA, Emanuele: 11. 67. 76. 78-79.
 Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO): 168.
 FOREST, Alain: 176.
 Formose v. Taiwan.
 Forni, Raffaele (Rafael), nonce apostolique en Uruguay, archevêque titulaire d'Égine: 155. 158.
 FOUBERG, Erin H.: 5.
 France (Francia): 69. 70. 72. 84. 105-106. 132. 152-155. 157-159. 161. 164. 171. 177. 184-189. 196. 200.
 — prov. OP: 152. 162.
 Francesco, abitante della contrada di San Pietro in Vicenza: 87.
 Francia v. France.
 Francigena
 — via: 13.
 Franciscus Arrigi OP: 15.
 François, González OP: 132-133.
 Freiburg im Breisgau
 — conv. OP: 96.
 Fribourg
 — Université: 155.
 Friuli: 79.
 FROVA, Carla: 8.
 Fuciti, Dominique SJ: 184.
 Fujian
 — province: 181.
 FULTON, Rachel: 46. 54.
 GAFFURI, Laura: 68. 70-72. 77. 79. 93.
 GAÍNZA, Francisco OP: 178-179. 193.
 Galen, <medicus>: 104-105. 118.
 GALLEGRO MARTÍN, Alejandro OP: 179.
 GALLO, Donato: 68.
 Galvano Fiamma OP. 224.
 Garnier, Francis: 188. 192. 194.
 Garzoni, Giovanni: 222.
 GASPAROTTO, Cesira: 78.
 GASTALDELLI, Ferruccio: 44.
 GAZZINI, Marina: 77-78.
 Gehenna: 118.
 Gelineau, Joseph SJ: 158.
 Gemona del Friuli: 82.
 — conv. OP: 79.
 GENSINI, Sergio: 6.
 Gerardo di Frachet OP: 224.
 Gerardo di Moricone Pisano v. Gerardus Moriconis Pisanus.
 Gerardo Maurisio v. Gerardus Maurisius.
 Gerardus Maurisius (Gerardo Maurisio): 86. 89.
 Gerardus Moriconis Pisanus (Gerardo di Moricone Pisano) OP: 39.
 Geremia, <profeta>: 54.
 Geremia, eretico v. Ieremias.
 Germany: 96. 105.
 Gerusalemme (Jérusalem): 50. 71. 158.
 Gia, Domingo: 200.
 Gia Long v. Nguyễn, Anh.
 Giacinto di Polonia OP, s.: 223.
 Giacomino del fu Alberto da Marola da Vicenza: 76.
 Giacomo da Bevagna OP, b.: 223.
 Giacomo di Morolo v. Iacobus de Morolo.
 Giacomo di Pauleto da Spoleto v. Iacobus Pauleti de Spoleto.
 Giacomo da Piacenza, canonista dello Studium di Padova: 79.
 GIANNINI, Massimo Carlo: 178.
 GIERATHS, Paul-Gundolf OP: 96.
 Gilbert, Vincent (Daniel) OP: 151. 155-156. 166. 169-174.
 Giordano Forzatè OSB: 79.
 Giordano da Modena, vescovo: 79.
 Giordano da Pisa OP: 54-59.
 GIOS, Pierantonio: 78.
 Giovanni degli Ammannati di Pistoia v. Iohannes de Ammanatis de Pistorio.
 Giovanni Cacciafronte, vescovo di Vicenza, b.: 85-86.
 Giovanni Ciampoli da Siena v. Iohannes Ciampoli de Senis.
 Giovanni Dominici OP, b.: 103-104.
 Giovanni da Fécamp v. Joannes Fiscamnensis.
 Giovanni Forzatè, vescovo di Padova: 73.
 Giovanni Marco OP: 69-70.
 Giovanni da Vercelli v. Iohannes Vercelensis.

- Giovanni da Vicenza OP: 86. 89.
 Giovanni di Tancredi Senese v. Iohannes domini
 Tancredi Senensis.
 Giovanni di Tato Senese v. Iohannes Tati
 Senensis.
 Giovanni v. Iohannes.
 GIOVÈ MARCHIOLI, Nicoletta: 68. 70.
 GIRAN, Paul: 200.
 GISPERT, Marcos (Marco) OP: 178-179. 189.
 185-186.
 Giunta Pisano: 44. 61-62.
 Gnanfo da Vo'
 — <famiglia>: 79.
 Goa: 128. 134. 140-141. 143-146.
 — colegio S. Tomás OP: 143.
 — conv. S. Domingos OP: 143.
 Goiás
 — conv. OP: 153.
 Golfín, Christophe (Louis) OP: 159. 167.
 GOMES, Saul António: 124.
 Gomes, Soeiro OP: 124.
 Gomez, vicaire apostolique: 196.
 GÓMEZ DELGADO, Julián Alberto: 162.
 GONDREAU, Paul: 50.
 GOTTLIEB, Theodor: 114.
 Grado: 73. 92.
 GRANATA, Leonardo: 68.
 Grand Việt v. Đại Việt.
 GRANDJEAN, Mathieu Lambert: 100.
 Gratian, <iurista>: 104-105. 120.
 GRECI, Roberto: 7.
 Grecia
 — prov. OP: 29-30.
 Grégoire XVI, pape: 217.
 Gregorio IX v. Ugo d'Ostia.
 Gregorius Magnus (Gregory), s.: 104. 120.
 Gregory v. Gregorius Magnus.
 GRINT, Peter Damian: 221.
 GRUBB, James S.: 73.
 Gruss, Bertrand: 159.
 Gubbio: 29.
 — conv. OP: 12. 15-17. 25. 38-40.
 — stud. OP: 19. 21.
 GUERREIRO, Inácio: 145.
 Guglielmo Peraldo OP: 59.
 Guglielmo di Saint-Thierry OCist: 52.
 GUGLIEMOTTI, Alberto OP: 178.
 Guillelmus de Ockham OFM: 101.
 Guinea: 132-134.
 GULLINO, Giuseppe: 93.
 GÜNTHER, Otto: 111.
 Hà, Văn Tấn: 209.
 Haarlem: 98-99.
 Habsburgo
 — <dinastia>: 129.
 HÄGERDAL, Hans: 145-146.
 Hai Phòng: 194. 197.
 — vicariat apostolique: 196.
 HALM, Karl: 112.
 HAMILTON, Bernard: 85.
 Hanoï: 188. 194. 198. 201. 209. 214.
 — vicariat apostolique: 181.
 Harguindéguy, Pierre (François-Xavier) OP
 (usque ad 1964): 154-155. 161. 169.
 Henares, Domingo OP, vicaire apostolique:
 186.
 Henry, Antonin-Marie OP: 171.
 HERBERS, Klaus: 7.
 HERMANT, Maxime: 214.
 Hermosilla, Jeronimo, vicaire apostolique: 188.
 Hernandez, José: 186.
 HERNÁNDEZ HORTIGÜELA, Juan: 187.
 HIDALGO, Javiera Jaque: 129.
 Hiên, Joseph Fernandez OP: 201.
 Hieronymus de Bononia v. Albertucci de'
 Borselli, Girolamo.
 Hieronymus Stridonensis: 118:120.
 Ho Chi Minh Ville
 — église Saint-Martin-de-Porrès: 218.
 Hô, Ngọc Cân, évêque de Bùi Chu: 184.
 Hoàng Hoa Thám: 192.
 Hội An (Faifo): 182.
 Hong Kong: 220.
 — conv. Rosaryhill OP: 196.
 — conv. S. Alberto Magno OP: 220.
 HOORNAERT, Eduardo: 130.
 HÜBL, Albert: 114.
 Hué: 188.
 HUIJBERS, Anne: 221-222. 224-226.
 HUNČAGA, Gabriel Peter OP: 28. 30.
 Hung Hóa: 194.
 Hung Yên (Phổ Hiến): 181-182. 186. 206-208.
 210. 218.
 — vicariat apostolique: 196.
 Hung, Domingo OP: 213.
 Hy Vọng: 196.
 Hispania v. Spagna.
 Iacobus de Benevento OP: 112.
 Iacobus de Morolo (Giacomo di Morolo) OP:
 36.
 Iacobus Pauleti de Spoleto (Giacomo di Pauleto
 da Spoleto) OP: 39.

