



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE



UNIVERSITÀ
DI SIENA 1240

DOTTORATO DI RICERCA IN
STUDI STORICI
CICLO XXXIII

COORDINATRICE Prof.ssa De Robertis Teresa

Attorno a un biennio francescano a Firenze, nel solco della storia.

Attorno al 1287-1289 di Pietro di Giovanni Olivi.

Settore Scientifico Disciplinare M-STO/07

Dottorando

Dott. Palagi Dmitrij

Dmitrij Palagi

Tutrice

Prof.ssa Gagliardi Isabella

Isabella Gagliardi

Coordinatrice

Prof.ssa De Robertis Teresa

Teresa De Robertis

Anni 2017/2021

Indice

Introduzione *p. 1*

1) Firenze verso il biennio oliviano

1.1) Confini e trasformazioni *p. 6*

1.2) Le divisioni che rendono grandi: verso la metà del XIII secolo *p. 12*

1.3) Superbia e novità: dal 1260 al XIV secolo *p. 19*

1.4) Il valore politico del contrasto all'eresia prima dei francescani *p. 29*

1.5) Dall'esclusione all'integrazione: l'inquisizione di Santa Croce *p. 34*

1.6) La nascita dello *studium* francescano e della sua biblioteca *p. 42*

1.7) Apogeo di Santa Croce e memoria oliviana *p. 50*

2) Pietro di Giovanni Olivi: un profilo

2.1) Iniziando dalla fine *p. 59*

2.1.a) Prima lettera: la rinuncia al magistero *p. 61*

2.1.b) Seconda lettera: alla discendenza angioina *p. 63*

2.1.c) Terza lettera: sullo spiritualismo *p. 66*

2.2) Verso l'Italia, verso Francesco *p. 68*

2.3) Un 1279 di riferimento *p. 75*

2.4) Le accuse in vita e la difesa di Bonifacio VIII *p. 86*

2.5) Le accuse dopo la morte e la conservazione della memoria spirituale *p. 94*

2.6) La datazione delle opere e i testi fiorentini *p. 102*

2.6.a) Sintesi cronologica delle opere *p. 107*

2.6.b) Un corso per lo *studium* di Santa Croce *p. 110*

2.6.c) Commentare una scelta di vita *p. 113*

3) Le parole dell'Olivi oltre l'Olivi. Del potere del pontefice

3.1) I testi di riferimento *p. 117*

3.2) *Quaestio de votis dispensandis* *p. 119*

3.3) *De universalissima potestate papae* – Questione VIII *p. 132*

3.4) *De proelio ex mandata papae* – Questione XIX *p. 133*

3.5) *De solutione debitorum pro excommunicatis* – Questione XX *p. 134*

3.6) *De perfectionibus Summi Pastoris* *p. 135*

3.7) Sottrarsi all'autorità del Papa (Guglielmo di Ockham) *p. 137*

3.8) Condannare un papa eretico (Guglielmo di Ockham) *p. 143*

3.9) I limiti del potere (Marsilio da Padova) *p. 147*

4) Nascita dell'economia teorica medievale?

4.1) Il trattato sull'acquisto e la vendita dell'Olivi *p. 157*

4.2) Altre due opere sulle sponde dell'Arno *p. 163*

4.3) Una "disputa" tra Le Goff e Todeschini *p. 170*

4.4) Una società che cambia, tra storia e profezia *p. 179*

4.5) Un'obbedienza eversiva *p. 187*

4.6) Trasformazioni di un quadro economico e normativo *p. 195*

4.7) Olivi e la povertà *p. 204*

4.7.a) Il Trattato dei Contratti *p. 206*

5) Una questione politica

5.1) Genesi del francescanesimo e Innocenzo III *p. 214*

5.2) Le novità di Bonaventura *p. 218*

5.3) Giovanni Quidort di Parigi ed Egidio *p. 226*

5.4) Il *Libro del governmento* di Egidio Romano *p. 234*

5.5) Il *Libro del governmento dei re e dei principi*

5.5.1) Libro primo

5.5.1.a) Parte prima *p. 237*

5.5.1.b) Parte seconda *p. 241*

5.5.1.c) Parte terza *p. 252*

5.5.1.d) Parte quarta *p. 256*

5.5.2) Libro secondo

5.5.2.a) Parte prima *p. 258*

5.5.2.b) Parte seconda *p. 263*

5.5.2.c) Parte terza *p. 268*

5.5.3) Libro terzo

5.5.3.a) Parte prima *p. 273*

5.5.3.b) Parte seconda *p. 277*

5.5.3.c) Parte terza *p. 286*

In chiusura *p. 291*

Bibliografia *p. 295*

Introduzione

Questo progetto di dottorato nasce durante la stesura della tesi magistrale, in storia della filosofia medievale, dedicata al problema del papa eretico nella prima metà del XIV secolo. Nella ricostruzione del contesto storico e intellettuale delle opere di Guglielmo di Ockham e Marsilio da Padova è inevitabile imbattersi nella figura di Pietro di Giovanni Olivi, tra i principali teorici dei limiti di un potere inenarrabile, non infallibile: tra le sue parole risaltano quelle legate alla libertà come obbedienza, non dissimili da quanto scriverà, in un'epoca completamente diversa, Antonio Gramsci.

Nell'approfondire la figura del frate di Béziers risaltava un biennio fiorentino, ritenuto tanto centrale quanto misterioso: avrebbe influenzato la storia del movimento francescano italiano, ispirato la Divina Commedia di Dante, lasciato una traccia profetica capace di riecheggiare nei secoli, intrecciato la genesi di un'economia di mercato e ispirato la nascita della teoria economica da cui sarebbe nato il capitalismo, contribuendo a definire i dispositivi di disciplinamento, in territori in cui stavano mutando gli equilibri. Il tutto eludendo la condanna voluta da Giovanni XXII, con una trascrizione (o quantomeno conservazione) della sua *Lettura sull'Apocalisse* all'interno della sede dell'Inquisizione, contemporaneamente impegnata a reprimere il fenomeno ereticale.