- Iacobus Sardus OP: 26.
 Iacobus Uguitionis OP: 26.
 Ieremias, archipresul (capud) hereticorum
 tocius Marchie (Geremia «arcivescovo di
 tutta la Marca degli eretici»): 83-84.
 Imperio rozvi: 142.
 India: 142-143. 146.
 — Indias asiáticas: 128. 143.
 — Indias occidentales (Indes occidentales):
 132. 178.
 — Indes orientales: 178.
 Índico
 — imperio: 126.
 Indochine: 176. 190. 198. 201.
 — Indochine française (Union indochinoise):
 175. 188. 191. 194.
 Inghilterra v. Anglia.
 Inhameai: 135.
 Innocent X, pape: 181.
 Innocenzo IV, papa: 87-88. 90.
 Iohannes (Giovanni), evangelista, s.: 48. 57.
 Iohannes de Ammanatis de Pistorio (Giovanni
 degli Ammannati di Pistoia) OP: 36.
 Iohannes Ciampoli de Senis (Giovanni Ciampoli
 da Siena) OP: 39.
 Iohannes Gersonis (Jean Gerson): 107. 109.
 112. 114.
 Iohannes de Tambaco (Johannes von Dambach)
 OP: 95-108. 112. 116. 118-119.
 Iohannes domini Tancredi Senensis (Giovanni
 di Tancredi Senese) OP: 38.
 Iohannes Tati Senensis (Giovanni di Tato
 Senese) OP: 36.
 Iohannes Vercelensis (Giovanni da Vercelli)
 OP: 71. 72.
 Iohannes Vivaldi Sardi OP: 26.
 Iran: 155.
 Irech da Ferrara: 80.
 Isabelle II, reine d'Espagne: 187.
 Isidore of Seville v. Isidorus Hispalensis.
 Isidorus Hispalensis (Isidore of Seville): 104-
 105. 121.
 Italia (Ytalia): 72-73. 88-89.
 Ivo di Narbona: 82.
 Ivrea: 100.

 JABRI-BEKKALI, Jaouad: 123.
 JACQUES, Roland: 176. 185.
 Jaga
 — pueplo: 133.
 Japon: 178-179. 181. 220.
 JASSER, Christian: 95.

 Java: 146.
 Jean Gerson v. Iohannes Gersonis.
 Jean XXIII, pape, s.: 217.
 Jean Paul II, pape, s.: 191.
 Jerome, St.: 99. 103-104. 120.
 Jérusalem v. Gerusalemme.
 JINDRÁČEK, Efrem OP: 196.
 Joannes Fiscamnensis (Giovanni da Fécamp):
 46.
 Johannes von Dambach v. Iohannes de
 Tambaco.
 Johannes Herolt OP: 103.
 Johannes Nider OP: 108.
 Johannes Tauler OP: 95.
 John XXII, Pope: 95.
 John Chrysostom, s.: 108.
 John of Salisbury: 108.
 Joseph, s.: 209.
 Juan de Porrès: 217.
 Juan III
 — reinado: 142.

 KAEPPELI, Thomas OP: 8-9. 35. 68. 82-83. 90.
 96. 221-222. 224.
 KANE, Andrew: 104.
 KARASCH, Mary: 129.
 KAUFHOLD, Martin: 95.
 KEITH, Charles: 176. 192. 198.
 KENNY, Joseph: 133.
 KNAUS, Hermann: 110.
 Köln (Cologne, Colonia): 95. 103. 112.
 — conv. OP: 30.
 — Universitätsbibliothek: 119.
 Komenda: 132.
 Kopf, Joseph OP: 158. 160. 166. 168. 171-173.

 de La Motte, Lambert: 182-183. 215.
 DE LA ROSA, Rolando V.: 179.
 LABANDE, Léon-Honoré: 109.
 Ladevèze, Didier: 159.
 LAFFAY, Augustin OP: 151. 153-154. 177. 219.
 LAGRABRIELLE, Timothée OP: 155.
 Lamaholot
 — <gruppo etnico>: 146.
 LAMBERTINI, Roberto: 7. 78.
 LAMPERTICO, Fedele: 74.
 Lạng Sơn
 — vicariat apostolique: 194.
 Laos: 188.
 de Las Casas, Bartolomé OP: 162.
 Lassègue-Molères, Jean-Baptiste (Martin) OP:
 156. 171. 174.