Il percorso magistrale aveva portato a una lettura prevalentemente politica delle opere del teologo provenzale, con un orizzonte escatologico funzionale al disegno ierocratico della Chiesa duecentesca: da questo passaggio appariva la vastità del materiale già edito, con tradizioni interpretative e di studio stratificatesi tra Ottocento e Novecento, poi rinnovatesi nei decenni più recenti.

Il nome di Olivi appare però in modo fugace nelle tradizioni storiografiche più attente allo sviluppo delle istituzioni medievali: l'impressione era di una figura intellettuale quasi astratta, pronta a riapparire come riferimento contemporaneo per il dibattito cattolico nato nel XXI secolo, a cavallo della crisi economica. Tanto veniva attribuito al teologo, quanto poco sembrava rintracciabile il contesto materiale in cui si era sviluppato il pensiero, se non come riferimento per rafforzare una qualche interpretazione dei suoi testi.

L'assenza dei sermoni francescani nella Firenze del Duecento rende inoltre difficile comprendere il ruolo di questo Ordine mendicante nella costruzione dell'immaginario politico di un territorio in trasformazione, che sarà sempre più centrale nell'Europa tra fine del Medioevo ed età moderna: questo nonostante la forte attenzione degli studi per la realtà di Santa Croce e il suo legame con Dante, il cui nome "minaccia" di prevalere nell'attenzione del dibattito pubblico, specialmente durante il settecentenario dalla morte del Sommo Poeta.

Perché Pietro di Giovanni Olivi viene inviato a Firenze tra il 1287 e il 1289? Si trattava di una punizione, o della scelta di salvarlo dai suoi avversari e nemici in terra francese? Come mai la biblioteca di Santa Croce è uno spazio in cui si mantiene una memoria oliviana tanto diversa da quanto avverrà in Provenza e nel resto d'Europa? Queste sono state le domande all'origine della ricerca.

Il punto di partenza è stato quello di una ricostruzione del dibattito interno alla francescanistica: il frate di Béziers apparteneva all'Ordine riorganizzato da Bonaventura e doveva essere liberato da quanto avverrà dopo la sua morte, a partire dalle accuse di incoerenza o di opportunismo di chi non comprende la sua scelta di difendere la liceità dell'elezione di Bonifacio VIII, dopo la rinuncia di Celestino V. Il Seminario di storia religiosa e studi francescani organizzato ad Assisi dalla Società internazionale di Studi francescani ha rappresentato un importante passaggio nella migliore comprensione sulla direzione da dare alla lettura delle fonti e dei testi, con cui è stato possibile prendere atto dell'assenza di riscontri inediti, con cui proporre nuovi paradigmi interpretativi.

È lo stesso Olivi a dirlo: prima di tutto è un Frate Minore e tolta la rivelazione divina non c'è altra autorità che sia disposto a riconoscere, al di sopra della Regola. Ogni teoria, analisi e scelta deve essere ricondotta a questa dimensione, tra i pochi elementi di cui essere certi. Figlio di una terra martoriata dalla repressione ereticale, viene inviato in una città in cui nascono le categorie di Guelfi e Ghibellini, da cui matura il luogo comune che erroneamente sovrappone quest'ultima etichetta ai movimenti catari.

Questi passaggi sono stati tolti dall'attuale versione del lavoro, a seguito del confronto in sede di revisione di tesi, insistendo sul legame con l'immaginario politico dell'Italia tra XIII e XIV secolo, tenendo conto del rapporto tra eresia e inquisizione in terra toscana:

guardando all'economia e alle teorie economiche come parte di una visione della storia e della vita terrena sempre ricondotta in una cornice del cristianesimo plasmato dai pontefici, almeno a partire da Gregorio VII, ma non per questo sovrapponibile alla storia del vertice ecclesiastico e al suo rapporto con i "nuovi" ordini mendicanti.

Olivi vive tempi di profonde trasformazioni, accompagnando l'apogeo della *plenitudo potestatis* papale, per poi vedere il suo ricordo tramandato nello scontro tra il suo Ordine ed Avignone, mentre inizia l'edificazione del complesso di Santa Croce per come lo vediamo ancora oggi.