- Laterano
 — Concilio Lateranense III: 86.
 — Concilio Lateranense IV: 50.
 LAUBMANN, Georg: 112.
 DE LAUNAY, Adrien: 176. 182-184.
 Lavaur: 159.
 LAVENIA, Vincenzo: 73. 75. 82. 124.
 Lazio: 12. 15. 37.
 Lê Duy Phụng (Tạ Văn Phụng, Constantin du Tong-king): 191-192.
 Lê
 — dynastie: 191.
 Lebret, Louis-Joseph OP: 151. 153. 158. 162-167. 174.
 LECLERCQ, Jean: 46. 53.
 Lecroart, <Henri> SJ: 198.
 Leo Magnus, papa, s.: 104. 119. 122.
 Léon XIII, pape: 190.
 Leonardo, vescovo di Equilio (Jesolo): 73.
 Leonardo da Latisana OP: 79.
 Lérans: 153.
 Lewis of Bavaria v. Louis IV.
 Lezzoli, Raimondo OP, vicaire apostolique du Tonkin oriental, évêque d'Olone: 183-184.
 Liban: 163.
 LIEBERMANN, Felix: 82.
 Liège: 100.
 Liêm de la Paz, Vicente (Vinh Sơn Hòa Bình) OP: 220.
 Lima: 171. 217.
 Lisboa: 135. 136. 141. 145-146.
 — conv. S. Domingos OP: 126. 143.
 LOBATO, Manuel: 138. 140.
 Lohayong: 146.
 LOMASTRO TOGNATO, Francesca: 67-70. 72-77. 79-88. 92-93.
 Lombardia: 80. 86.
 — prov. OP: 8. 28. 224.
 — Lombardia inferiore (Lombardia inferior), prov. OP: 8. 29-30.
 — Lombardia superior (Lombardia superior), prov. OP: 29-30.
 de Lombardon, Bruno: 159.
 LÓPEZ, Atanasio: 124.
 Lopez, Pablo OP: 197.
 LORENZONI, Giovanni: 78. 91-92.
 Loth Rigaletti de Florencia OP: 15.
 LOUCHEZ, Eddy: 183.
 Louis IV (Lewis of Bavaria), Emperor: 95.
 Louis XVI, roi: 184-185.
 Louvain: 172.
 — Université catholique: 196-197.
 Löwy, Michel: 174.
 Luanda
 — capilla Nuestra Señora del Rosario: 128.
 Lucanus v. Lucca.
 Lucca: 13.
 — conv. OP (conv. Lucanus OP). 12. 15-17. 34. 36.
 — stud. OP: 19. 21.
 Lucia Broccadelli di Narni OP, b.: 223.
 Lugano: 155.
 Luigi IX, re di Francia, s.: 69-70. 80. 91.
 LUISETTO, Giovanni: 90.
 Lyon: 155. 162-163.
 — prov. OP: 163-164. 167. 176.
 Macao (Macau): 128. 181.
 Macau v. Macao.
 Madagascar: 134.
 MADAN, Falconer: 98.
 Madrid: 191. 196.
 — conv. S. Tomas OP: 196.
 Mainz: 97. 98.
 Malaca: 143-145.
 Malaisie: 220.
 MALERBA, Luigi: 77.
 Malley, François (Norbert) OP: 151. 155-156. 158. 160. 162-163. 165. 167-168. 171-172. 174.
 Maluku: 146.
 MANCINI, Franco: 48.
 Mane-en-Provence: 154.
 Manfredo, vescovo di Vicenza: 76. 87.
 Mangalor: 143.
 Manila v. Manille.
 Manille (Manila): 175. 179. 181-182. 189. 198. 211. 219-220.
 — Notre-Dame du Rosaire, prov. OP: 194. 211.
 — Université Santo Tomás: 179. 196. 220.
 MANNONI, Tiziano: 13.
 MANTESE, Giovanni: 74. 76. 84. 87.
 MANTIERO, Cinzia: 84.
 Mantova: 75. 86.
 Maparo: 135.
 MARABELLI, Costante: 46.
 MARANGON, Paolo: 70. 75. 82-83. 86-87. 92-93.
 Marca Trevigiana (Tarvisina Marchia): 72-74. 79. 83-84. 86. 88. 90.
 Marcabruno v. Marcabrunus.
 Marchabrunus fil. qd. dom. Pilii qd. dom. Ugucionis Pilii (Marcabruno figlio del fu Pileo del fu Ugucione Pileo): 74.

- Marco Gallo: 74-75. 79.
 MARCOCCI, Giuseppe: 124. 137.
 Margherita di Città di Castello OP, s.: 223.
 Margherita di Ungheria OP, s.: 223.
 Margherita del fu Zamboneto di Salomone: 79.
 Maria, Vergine (Marie Vierge), s.: 46. 83. 207. 209-211. 213.
 Marie v. Maria.
 MARILLIER, André: 176.
 MARINI, Paola: 78.
 Maritain, Jacques: 167.
 MARQUES VIOLA, Maria Alice: 146-147.
 Marseille: 154-155. 162.
 — conv. OP: 155.
 Martín de Porres TOP, s.: 175. 217-219.
 MARTINAUD, Stéphanie: 26.
 Martino IV, papa: 84.
 Martino di Mestro da Montecchio Precalcino: 90. v. *etiam* Vita.
 Martino Polono OP: 224.
 de Mascarenhas, Pedro
 — virreinato: 143.
 MASCHIO, Giorgio: 46.
 MASSALIN, Paola: 68. 70.
 Matheus de Cracouia: 111. 113.
 Matheus Maraffi de Pisis OP: 35.
 Matheus Parisiensis OSB: 82.
 Matheus de Reate (Matteo da Rieti) OP: 40.
 Matteo da Rieti v. Matheus de Reate.
 MATTER, E. Ann: 223.
 Maurizio di Ungheria OP: 223.
 Mavura, soberano de Monomotapa: 141.
 Mayrinhac-Lentour: 162.
 McCCLURE, George W.: 99.
 Medellín
 — Conférence de Medellín: 152. 168.
 MEERSSEMAN, Gilles Gerard OP: 77. 81.
 Méharin: 154.
 Meister Eckhart OP: 95.
 Mékong
 — fleuve: 217.
 DE MELLO E SOUZA, Marina: 131.
 de Melo, João OP: 141.
 MELVILLE, Gert: 7.
 Mendoza: 166.
 MERCURI, Chiara: 70.
 MERLO, Grado Giovanni: 75. 82-83. 88-90.
 MEROTTO GHEDINI, Monica: 78.
 Metz: 97.
 Mexique: 152. 158. 174. 177. 198. 201. 217.
 — prov. OP: 156.
 — Université royale et pontificale: 179.
 MICHETTI, Raimondo: 82.
 MIGNE, Jacques Paul: 44.
 Milan: 214.
 — Université catholique: 155.
 MILH, Anton OP: 27.
 Minas Gerais: 130-131.
 — conv. OP: 153.
 Minh Mang, empereur: 185-186.
 Minh, Henarez OP: 201.
 MOLLAT, Guillaume: 14.
 Monga: 135.
 Monomotapa (Mutapa): 141.
 — Reino: 134.
 MONREAL, Susana: 151. 153-154. 166.
 Monselice (Montesilice)
 — conv. OP: 79-80.
 MONTAUBIN, Pascal: 89.
 Montesilice v. Monselice.
 Montevideo: 151. 153. 155. 158-166. 168. 170. 172.
 — Archives de la Curie ecclésiastique: 152.
 — conv. Nuestra Señora del Rosario: 151-174.
 — Instituto de Estudios Políticos para America Latina (IEPAL): 151. 153. 162. 166-168. 172.
 — Instituto Humanista Cristiano Juan Pablo Terra (IHC-JPT): 151.
 — Istituto San Pedro Canisio: 159.
 Montpellier: 29. 96. 101. 107. 153.
 — conv. OP: 30.
 — Université: 153. 162.
 Montréal
 — Concordia University: 95.
 — Université de Québec: 95.
 MOORE, Jill: 88.
 Moos, Fabien OP: 163.
 VON MOOS, Peter: 99. 118.
 Moralès, Denis (Dionisio) OP: 182.
 MORÁN, José Maria: 188.
 MOREIRA AZEVEDO, Carlos: 124-125.
 Morelli, Georges (Alex) OP: 154. 158-162. 169.
 MORELLO, Gustavo: 168.
 MORETTI, Italo: 13.
 MORITZ SCHWARCZ, Lilia: 130.
 MORSOLETTI, Antonio: 76-77. 79-80. 84. 87-89.
 Morumbim-o-Grande (distrito)
 — igreja de Santa Bárbara: 143.
 MOSER, Walter: 201.
 MOTTA, Cristina: 50-51.
 Movimiento de Liberación Nacional - Tupamaros (MLN): 170. 172.

- Mozambique
 — isla: 128. 132-136. 139-140. 148-149.
 MULCHAHEY, M. Michèle: 11. 18. 23. 26-28. 42.
 Muñagorri y Obineta, Pedro, vicaire apostolique de Bui Chu: 184. 189.
 Munich: 97. 99.
 Muñoz, Honorio OP: 192.
 Münster: 97.
 Muratori, Ludovico Antonio: 222.
 MURPHY, Alexander B.: 5.
 MUSCO, Alessandro: 7.
 MUSSINI, Massimo: 91.
 Mỹ Tho
 — provincia: 187.

 Nagasaki: 179.
 NAGY, Piroška: 45. 47. 52.
 Nam Định
 — province: 181.
 — séminaire régional 196.
 — siège épiscopal: 194.
 Nam Lỗ
 — église: 208.
 Napoléon III, empereur: 187.
 Napoli
 — conv. OP: 40.
 Narni: 14.
 — conv. OP: 12. 15-17. 25. 40.
 — stud. OP: 21.
 Negapatão: 143.
 NEIRA, Eladio: 196.
 Néron, François: 188.
 Nguyễn (des)
 — dynastie: 176. 185. 188. 191-192.
 Nguyễn, Anh (Gia Long), roi: 184-185.
 Nguyễn, Bá Tuần, Peter OP: 201.
 Nguyễn, Cảnh: 185.
 Nguyễn, Đình Uyển OP: 201.
 Nguyễn, Mạnh Hà: 196.
 Nguyễn, Phúc Cảnh: 184.
 NGUYEN, Thao: 211.
 NGUYỄN, Thê Anh: 176.
 Nguyễn, Văn Kự: 209.
 Nguyễn, Văn Tự OP: 201.
 Nicaragua: 168.
 Nice: 153.
 Nicodemo, <personaggio biblico>: 71.
 Nicola, vescovo di Vicenza: 82.
 Nicola da Ravenna OP: 223.
 Nicolas, Marie-Joseph OP: 157-158.
 NIGHMAN, Chris L.: 95. 102-104. 108.

 Ninh Cơ
 — fleuve: 201.
 Ninh Cường
 — église du Rosaire: 201-203.
 NISHIDA, Miekō: 128-129.
 Nouvelle Espagne: 201. 209. 211. 214. 217. v. *etiam* Spagna.
 Novara: 224.
 Nunes, Duarte OP: 134.
 NUNES, José: 124.
 Nürnberg: 99.

 Ocaña
 — conv. S. Domingo OP: 196.
 OCIO, Hilario: 196.
 de Olarte, Juan Bautista: 181.
 DE OLIVEIRA FONTES, Paulo F.: 124.
 OLIVEIRA E COSTA, João Paulo: 125. 142-143. 148.
 Olone: 184.
 Onorio III, papa: 85.
 ORENSE, Pedro: 181.
 Organización de Solidaridad Latinoamericana (OLAS): 170.
 Ormuz: 140. 145.
 ORTALLI, Gherardo: 78.
 Orvieto: 9. 13. 15.
 — conv. OP (conv. Urbevitanus OP): 12. 14-17. 24-25. 34. 36. 38.
 — stud. OP: 19. 21.
 Ottawa: 155.
 Ouidah: 132-132.
 Oxford
 — conv. OP: 30. 38.

 PACI, Gianfranco: 13.
 Pacifique (du)
 — îlots: 187.
 Pacini, Alfredo, nonce apostolique: 155.
 PACINI, Gian Piero: 77.
 Padana
 — pianura: 13.
 Padova (Padua): 70. 76. 78-79. 84.
 — Comune: 74-75. 84. 93.
 — conv. OFM: 90.
 — conv. S. Agostino OP: 68. 70. 78. 80.
 — Diocesi: 75. 90.
 — mon. S. Benedetto OSB: 79.
 — Studium: 86.
 Padua v. Padova.
 PAGDEN, Anthony: 137.
 PAGLIARINI, Battista: 73. 80. 83.

- PAIVA, José Pedro: 124. 148.
 PALANCA GUTIÉRREZ, Carlos: 187.
 Pallu, François, vicaire apostolique de Cochinchine: 182-183.
 Palmerius OP: 26.
 PANELLA, Emilio OP: 14.
 PANTAROTTO, Martina: 68.
 PAOLINI, Lorenzo: 77. 82.
 Paolo, s.: 48.
 Paolo (pseudo): 54.
 PAOLUCCI, Antonio: 78.
 Pará
 — conv. OP: 153.
 Paraguay: 164.
 Paraná: 152.
 Parigi v. Paris.
 Paris (Parigi, Parisius): 7. 27-32. 34. 95-97. 101. 107. 155-156. 165-167. 170-172. 175. 177.
 — Archives dominicaines de la Province de France: 151.
 — Archives du père Lebre: 152.
 — Bibliothèque Nationale de France: 106.
 — conv. S. Jacques conv. OP (conv./domus Parisiensis OP): 28. 30-31. 37.
 — École coloniale française: 194.
 — Institut international de recherche et de formation en vue du développement intégral (IRFED): 151. 166-168.
 — Missions Etrangères de Paris (MEP): 175-177. 181-184. 188-189. 192. 209. 215.
 — stud. gen. OP: 31. 37.
 — Université Sorbonne: 108.
 Parisiensis v. Paris.
 Parisio da Cerea: 86.
 Parisius v. Paris.
 Parma
 — Milites Iesu Christi: 77.
 PARMEGGIANI, Riccardo: 5. 28. 75. 78. 82.
 PASQUALI, Gianfranco: 221. 224-226.
 PATITUCCI UGGERI, Stella: 13.
 Pau: 156.
 PAULA, Maria da Glória Carriço de Santana: 134.
 Pedras: 128.
 Pedro Martir OP: 220.
 PELLEGRINI, Letizia: 13.
 PELLEGRINI, Luigi: 7. 12.
 PELLETIER, Denis: 163.
 Pelplin: 100.
 de Percevaux, Paul OP: 158.
 Perenzano del fu Negro de Torculis: 76.
 PEREZ, Emiliano OP: 177.
 Pernambuco: 130.
 Pérou (Peru): 151-152. 155. 158. 162. 164-165. 174. 201.
 Peru v. Pérou.
 Perugia: 15.
 — conv. OP (conv. Perusinus/Peruxinus OP). 12. 15-17. 24-26. 34. 36. 38. 40-41.
 — stud. OP: 19. 21.
 Perusinus (Peruxinus) v. Perugia.
 PESENTI, Tiziana: 70.
 Petrus Damiani (Pier Damiani), s.: 45-46.
 Petrus de Baratta Romanus (Pietro da Baratta Romano) OP: 40.
 Petrus Gallo de burgo Sancti Petri (Pietro Gallo vescovo cataro di Vicenza): 82-83. 87. v. *etiam* Bellezza.
 Petrus de Ponte Tudertinus (Pietro da Ponte Tudertino) OP: 38.
 Petrus de Virulis (Pietro da Veroli) OP: 40.
 Petrus Ravennas: 118. 121.
 PETTI BALBI, Giovanna: 6.
 Peuchemaurd, Réginald (Michel) OP (*usque ad* 1970): 171. 173.
 Peyronnet, Antonin (Joseph Pierre) OP: 153. 157. 159.
 PHAN, Peter C.: 176.
 Phât Diêm
 — vicariat apostolique: 194.
 Philippe II, roi d'Espagne: 214.
 Philippines: 177-179. 181. 187. 201-202. 211. 214. 217. 220.
 — prov. S.mo Rosaire OP (Provincia del Santissimo Rosario de Philippina, Province Très Saint Rosaire): 175. 178-180. 220.
 Philippus Pistoriensis (Filippo Pistoiese) OP: 35. 40.
 PHILLIPS, William D.: 125.
 Phó Hiến v. Hung Yên.
 Phú Nhai: 199. 212.
 Phương Phúc
 — église des chrétientés: 205.
 PIAZZA, Andrea: 83. 85. 89.
 PIC, Claire: 153.
 PICCHIARELLI, Veruska: 45.
 Pie V, pape, s.: 211.
 Pie X, pape, s.: 190.
 Pie XII, pape: 155. 163. 190.
 Pier Damiani v. Petrus Damiani.
 Pierrefitte-sur-Seine
 — Archives nationales de France: 151.
 Pietro da Baratta Romano v. Petrus de Baratta Romanus.