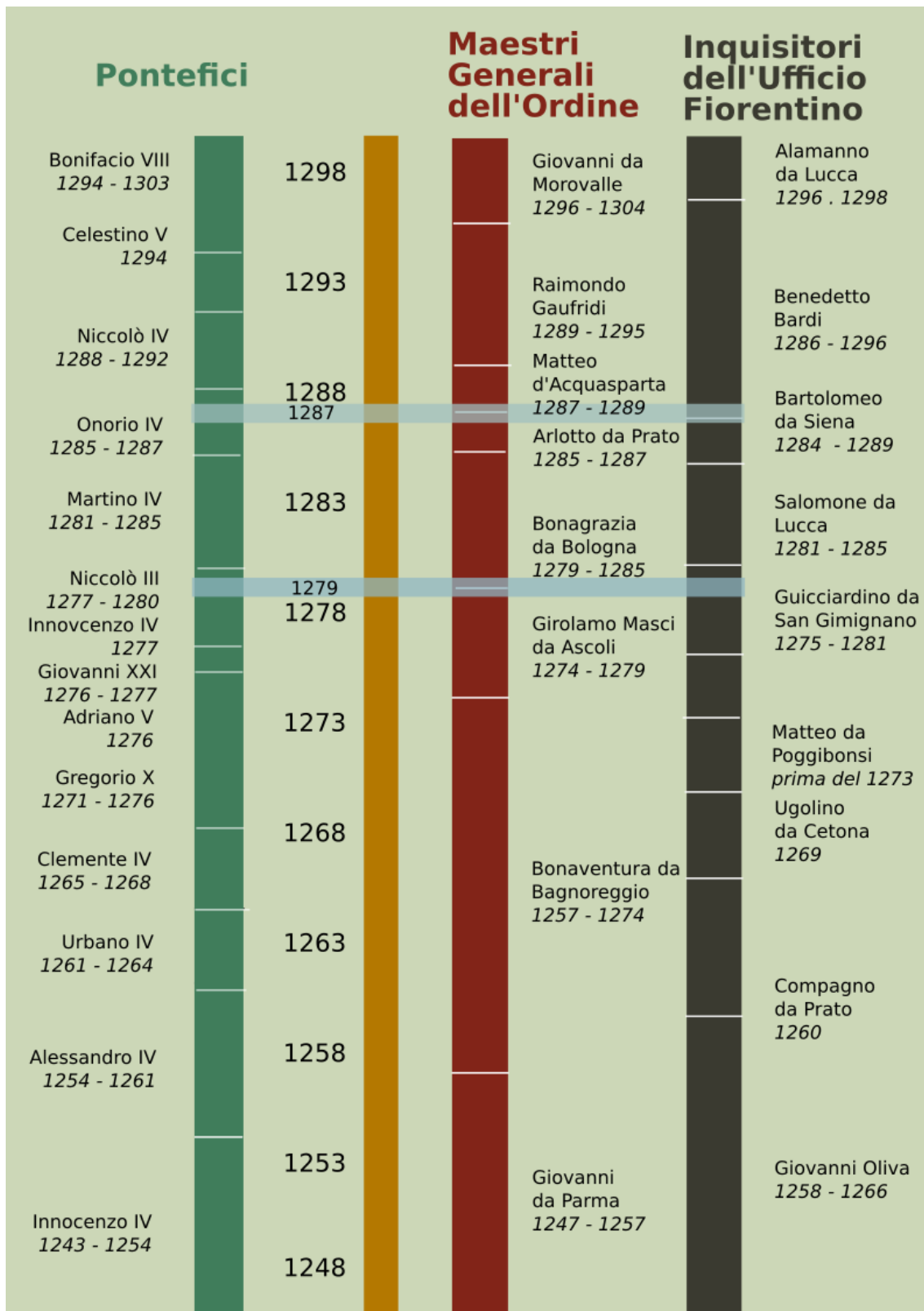
La sua scelta di vita è andata oltre le sue intenzioni, ma ancora oggi è prevalentemente un riferimento per la storia del pensiero filosofico e teologico, con alcuni studi capaci di evidenziarne il ruolo nello sviluppo della psicologia, della teoria economica, della nascita del diritto soggettivo.

Come è possibile che un frate di cui conosciamo tanto poco abbia un ruolo così centrale negli studi contemporanei? E che lo stesso sembri sparire dal territorio toscano all'ombra di Dante, tanto da apparire pochissimo negli scritti di chi si occupa della storia della città di Firenze?

Nel cercare risposte a questa domanda, due eventi hanno segnato il percorso di ricerca. Il primo è stato l'inizio di un impegno istituzionale, come consigliere comunale, al servizio di quella stessa città in cui il teologo provenzale viene mandato da Matteo d'Acquasparta. Il secondo è stata la diffusione di SARS-CoV-2, con cui non si è determinata solo una forte limitazione degli spostamenti e dell'accesso a biblioteche ed archivi, ma si è iniziato a ridefinire anche un contesto interpretativo in forte trasformazione.

Tra Duecento e Trecento la dimensione dei poteri universali si sgretola, lasciando nascere nuove dimensioni territoriali, di carattere comunale, provinciale, regionale e nazionale: il bene comune e la *civitas* cambiano di significato, tracciando possibili percorsi da cui poi nascerà la modernità, con paradigmi da molto tempo in crisi, ma rispetto ai quali sembra tramontata ogni ipotesi di alternativa.

Pietro di Giovanni Olivi e la Firenze in cui vivono sentimenti escatologici si offrono in modo suggestivo a qualsiasi percorso di studio voglia metterli al centro, sapendo che le domande di partenza di questo progetto possono forse considerarsi superate.



1) Firenze verso il biennio oliviano

1.1) Confini e trasformazioni

«Il «Noi», che al contempo include ed esclude, si erge alla frontiera»¹. I confini definiscono, includono in una comunità ed escludono ciò che sta fuori, contribuendo a far sparire relazioni esistenti, diventano persino un limite interpretativo quando si cerca di comprendere i mutamenti e le trasformazioni di un territorio: vale per il rapporto tra campagne e città, vale per le relazioni tra i diversi ambiti di studio, vale per le periodizzazioni quando si trasformano in qualcosa di più di un criterio interpretativo.

Lo si vedrà in generale nel corso dei prossimi e lo si trova in relazione a Firenze nei secoli qui presi in considerazione, in una città la cui identità (come tutte le identità) può essere considerata «una costruzione artificiale, un racconto risalente grosso modo ai primi anni del Duecento»².

La comparsa di una realtà signorile nel XIII secolo non è improvvisa, sfuma in una relazione tra «interessi urbanocentrici di molte stirpi», rispetto a «una struttura contadina già forte», che rimanda ogni interesse di «egemonia in ambito rurale» per signorie non coese e separate tra loro³. Questo non implica un disconoscimento della città come «fulcro del suo territorio» anche prima del 1100, come luogo di sintesi tra diverse esigenze e spazio di definizione di accordi, per la stesura di atti.