- Pietro Comestore: 32.
 Pietro Gallo v. Petrus Gallo.
 Pietro Lombardo: 32.
 Pietro Martire (Pietro da Verona) OP, s.: 81-82.
 Pietro da Ponte Tudertino v. Petrus de Ponte Tudertinus.
 Pietro da Veroli v. Petrus de Virulis.
 Pietro da Verona v. Pietro Martire.
 Pietro Maria Campi: 84.
 Pigneau de Béhaine, Pierre-Joseph-Georges: 185.
 Pileo v. Pileus.
 Pileo
 — <famiglia>: 74.
 Pileus fil. qd. dom. Pili (Pileo, figlio del fu Pileo del fu Ugucione Pileo): 74.
 PILI, Emanuele: 51.
 PIO, Berardo: 6.
 PIRIVANO, Dante: 49. 59.
 Pisa: 44.
 — chiesa di S. Martino: 65.
 — conv. S. Caterina d'Alessandria OP (conv. Pisanus OP). 12. 15-17. 24-26. 34. 36. 38. 40-41. 47.
 — stud. OP: 19. 21.
 Pisanus v. Pisa.
 Pistoia: 13. 37.
 — conv. OP: 12. 15-17. 25. 36. 40.
 — stud. OP: 19. 21.
 PIZZORUSSO, Giovanni: 181.
 PLATT, Stephen R.: 186.
 PLAUCHUT, Edmond: 191.
 Polonia
 — prov. OP: 29-30.
 Pondichéry: 185.
 PONTUAL, Virginia: 163-165.
 Porto Rico: 187.
 Portugal: 124-126. 129. 133-135. 140-141. 143. 145-149. 179. 181.
 — Reino (Corona, Imperio, Kingdom): 123-125. 128. 134. 142-143.
 Poulo Condor v. Côn Đảo.
 Prague: 96. 103. 105. 107. 155.
 — stud. gen. OP: 96.
 Prato: 13.
 — conv. OP: 12. 15-17. 25. 36.
 — stud. OP: 19. 21.
 Priverno
 — conv. OP: 12. 14. 17. 25. 40.
 PROFESSIONE, Alfonso: 100.
 PROSPERI, Adriano: 73. 75. 85.
 Provenza (Provincia)
 — prov. OP: 8. 26. 28-30.
 Provincia v. Provenza.
 PRUDLO, Donald S.: 82.
 Puginier, <Paul François>, vicaire apostolique des Missions Etrangères de Paris (MEP): 192.
 Quang An: 187.
 Quelimane: 135. 138.
 Quinta: 135.
 QUINTAVALLE, Arturo Carlo: 92.
 Quirimbas
 — islas: 138.
 Quiteve: 138.
 Quitudu: 135.
 Quỳ Nhất
 — église des chrétientés: 204.
 Rabano Mauro v. Rabano Mauro.
 Rabanus Maurus (Rabano Mauro) OSB, s.: 45.
 RABOTTI, Giuseppe: 221. 225.
 RAININI, Marco OP: 8. 75. 90.
 Ramlot, Paul (Michel): 151. 153. 156. 159. 162-169. 171-174.
 RAMSAY, Jacob: 188. 191.
 Rande, Vincent de Paul OP: 153. 158. 165.
 RANDO, Daniela: 75. 77-79. 90.
 Rangel Homem, Miguel OFM: 133.
 Raniero da Piacenza v. Raynerius Sacconi.
 RAPETTI, Anna Maria: 84.
 RATHGEBER, Julius: 100.
 Raynerius Sacconi (Raniero da Piacenza) OP: 82. 85.
 REA, William Francis: 135.
 Recife: 130.
 RECORDER, Joaquín: 188.
 Red River v. Rouge, fleuve.
 Regensburg: 105.
 REGINALDO, Lucilene: 128. 130.
 Regno di Sicilia v. Regnum.
 Regnum (Regno di Sicilia): 11.
 — prov. OP: 16.
 REICHERT, Benedictus Maria OP: 14. 27. 225.
 REIS, João José: 127-128. 131.
 RELTGEN-TALLON, Anne: 221. 226.
 Rhode Island
 — Providence College: 220.
 RICCARDI, Tommaso: 76.
 RICCI, Franciscus Maria OP: 220.
 RIDEAU, Gaël: 214.
 Rieti
 — conv. OP: 12. 15-17. 36. 40.
 — stud. OP: 19. 22.