Assalto della campagna verso il centro urbano o colonizzazione della *civitas* cittadina? Nessuna delle due, ma ricomposizione di una relazione indebolitasi significativamente in un contesto congiunturale, al di fuori di semplici linearità.

Entro il primo ventennio del XII secolo si verificò una svolta decisiva, vale a dire un evidente processo di sganciamento, talvolta conflittuale, dall'ambito cittadino: le proprietà urbane vennero alienate; queste famiglie rescissero i legami con i vertici del potere pubblico e si frammentarono in rami, ciascuno dei quali si localizzò dando origine a più o meno importanti stirpi signorili del territorio; esse non comparvero più in Firenze e soprattutto – è importante ribadirlo – non svolsero alcun ruolo nella nascita dei primi organismi comunali.⁴

¹ DI CESARE, D., *Stranieri residenti*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017, p. 238.

² FAINI, E., *Firenze nell'età romanica (1000-1211)*, Firenze, Olschki, 2010, pp. XVI-XVII.

³ CORTESE, M. E., *Signori, castelli, città*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 206-208.

⁴ *Ivi*, p. 224.

Il distacco con il tessuto rubano era anche di natura ecclesiastica. Si entrava sotto l'episcopato di Fiesole, distinto da quello fiorentino. L'età romanica fornisce – a oggi – fonti per definire solo argomentate ipotesi, rispetto al quadro del XIII secolo, a quella fase che porterà l'Olivi in un centro urbano dove circola molto più denaro di quanto non avvenga in larga parte del continente e dove un nuovo livello istituzionale (quello comunale) va codificando la sua organizzazione, analogamente a quanto avvenuto per la Chiesa, per recuperare una suggestione già citata di Faini⁵.

La Firenze francescana in cui verrà accolto l'Olivi è il risultato di forti cambiamenti avvenuti durante un'intensa fase espansiva, sia economica che sociale, all'interno della quale troverà spazio una conservazione della sua memoria ben diversa rispetto a quanto avverrà nel Midi francese, annoverato comunque tra gli importanti centri commerciali del passaggio al basso medioevo.

L'allargamento della città è un processo lungo e articolato, che supera una forma «quasi cruciforme»⁶, accompagnato da una forte pressione demografica, in relazione a un'area periurbana dove è presente uno scarso grado di incastellamento.

Il giardino alle porte di Firenze sarebbe, stando alla nostra documentazione, una novità degli inizi del Duecento. Alle sue spalle c'era una realtà sfuggente fatta di campi punteggiati forse di piccoli centri abitati, ma non di abitazioni rurali sparse. [...] Agli inizi del Duecento cominciamo a intravedere un paesaggio nuovo che, però, sfuggiva agli enti religiosi: i suoi veri artefici, o almeno coloro che ne traevano il maggior frutto, erano laici. Non è improbabile che quel paesaggio fosse presente già da due o tre decenni intorno alla città, ma i nostri archivi registrarono il mutamento soltanto quando questo ebbe raggiunto una tale portata da poter essere messo in evidenza anche per via indiretta.⁷

Mentre si sviluppano forme di signoria territoriale, gli enti religiosi investono all'interno della città, con un'importante correlazione tra le reti parrocchiali e la gestione delle ricchezze, con un ruolo attivo dei laici nell'edificazione di nuovi immobili. Sono gli anni in cui va formandosi una riflessione attorno al concetto di spazio, anche per le anime, arrivando a rinnovare «la geografia e l'urbanistica», in un'azione che si concentrerà «tra il 1150 e il 1300»⁸.

⁵ FAINI, E., *Firenze nell'età romanica (1000-1211)*, op. cit., pp. 362-363.

⁶ *Ivi*, p. 44.

⁷ *Ivi*, p. 81.

⁸ LE GOFF, J., *La nascita del purgatorio*, Torino, Einaudi, 2014, p. 7.

Il tema della cura delle anime e delle sepolture caratterizza uno sviluppo cittadino diverso da quello presente nelle campagne, con un ruolo sempre maggiore delle chiese per la conservazione della memoria familiare e quindi nella creazione dell'identità della *civitas* comunale, a partire da ben prima del Duecento.

Il territorio registra un ruolo degli enti religiosi in relazione alle diverse forme di possesso: i terreni venivano concessi per l'edificazione, senza alienazione definitiva, con logiche di rendita e un'economia in cui si affaccia un sistema di prestiti già documentato nell'XI secolo.

Le *chartae venditionis* sospendevano una vendita per un arco di tempo, dopo il quale la si doveva considerata conclusa, o annullata, nel caso di restituzione della cifra prestata, a cui aggiungere gli interessi: nella documentazione presa in considerazione da Faini, per il 1050, si parla di un tasso dell'1% mensile e del 12,5% annuo⁹. La clausola legata all'elemento del tempo era messa in fondo: se fosse mancata la riconsegna del denaro previsto, si sarebbe potuto così procedere a eliminare fisicamente la parte della pergamena, trasformandola in una "semplice" certificazione di acquisto.

Chiaramente gli archivi ecclesiastici non sono i luoghi migliori in cui trovare esplicita traccia di questi meccanismi, data la necessità di evitare qualsiasi genere di dubbio in relazione a pratiche ascrivibili alla categoria di usura. Fino al 1200 «la stragrande maggioranza dei documenti connessi con il credito» è costituita dalle carte di pegno¹⁰, mentre per i decenni di passaggio al XIII secolo fiorentino c'è un vuoto documentario.