- RIGON, Antonio: 68. 76-80. 88-90. 92.
 Rinaldo Scrovegni: 91.
 Rio Grande do Sul: 152.
 Rio de Janeiro: 130. 163.
 — conv. OP: 153.
 Río de la Plata: 156-157. 160-162. 168. 174.
 RIPOLL, Thomas, mag. OP: 11.
 RITTGERS, Ronald K.: 96.
 RIVARA DE TUESTA, Maria Luisa: 156.
 Roberto da Napoli OP: 223.
 RODRIGUES, Eugénia: 135-136. 138-139.
 Rolandino da Padova: 86.
 Roma (Rome): 8-9. 26. 29. 41. 84. 133. 140-141. 148. 156. 177. 179. 181. 183. 189. 194. 214. 223.
 — Académie pontificale ecclésiastique: 155.
 — Archives générales de l'Ordre des Prêcheurs: 152.
 — Colegio de San Juan de Letran: 181. 220.
 — Collège pontifical Saint Thomas d'Aquin (Institut pontifical international Angelicum): 196.
 — conventus OP: 15.
 — conv. S. Maria sopra Minerva OP: 12-13. 15-17. 24-26. 38. 223.
 — stud. OP: 20. 22.
 — conv. S. Sabina OP: 12-13. 15-17.
 — stud. OP: 20. 22.
 — Institute Historique de l'Ordre des Prêcheurs: 177.
 — Studium Curiae: 68.
 Roman Province v. Romana, prov. OP.
 Romana
 — prov. OFM: 13.
 Romana (Roman Province)
 — prov. OP: 5. 8-11. 13-18. 23. 29-30. 32. 35. 37.
 Rome v. Roma.
 ROQUE, Ana Cristina: 138.
 ROSSI, Berardo: 77.
 ROSSI, Maria Clara: 77-78. 90.
 Rouetta, Andrea de Brixia (Rovetta, Andrea da Brescia) OP: 222.
 Rouge (Red River)
 — fleuve: 175-176. 194. 200. 211. 219.
 ROUSE, Mary: 102-103. 105. 108.
 ROUSE, Richard: 102-103. 105. 108.
 Rovetta, Andrea da Brescia v. Rouetta, Andrea de Brixia.
 Royaume-Uni: 186. v. *etiam* Anglia.
 Rufino, canonista dello Studium di Padova: 79.
 RUSSELL-WOOD, A. J. R.: 126.
 Sàl Gòn
 — province: 187.
 Saïgon: 187. 201. 219.
 de Saint-André, Geneviève OP: 170-171.
 Saint-Maximin-la-Sainte-Baume
 — conv. OP: 156. 225.
 Saint-Pée-sur-Nivelle: 156.
 Saint-Siège (Vatican): 155. 182. 184. 190. 198.
 — Concile Vatican II: 152. 154-155. 168.
 — Congregatio de Causis Sanctorum (Congrégation pour les causes des saints): 189.
 — Curia Pontificia: 41.
 — Propaganda Fide (Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi): 176. 181. 184. 188.
 — Secrétairerie d'Etat: 177.
 Salamanca (Salamanque)
 — conv. S. Esteban OP: 194.
 — Université: 179.
 Salamanque v. Salamanca.
 SALANI, Adriano: 44.
 Salcete
 — isla: 143.
 SALES SOUZA, Evergton: 140-141.
 Salgado, Héctor Carlos: 164.
 Salimbene de Adam da Parma OFM: 77.
 SALVADORI, Elena: 47.
 Sampedro, Garcia OP, évêque, s.: 186-187. 201.
 de San Jacinto, Pedro OP: 220.
 San Francesco, prov. OFM: 13.
 San Gimignano (Sanctus Geminianus): 13.
 — conv. OP: 12. 14-15. 17.
 — stud. OP: 22.
 San Miniato: 13.
 — conv. OP: 12. 14. 17. 24-25.
 — stud. OP: 22.
 SANCHO, Silvestre OP: 188.
 de Sancta Crux Benevenuto v. de Santa Cruz, Benevenuto.
 Sanctus Geminianus v. San Gimignano.
 SANFILIPPO, Isa Lori: 78.
 ŠANJEK, Franjo OP: 85.
 Sant'Antonio, prov. OFM: 11. 90.
 de Santa Cruz, Benevenuto (de Sancta Crux, Benevenuto) OP: 164.
 de Santa Cruz, Juan (de la Cruz, Juan) OP: 181. 184.
 de Santa Luzia, Jorge OP: 144.
 Santa Catarina: 152.
 SANTING, Catrien: 99.

- de Santo Domingo, Juan OP: 220.
 de Santo Estêvão, António OP: 133.
 de Santo Tomas, José OP: 220.
 Santo Tomé de Meliapor: 128. 143.
 dos Santos, João OP: 136. 138.
 DOS SANTOS Gomes, Flávio: 130.
 São Lourenço
 — isla: 134.
 São Paulo: 129-130. 152. 163.
 — conv. OP: 153.
 São Salvador: 128. 133.
 São Tomé: 132-133.
 Sardegna: 14.
 SARTORI, Antonio: 90.
 Sarzana: 13.
 — conv. OP: 12. 17. 24-25.
 — stud. OP: 20. 22.
 Sassonia (Saxonia)
 — prov. OP: 29-30.
 SAUNDERS, A. C. de C. M.: 125.
 Saxonia v. Sassonia.
 SBARALEA, Joannes Hyacinthus OFMConv: 88.
 SCALIA, Giuseppe: 77.
 Scaligeri
 — <dinastia>: 92.
 SCARANO, Julita: 126. 129-130.
 SCARMONCIN, Franco: 84.
 SCHMIDT, Philipp: 106. 109.
 SCHMITT, Jean-Claude: 45.
 Scotland: 103.
 Sena: 128. 134-135. 138.
 Sendic, Raúl: 170.
 Sénégal: 162-163.
 Senensis v. Siena.
 SENKO, Władysław: 100.
 SENNER, Walter OP: 28.
 SENNIS, Antonio: 69.
 SERGI, Giuseppe: 13.
 de la Serna, Ernesto (el Che): 167.
 SERVENTI, Silvia: 56.
 Séville: 175. 219.
 Shandong: 181.
 Shikoku
 — île: 181.
 Siam: 179. 181-183.
 SIDBURY, James: 127.
 Siena: 13. 15. 34.
 — conv. OP (conv. Senensis OP): 12. 15-17. 24-26. 34. 36. 39.
 — stud. OP: 20. 22. 40.
 SILEO, Leonardo: 44. 182.
 DE SILVA REGO, António: 142.
 SIMI VARANELLI, Emma: 51.
 SIMONELLI, Fabio: 5. 177.
 SIMONETTI, Remy: 88.
 Sirdão (distrito)
 — igreja de Santa Maria Madalena: 143.
 SMITH, Lesley: 106.
 SMOLIŃSKI, Piotr: 95. 97. 99-102. 105. 107-108. 112-113.
 Sofala: 134. 138. 140.
 Solor
 — isla: 144-149.
 Sonda
 — islas menores: 144. 147.
 SORANZO, Giovanni: 74. 89. 84.
 SORBELLI, Albano: 221-222. 225.
 SORELLI, Fernanda: 78.
 de Sousa, Domingos OP: 142.
 Southern Cone: 151.
 SOUTHERN, Richard William: 46.
 Spagna (Espagne, Hispania): 177-178. 181. 186-187. 194. 198. 207. 214. 220. v. *etiam* Nouvelle Espagne.
 — prov. OP: 8. 29-30.
 SPARGIATI, Vincenzo: 221.
 Speyer: 97.
 Spoletanus v. Spoleto.
 Spoleto: 14. 37.
 — conv. OP (conv. Spoletanus OP): 12. 15-17. 25. 34. 36.
 — stud. OP: 20. 22.
 STARKEY, Sophia: 108.
 STAUB, Kurt H.: 110.
 STEDILE, Moreno: 137.
 STERCAL, Claudio: 58-59.
 Steverlynck, Léonard: 159.
 Strasbourg: 97. 100-101. 103.
 — conv. OP: 95-96. 102. 105.
 — Bibliothèque Municipale: 105.
 Suavet, Thomas OP: 163.
 Suisse: 155. 159.
 Sulawesi: 146.
 SWEET, James H.: 126. 128.
 Syrie: 155.
 SZABÒ, Thomas: 13.
 Tạ Văn Phụng v. Lê Duy Phụng.
 Tabares de Garmendia, Beatriz: 164.
 Taegio, Ambrogio OP: 222. 225-226.
 Taiwan (Formose): 178-179. 181. 220.
 Taleigão (distrito)
 — igreja de São Miguel: 143.