Nel passaggio alla mezzadria Salvestrini legge una fase di un'unica strategia, da parte del monastero di Vallombrosa, tesa a rafforzare le forme di dipendenza dei concessionari, con forme di prestito di piccole somme che rimarranno per permettere l'acquisto di materiali (come sementi, buoni e vettovaglie)¹¹.

⁹ FAINI, E., *Firenze nell'età romanica (1000-1211)*, op. cit., pp. 100-101.

¹⁰ *Ivi*, p. 103.

¹¹ SALVESTRINI, F., *Sacri imprenditori-sacri debitori*, in FRANCESCONI, G., DUCCINI, A. (a cura di), *L'attività creditizia nella Toscana comunale. Atti del Convegno di studi, Pistoia-Colle di Val d'Elsa, 26-27 settembre 1998*, Pistoia - Castelfiorentino, Società pistoiese di storia patria - Società storica della Valdelsa, 2000, p. 138.

Attraverso i crediti il grande capitale si impossessò, a partire soprattutto dal secondo quarto del secolo XII, di un paesaggio agrario che andava frammentandosi da almeno un secolo [...]. Non sappiamo se i crediti che nel secolo XII venivano erogati con sempre maggiore naturalezza servirono anche alla nascita e allo sviluppo di imprese fortunate. Certo l'illusione che i propri desideri, le proprie ambizioni potessero esser coronate dal successo al solo patto che qualcuno fosse disposto ad anticipare un po' di capitale spiega come sia stato possibile, nell'arco di un paio di secoli, far accettare ai veri detentori della terra oneri sempre più grandi.¹²

Il successo commerciale di Firenze si sviluppa nel corso del Duecento e si afferma in modo preponderante sul piano internazionale nel XIV secolo, ma la costituzione dell'arte di Calimala (prima corporazione di cui si ha documentazione certa) è del 1182: all'interno di essa si ritrovavano le «multiformi attività tipiche»¹³ dell'imprenditoria tessile, con l'importazione di panni grezzi e l'esportazione di panni tinti e rifiniti. A loro si chiede di prendersi cura della basilica di San Miniato e del Battistero, avviando una tradizione che si rinnoverà nei decenni e nei secoli successivi, certificando una relazione tra questa arte e «san Giovanni Battista, patrono di Firenze e come tale al vertice della gerarchia dei beati»¹⁴.

Nella seconda metà del XII secolo a un'associazione legata al commercio e alla rifinitura dei panni, della quale faceva parte la migliore società fiorentina, venivano affidate alcune responsabilità di governo, oltretutto la cura e il restauro dei maggiori monumenti cittadini. Credo sia lecito ipotizzare che la ricchezza improvvisa e misteriosa dei Fiorentini derivasse in buona parte da lì.¹⁵

Si tratta dell'unica arte in cui le grandi famiglie fiorentine rimarranno la maggioranza, anche con la nascita del *popolo*¹⁶ di cui parleremo al punto successivo, con un ruolo preminente nella detenzione del potere esecutivo comunale attestato già nel 1138, quando saranno una delle due realtà chiamate a esprimere figure di supporto al collegio dei consoli¹⁷.

Secondo la sintesi di Le Goff nel 1135 in Toscana c'era solo la zecca di Lucca, nei due decenni successivi sarà la volta di Pisa e Volterra, mentre alla fine del XII secolo arriveranno anche a Firenze e Arezzo¹⁸. In realtà la prima attestazione di scambio di moneta fiorentina è del 1237, quindi con battitura almeno nel 1236, «in coincidenza con

¹² FAINI, E., *Firenze nell'età romanica (1000-1211)*, pp. 107-108.

¹³ FRANCESCHI, F., TADDEI, I., *Le città italiane nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2012, p. 54.

¹⁴ *Ivi*, p. 182.

¹⁵ FAINI, E., *Firenze nell'età romanica (1000-1211)*, op. cit., pp. 123-124.

¹⁶ NAJEMY, J. M., *Storia di Firenze 1200-1575*, Torino, Einaudi, 2014, p. 40.

¹⁷ *Ivi*, p. 76.

¹⁸ LE GOFF, J., *Lo sterco del diavolo. Il denaro nel medioevo*, Bari - Roma, Laterza, 2012, p. 49.

l'introduzione del grosso di Lucca»¹⁹. Il "ritardo" sarà colmato nel 1252, con la nascita del fiorino d'oro, al centro di una "rivoluzione" di ritorno delle monete auree²⁰. Nello stesso secolo saranno istituiti i *Signori della Moneta*, poi *Maestri della Zecca*, con incarichi pubblici analoghi a quelli individuati a Venezia. Si creeranno professionalità tali da essere esportate, nel mondo, con maestri italiani (e toscani) alla guida delle zecche di altri paesi.

Un percorso avviatosi almeno dalla metà del XII secolo, quando si può riscontrare «un rapporto creditizio» che non appare più «come una relazione esclusiva, a uno a uno come debitore e creditore», ma che «innerva la società»²¹. Questi canali di denaro vanno oltre la contrapposizione tra città e campagna, estendendosi a livello regionale già prima del Duecento.

Ai legami familiari si affiancano le *societas*, rapporti tra persone in cui si rinnovano le relazioni e le novità tra settore secondario e terziario, con il fenomeno delle Arti e delle corporazioni: Firenze non sarà l'unica città in cui si formeranno ovviamente, ma quella in cui il fenomeno apparirà nella «più viva luce»²².

A Piacenza, Siena, Milano, Lucca, Firenze, la compagnia (società in nome collettivo) raggruppa ordinariamente i membri di una stessa famiglia, o di due famiglie che hanno interessi comuni. [...] Questa società di persone, costituita per parecchi anni (e la durata sembra lunga, anche nel XIII secolo), è sempre rinnovabile (e veniva spesso rinnovata).²³

Tra le differenze di questa forma collettiva, rispetto alle associazioni commerciali nelle città di mare, c'è anche la vendita a credito. Faini ha dato lettura di una correlazione stretta con la nascita delle torri cittadine, suggerendo di come i patti di alleanza siano formalizzazioni di relazioni nate in modo ufficioso e poi strutturatesi in rapporto ai mutamenti del tessuto urbano²⁴.