- Tân Lạc
— paroisse: 216.
Tân Phương
— église des chrétiens: 205.
TANZINI, Lorenzo: 5.
Tarifa
— marquis: 214.
Tarvisina Marchia v. Marca Trevigiana.
TASCA, Francesca: 82.
TAURISANO, Innocenzo OP: 41.
TAUZIN, Lydie: 202.
Tauzin, Sébastien OP: 159-161. 165.
Tây Sơn: 184-185.
TAYLOR, Nora: 215.
TEDESCHI, John: 73. 75.
Teodosio, imperatore: 71.
Terence, <Publius Terentius Afer, commediografo>: 103. 108.
Ternate: 145.
Terra Sancta (Terra Santa, Terre Sainte): 214.
— prov. OP: 29-30.
Terra Santa v. Terra Sancta.
TERRA, Juan Pablo: 163-166.
Terracina
— conv. OP: 12. 17. 24-25.
— stud. OP: 22.
Terre Sainte v. Terra Sancta.
Tete: 134-135. 138.
Teutonia (Theutonia)
— prov. OP: 8. 28.
Teutonica
— via: 13.
Thái Bình: 194.
The Hague: 98.
Theutonia v. Teutonia.
Thiệu Trị, roi: 185. 186.
Tholosana v. Toulouse.
Thomas Aquinas (Tommaso d'Aquino) OP, s.: 50-51. 59. 69. 104. 106. 118.
Thomas of Ireland: 102-103. 104-108.
THOMAS, Antoninus Hendrik OP: 27.
THOMPSON, Augustine OP: 89.
THORNTON, John K.: 127.
Ticino: 155.
TILATTI, Andrea: 79. 82.
Timor
— isla: 144-145. 147-149.
Tipue y Fumbe: 135.
Tiswadi: 143.
Tivoli
— conv. OP: 12. 15-17. 25. 40.
— stud. OP: 20. 22.
Todi: 34.
— conv. OP (conv. Tudertinus OP): 12. 15-17. 34. 36. 38.
— stud. OP: 20. 22.
Tolède
— conv. OP: 196.
Tolosa v. Toulouse.
TOMASI, Michele: 92.
Tommaso d'Aquino v. Thomas Aquinas.
Tommaso di Cantimpré OP: 224.
TOMPA, Frank: 104.
TONIOLO, Federica: 68.
Tonkin: 175-176. 178. 181-188. 191-192. 194. 201. 219-220.
— vicariat apostolique: 175-176. 179. 182-184. 186. 189. 193. 195.
Tordesillas: 179.
Toronto
— Centre for Medieval Studies at the University of Toronto: 108.
Torres, Camilo OP: 168.
Torriani, Gioacchino mag. OP: 225.
Tosar, Carlos: 163.
Toscana: 12-13. 15. 26. 37. 47. 54.
Toulouse (Tolosa): 156. 161.
— conv. OP: 151-153. 156-160. 167. 169. 171. 174.
— prov. Tholosana OP: 29.
— Archives dominicaines de la Province de Toulouse: 151-152.
— Toulouse Le Mirail, Université: 156.
Tourane: 187.
Tournai
— conv. Saulchoir OP: 156.
Trần Xá
— église: 186. 208.
TRAN, Anh Q.: 176.
TRAN, Claire Thi Liên: 175. 177. 186. 196. 206-208. 210. 217-218.
TRAN, Nhung Tuyet: 215.
Tràng Định: 201.
TRAPE, Agostino: 44.
Treviso: 77-79. 90.
— Archivio di Stato: 69.
— Comune: 79.
— conv. S. Nicolò OP: 78-79.
TROIANO, Alfredo: 43. 48. 59.
Tư Đức, roi: 185-187. 189-190.
Tù Sơn
— district: 209.
Tuan, José: 186.
Tucumán: 166.

- Tudertinus v. Todi.
 TUGWELL, Simon OP: 11. 15-16.
 Tuscia: 15.
 — conventus OP: 15.
 — prov. OFM: 13.

 Uccle (Bruxelles): 153.
 UGGERI, Giovanni: 13.
 Ugo d'Ostia, cardinale (*poi* papa Gregorio IX): 89.
 Uguccone, canonico: 79.
 Umbria: 12-13. 15. 37.
 Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA): 170.
 Union indochinoise v. Indochine.
 Urbevetanus v. Orvieto.
 Uruguay: 151-152. 154-158. 161-165. 167. 169-170. 172-174. v. *etiam* Albi.
 — congr. des soeurs de Sainte-Catherine de Sienne d'Albi OP: 153. 157. 159. 170.
 Usus Maris, Pedro OP: 134.
 Útica: 133.