¹⁹ «Inoltre, una carta sciolta di ricordi domestici in cui si parla di un Palmieri (il notaio del podestà di Firenze nel 1235) è inserita tra i fogli di un registro che si riferisce agli anni 1235-1236 e contiene diversi riferimenti ai fiorini, che non possano essere altri che fiorini d'argento» (DAY, W. R. JR., *Fiorentini e altri italiani appaltatori di zecche straniere (1200-1600): un progetto di ricerca*, in *Annali di storia di Firenze* 5 (2010), p. 20, n. 1).

²⁰ *Ivi*, p. 14.

²¹ FAINI, E., *Firenze nell'età romanica (1000-1211)*, op. cit., p. 205.

²² FOURQUIN G., *Storia economica dell'occidente medievale*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 305.

²³ *Ivi*, p. 328.

²⁴ FAINI, E., *Firenze nell'età romanica (1000-1211)*, op. cit., p. 199.

Questa aristocrazia cittadina si lega agli enti religiosi anche in funzione della diffusione del credito, essendo entrambe le realtà disposte di riserve di liquidità centrali per il nuovo assetto economico. Tanto in città quanto in campagna ci doveva essere una relazione tra i “signori” e le realtà ecclesiastiche, seppure in forme diverse, con una «mescolanza tra rapporti feudali e capacità creditizia»²⁵. La Firenze dell’ultimo quarto del Duecento sarà il risultato di un processo partito molto prima, in cui il credito «fu una delle forze propulsive più potenti in questa stagione di mutamenti sociali»²⁶.

In questo quadro di cambiamenti si avviò una conflittualità tra una parte della campagna ostile al Comune e un’altra a esso alleata, con il Vescovado come eccezione, simile piuttosto a «un signore rurale cittadino»²⁷.

Riconoscere il ruolo dell’episcopato non vuol dire riconoscere il ruolo del vescovo. Come abbiamo visto, nel lungo periodo di tempo preso in considerazione nei capitoli precedenti, si sta definendo in questi secoli il ruolo del pontefice all’interno della Chiesa e sarà articolato il riconoscimento dei nuovi ordini all’interno della struttura ecclesiastica. In questa ottica l’Episcopato a Firenze è l’insieme di un gruppo dirigente²⁸ di cui fanno parte anche alcuni consoli: uno spazio in cui avanzano tentativi egemonici sulla nascente identità cittadina, in uno stratificarsi di diversi interessi, eterogenei e mutevoli. Una condizione di omogeneità sociale permette anche una gestione della giustizia con bassi livelli di formalismo: anche in questo ambito, se «i tribunali sembrano sorgere dal nulla», a partire dal 1170, occorre tenere conto di «una lunga esperienza di consessi di giudizio più o meno informali»²⁹.

Sempre nell’ultimo quarto del XII si registra un’altra novità: «nasceva in quegli anni la frontiera, ovvero l’idea stessa della ‘conquista del contado’ come impresa progressiva»³⁰. Contestualmente si apriva una stagione di conflittualità, a partire dalla fine degli anni Settanta.

²⁵ *Ivi*, p. 216.

²⁶ *Ivi*, p. 211. Il riferimento è ovviamente al secolo XII.

²⁷ *Ivi*, p. 221.

²⁸ *Ivi*, p. 232.

²⁹ *Ivi*, p. 315.

³⁰ *Ivi*, p. 324.

Firenze sarà attraversata dagli scontri e da una dimensione spirituale e religiosa ovviamente peculiare, ma non per questo poco accentuata: «gli intellettuali fiorentini dei primi del Duecento si impegnavano in prima persona per indirizzare la vita spirituale della cittadinanza»³¹.

Non si tratta solo della dimensione inevitabilmente cristiana da dare alla nascente identità cittadina. È la visione delle proprie esistenze in relazione alla società che, non solo in questi secoli, chiama in causa aspetti più generali che vanno oltre quelli materiali.

Può darsi che il divieto del *mutuum* abbia contribuito allo sviluppo delle compagnie, stornando parzialmente i detentori di capitali dalle operazioni proibite e interessandoli alle società, riconosciute lecite. Ciò proverebbe che la dottrina della Chiesa è ben lontana dall'aver rappresentato un grave impedimento all'impiego dei capitali e nelle operazioni commerciali.³²

1.2) Le divisioni che rendono grandi: verso la metà del XIII secolo

La fine del XII secolo a Firenze è una fase di concentrazione di potere e rappresentanza al vertice: si è scritto di una prima fase podestarile tra il 1193 e il 1195, in cui una parte del gruppo dirigente cerca un'alleanza con elementi esterni o comunque nuovi, per procedere a una parziale esclusione nelle funzioni di governo cittadino di una parte delle classi legate al potere.

Con la scomparsa prematura di Enrico VI (1197) si crea una situazione di interregno che favorisce uno sviluppo della giustizia cittadina come vicenda autonoma, gestita a livello locale, slittando il confronto tra diversi livelli di sovranità in un conflitto aperto. «La coordinazione sovraccittadina proseguì, in parte con le leghe (lombarda e toscana)»³³: per Firenze è il caso della *Societas Tusciae*.

Tre anni prima, nella *Summa Trium Librorum*, «la riflessione sul diritto a imporre tasse – che era stata tra i motivi di scontro tra Barbarossa e i comuni», porta l'autore, il giudice imperiale Rolando da Lucca, al riconoscimento di uno «*status pubblico*» per la dimensione comunale.