 Val d'Adige: 14.
 Val Pusteria: 14.
 Valente, António: 132.
 Valente, João Baptista OP: 132-133.
 VALENZANO, Giovanna: 91-92.
 VALERIO, Miguel Alejandro: 129. 131.
 Valerius Maximus, <storico>: 103. 108.
 Valladolid
 — collège S. Gregorio OP: 194.
 VANELLI CORALLI, Rossana: 54.
 Vanna di Orvieto OP: 223.
 VANNINI, Marco: 49.
 VARANINI, Gian Maria: 73-74. 78. 86. 88. 90. 92-93.
 VARGIU, Luca: 45.
 Vatican v. Saint-Siège.
 VAUCHEZ, André: 86. 89. 221.
 VECCHIO, Silvana: 47. 49-52.
 VEDOVA, Massimo: 56.
 Velázquez, Ana: 217.
 Vénard, Théophane: 188.
 VENCHI, Innocentius OP: 220.
 Venezia: 76. 78.
 Venezuela: 165.
 Venturino da Bergamo OP: 223.
 Vera Cruz: 175. 219.
 VERGER, Jacques: 6-7.
 Verona: 78. 86.
 — Archivio di Stato: 69.
 — carceri di S. Giorgio: 76.
 — conv. S. Maria Mater Domini OP: 78.
 Versailles: 184.
 Viau, Pierre-Étienne OP: 162.
 VICAIRE, Marie-Humbert OP: 7.
 Vicencia v. Vicenza.
 Vicenza (Vicencia, Vincencia, Vincentina civitas): 67. 69. 71-77. 79-81. 84-93.
 — Archivio di Stato: 69.
 — Biblioteca Bertoliana: 69.
 — Chiesa catara: 82.
 — Comune: 73-74. 80-81. 88-89. 93.
 — Congregazione della Beata Vergine: 81.
 — contrada del Colle (Collo, locus qui Colle dicebatur): 67. 71-76. 78. 80. 92.
 — domus Patarinorum: 86.
 — contrada dei Figadi: 87.
 — chiesa di S. Vito: 86.
 — conv./chiesa S. Corona (eccl. S. Corone) OP: 67-70. 73-74. 76-78. 80-81. 83. 88. 90-93.
 — conv. S. Francesco OFM: 79.
 — conv. S. Salvatore OFM: 79.
 — Diocesi: 68. 71. 75. 89-90.
 — Archivio del Capitolo: 84.
 — Capitolo della cattedrale: 93.
 — mon. di S. Bartolomeo dei canonici di San Marco: 77. 92.
 — mon. di S. Pietro: 87.
 — Studium: 86.
 Vico Pisano: 46.
 Vienne
 — Congrès de Vienne: 187.
 Vietnam: 162-163. 175-179. 181. 187-188. 196. 198. 200-202. 209. 211. 215. 217. 219-220.
 Villa Bedretto: 155.
 VILLARROEL, Fidel OP: 181. 193.
 VILLIERS, John: 145-146.
 Vincencia (Vincentina civitas) v. Vicenza.
 Vincencia v. Vicenza.
 Vincent of Beauvais v. Vincenzo di Beauvais.
 Vincenzo di Beauvais (Vincent of Beauvais) OP. 106. 224.
 Vinh Son Hòa Bình v. Liêm de la Paz, Vicente.
 Vinh
 — siège épiscopal: 194.
 Vinh, Valentino OP: 201.
 Vita, moglie di Martino di Mestro da Montecchio Precalcino: 90.
 Viterbiensis v. Viterbo.
 Viterbo: 13.
 — conv. OP (conv. Viterbiensis OP): 12. 15-17. 34.

- stud. OP: 20. 22.
 Viviano Bagnamorte: 74.
 Viviano Boglo v. Vivianus Boglus.
 Vivianus Boglus, civis Vincencie presul
 (Vivianus Vincentinus, Viviano Boglo
 vescovo eretico): 83-84.
 Vivianus Vincentinus v. Vivianus Boglus.
 Vo DUC HANH, Etienne: 176. 191-192.
 VOSE, Robin: 126.
- WALEY, Arthur: 186.
 Walter Bower CRSA: 103-104.
 WALZ, Angelus OP: 11.
 Washington (DC)
 — Maison d'études dominicaine appelé
 Rosaryhill: 196. 220.
 Waterloo (Ontario)
 — Wilfrid Laurier University: 95.
 Weissenau
 — mon. OPraem: 105.
 WENDT, Reinhard: 211. 213.
 WICKI, Josef: 144.
 WOELKI, Thomas: 95.
 WORSTBROCK, Franz Josef: 96.
 Würzburg: 100.
- Xuân Lộc: 219.
- Xương Điền
 — église des chrétientés: 204.
 Xuyên, Sampedro OP: 201.
- Yên Thế: 192.
 Ysidorus: 121.
 Ytalia v. Italia.
- ZABBIA, Marino: 86.
 Zaffaroni, Juan Carlos OP: 172.
 ZAHND, Ueli: 106.
 ZALLOT, Virtus: 56-57.
 Zambeze: 134-135. 138.
 ZAMBON, Francesco: 52.
 ZAMPIERI, Girolamo: 78.
 ZAMPONI, Stefano: 68.
 ZANATTA, Loris: 168.
 ZANCHETTA, Mauro: 47.
 ZANELLA, Gabriele: 86-88.
 ZAPPASODI, Emanuele: 44-45.
 ZARRI, Gabriella: 223.
 Zhejiang: 181.
 ZIRONDA, Renato: 80.
 ZONCHEDDU, Riccardo: 5. 35. 37.
 ZURDO, Francisco OP: 179. 197.
 ZWARTJES, Otto: 140.

Auctores

GIANNI FESTA OP

Convento Patriarcale S. Domenico
p.za S. Domenico, 13 - 40124 Bologna
gfesta@institutumhistoricum.op.org

EMANUELE FONTANA

Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Scienze storiche, geografiche e dell'antichità
via del Vescovado, 30 - 35141 Padova
emanuele.fontana@unipd.it

JAOUAD JABRI-BEKKALI

Universitat Autònoma de Barcelona
Departamento de Historia Moderna y Contemporánea
Campus UAB - Carrer de la Fortuna s/n - Facultad de Filosofía y Letras
08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès)
jaouadjabri@hotmail.com

SUSANA MONERAL

Seminario permanente de Historia y Religión
Instituto de Historia, Arte y Patrimonio
Universidad Católica del Uruguay
Av. 8 de Octubre 2738
CP 11600 Montevideo - Uruguay
smonreal@ucu.edu.uy

CHRIS L. NIGHMAN

Wilfrid Laurier University
75 University Ave. West
Waterloo, Ontario Canada N2L 3C5
cnighman@wlu.ca

CLAIRE THI LIÊN TRAN

Université Paris Cité
Centre d'études en sciences sociales sur les mondes africains, américains et asiatiques
(CESSMA)

Case courrier 7017
75205 PARIS CEDEX 13
thi-lien.tran@u-paris.fr
ALFREDO TROIANO
alfredo.troiano@scuola.istruzione.it

RICCARDO ZONCHEDDU
Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Scienze storiche, geografiche e dell'antichità
via del Vescovado, 30 - 35141 Padova
riccardo.zoncheddu@phd.unipd.it

Index voluminis

Studia

- Riccardo ZONCHEDDU, *La mobilità intellettuale dei Frati Predicatori: il caso della Provincia romana (secoli XIII-XIV)* 5
- Alfredo TROIANO, *La 'Passione del cuore' nello Specchio di Croce di Domenico Cavalca* 43
- Emanuele FONTANA, *Sul Colle degli eretici. Bartolomeo da Breganze, l'insediamento dei Frati Predicatori a Vicenza e la costruzione della memoria antiereticale* 67
- Chris L. NIGHMAN, *The Reception of Manipulus Florum in two distinct works by Johannes von Dambach OP: Consolatio Theologiae and Consolatorium Theologicum* 95
- Jaouad JABRI-BEKKALI, *El Padroado portugués y la Orden de Predicadores en los territorios del Imperio (ss. XVI-XVIII)* 123
- Susana MONREAL, *Dominicains de Toulouse en Uruguay : débats pastoraux, intellectuels et idéologiques (1953-1970)* 151
- Claire Thi Liên TRAN, *Le Catholicisme vietnamien dans les vicariats des Dominicains espagnols (XVII^e-XIX^e siècles) : origines et heritages* . . . 175

Notae

- Gianni FESTA OP, *Una cronaca domenicana del XV secolo di Girolamo Albertucci de' Borselli* 221

Recensiones 227

Index codicum et documentorum manuscriptorum 277

Index nominum. 281

Auctores 301

Finito di stampare
nel mese di giugno 2026
da The Factory srl
Roma