³¹ *Ivi*, p. 374.

³² FOURQUIN G., *Storia economica dell'occidente medievale*, op. cit., p. 330.

³³ FAINI, E., *Italica Gens*, Roma, Viella, 2018, p. 73.

Nel Digesto, infatti, le città diverse da Roma (ovvero i *municipia*) erano considerati soggetti privati, non pubblici. Ma il giurista lucchese non si dà per vinto e si accosta al tema da una diversa prospettiva. Non al *municipium* - egli dice - va paragonata la *civitas* medievale, bensì alla *Ecclesia*, ovvero a quella istituzione che, al pari del comune, tendeva all'interesse collettivo.³⁴

Questo accostamento a inizio del XIII secolo si lega al tema della fiscalità e di come gli enti possano definirsi quale spazio in cui regolare la ricchezza, o meglio favorirne il suo sviluppo. Fra IX e XII secolo la Chiesa si era impegnata a codificare le ragioni con cui rientrare in possesso dei beni sottratti, dopo la morte di Carlo Magno, impegnandosi nella ridefinizione delle categorie di *invasio* (ingiuste sottrazioni) e *restitutio* (ritorno di un bene sotto la corretta proprietà e per una giusta funzione)³⁵.

L'idea di mercato si sviluppa in relazione alle nuove identità cittadine, con un «processo di definizione linguistico-sociale» che rimanda al «dibattito teologico e canonistico», innestandosi «sulla rivoluzione commerciale e sull'espansione dell'economia monetaria, che comportano una crescente articolazione delle dinamiche mercantili e creditizie»³⁶. La conservazione della memoria oliviana in un contesto come quello comunale fiorentino, nel passaggio tra XIII e XIV secolo, non dovrà quindi sembrare particolare, se si prende in considerazione di come il suo arrivo a Santa Croce sia da collocare dopo decenni di un processo articolato, in cui il tessuto urbano si identifica come ambito di definizione della buona gestione del denaro e del commercio e il mercante è il buon cristiano, esercitando una particolare forma di sovranità sulle monete, limitata da quanto previsto dalle diverse forme della legge (divina, naturale, civile).

Nei primi decenni del Duecento, Firenze impone «progressivamente il giuramento al comune da parte di tutto il contado»³⁷. Il potere universale imperiale risponde in una relazione di costanti concessioni, rafforzando un ruolo autonomo del livello locale, guardando anche agli enti ecclesiastici.

³⁴ GAMBERINI, A., *La legittimità contesa*, Roma, Viella, 2016, pp. 34-35.

³⁵ TODESCHINI, G., *I mercanti e il tempio*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 138.

³⁶ PIA, E. C., *Credito, restituzione e cittadinanza: uno snodo storiografico di valutazione e reintegrazione (secoli XII-XV)*, in *Reti medievali rivista* 1 (2019), pp. 257-281.

<http://www.serena.unina.it/index.php/rm/article/view/6078>.

³⁷ ZORZI, A., *La trasformazione di un quadro politico*, Firenze university press, 2008, p. 11.

La Chiesa romana si muove nel solco dell'azione avviata da Innocenzo III, di cui si tratterà, ma che qui è funzionale ricordare secondo la testimonianza che ne darà Giovanni Villani, a oltre un secolo di distanza.

Negli anni di Cristo MCLXXXVIII fu fatto papa Innocenzo terzo nato di Campagna, e regnò papa più di XVII anni, e fu savio e valente uomo in iscienza di scrittura, e savio naturale di costumi; e al suo tempo furono molte cose, come innanzi farà menzione. [...] Al tempo del detto papa Innocenzo si cominciò la santa ordine de' frati minori, onde fu cominciatore il beato Francesco nato della città d'Ascesi nel ducato, e per questo papa fu accettata e approvata la detta ordine con privilegio, imperciò che tutta fu fondata in umiltà, e carità, e povertà, seguendo in tutto il santo Vangelo di Cristo, e schifando ogni delizia umana.³⁸

La *Cronica* prosegue riferendosi anche all'Ordine dei Predicatori, specificando come a quest'ultimo sia spettata la scienza e la predicazione, mentre l'assisiense abbia saputo indicare una vita di umiltà e penitenza, con cui correggere la vita cristiana e permetterle di procedere in salute. Il Comune di Firenze porta avanti una politica di evidente affermazione, in questa fase, conquistando e disfacendo i castelli "ribelli" di Frondigliano³⁹ (1199), Semifonte (1202), Combiata⁴⁰ (1202) e Montelupo (1203), ottenendo quello di Montemurlo⁴¹. Siamo ormai alla fine dell'età romanica, una periodizzazione acquisita più in ambito storico-artistico che strettamente storico⁴², ma che ci ha accompagnato nelle pagine precedenti per evidenziare una possibile analogia tra l'ampio formarsi di una Chiesa cristiana in Europa e la nascita di nuove identità cittadine. Definito un confine si può definire un'identità, che diventa ambito di conflittualità interne alla società e al tempo stesso promuove la possibilità di politiche espansive e di conquista, in relazione a un perimetro che deve essere difeso e ampliato, anche solo come sfera di influenza.

Il 1211 è la data in cui c'è l'«ultima attestazione di un *consul civitatis*» e l'anno a cui ricondurre «il primo frammento di libro di conti»⁴³, mentre del 1207 Villani parla come dell'anno in cui «i Fiorentini ebbono di prima signoria forestiera»⁴⁴. Agli occhi di un autore del XIV secolo si passa da un sistema in cui "i maggiori e migliori della città"

³⁸ VILLANI, G., *Nuova Cronica*, Milano - Parma, Fondazione Pietro Bembo - Guanda, 2007 (a cura di GIUSEPPE PORTA), Libro Sesto, cap. XXIII e XXIV, pp. 251-252.

³⁹ Nell'attuale Comune di San Casciano in Val di Pesa, secondo il Dizionario Geografico, Fisico e Storico della Toscana di Emanuele Repetti: <http://193.205.4.99/repetti/>.

⁴⁰ Oggi il Castello di Calenzano.

⁴¹ VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., Libro Sesto, cap. XXV-XXXI, pp. 252-258.

⁴² FAINI, E., *Firenze nell'età romanica (1000-1211)*, p. XXIX.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., Libro Sesto, cap. XXXII, p. 259.

governano con il consiglio di “cento buoni uomini”, a una nuova necessità legata alla crescita della città, a cui si accompagnano più persone e vizi. Viene chiamato quindi il primo podestà (Gualfredotto Grasselli, da Milano) per un anno, durante il quale alloggerà nel vescovado, non essendo ancora predisposto un palazzo comunale⁴⁵.

In questo arco di tempo lo sviluppo impetuoso della società portò infatti a compimento il processo di ricambio del ceto dirigente consolidatosi in età consolare e acui i conflitti urbani. La progressiva affermazione politica degli organismi societari e corporativi si intrecciò alle lotte che, in un quadro dominato dal confronto tra l’attivismo imperiale e la rinnovata autorità temporale del papato, assunsero colorazione guelfa e ghibellina.⁴⁶

Se l’esistenza di una *pars ecclesiae* e una *pars imperii* non può essere messa in discussione per il primo quarto del XIII secolo, non risulta attestato l’uso dei termini ghibellino (dal castello di Waiblingen) e guelfo (dal duca Welf di Baviera), in relazione allo scontro tra Federico II di Svevia (appoggiato da Innocenzo III) e Ottone IV. Queste espressioni saranno “recuperate” dai fiorentini negli anni ’40 del XIII secolo, scavalcando i confini della toscana solo dopo venti anni⁴⁷.

Non è vero che all’epoca tutta la vita pubblica si organizzasse attorno a tale polarizzazione. Quest’ultima era invece legata all’interesse di specifici gruppi di potere – talvolta interni al mondo comunale, talvolta estranei – che manipolavano a loro vantaggio il conflitto. All’interno delle mura urbane l’adesione a un’alleanza o all’altra poteva giungere da elemento legittimamente per un governo e consolidarlo con la presenza di una forza armata esterna ma “ideologicamente” amica.⁴⁸

Per quanto il secolo dell’Olivi sia quello di strutturazione della Chiesa, dell’Ordine dei Minori e delle istituzioni comunali, occorre ricordare di come sia necessario tenere conto dell’informalità presente in società complesse, in cui *publicum* e *commune* hanno significati non riducibili esclusivamente a quanto riportato direttamente nella documentazione istituzionale o economica⁴⁹. I testi del provenzale, come altri, sono quindi da leggere quali testimonianza di un modo di vedere la società alla fine di un secolo di profondi cambiamenti, senza voler eccedere nell’esaustività di sintesi teologiche interne al francescanesimo, che pure avrà un ruolo determinante nel formarsi delle *civitates*: in particolare nelle dimensioni dell’Italia centrale, in una Firenze che arriverà a svolgere un ruolo internazionale con caratteri di eccezionalità, rinnovando al suo interno

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ ZORZI, A., *La trasformazione di un quadro politico*, op. cit., p. 27.

⁴⁷ GRILLO, P., *La falsa inimicizia*, Roma, Salerno, 2018, p. 7.

⁴⁸ *Ivi*, p. 8.

⁴⁹ ZORZI, A. *Fracta est civitas magna in tres partes. Conflitto e costituzione nell’Italia comunale*, in *Scienza e politica* 39 (2008), p. 62.

tensioni spirituali e orizzonti escatologici, a distanza di decenni, se non di secoli. «La natura “costituzionale” del conflitto» non attiene solo agli scontri politici e istituzionali, da leggere sulla base degli interessi economici e materiali dei soggetti che vivono i territori, ma si lega anche alle dispute teoriche, come quadro in cui si forma un nuovo ordine giuridico, determinando quegli elementi costitutivi della modernità a cui si è abituati a guardare – nella contemporaneità – come se fossero realtà storiche (a partire dagli stati nazionali).

La prima parte del Duecento si apre a Firenze con le figure podestarili chiamate a garantire gli equilibri creatisi tra le società di torre e le *universitas militum.*, le cui radici affondano – come abbiamo visto – nel secolo precedente. Il Comune è passato a organizzarsi in sestieri (rispetto ai quartieri), favorendo la nascita di una articolazione territoriale all’interno delle istituzioni cittadine che si affiancava ai sempre più presenti organismi corporativi⁵⁰.

Si avrà modo di ritornare sul tema delle classi fiorentine nella lettura di Najemy, quando si farà riferimento al pensiero di Remigio de’ Girolami. Seguendo la posizione dello storico statunitense, un riferimento cronologico centrale è quello del 1293, quando gli Ordinamenti di giustizia danno riconoscimento formale a ventuno arti (sette maggiori e quattordici note in seguito come *arti minori*). Prima di quella data erano presenti «una sessantina di associazioni più piccole, costituite autonomamente», che rappresentavano «il potenziale di un popolo allargato verso il basso della gerarchia sociale ed economica»⁵¹. È forse esagerato identificare il conferire tra élite e non-élite come «questione di percezione»⁵², ma è necessario tenere presente il pragmatismo con cui si perseguivano gli obiettivi di affermazione, conquista e gestione del potere, al di fuori di schemi spesso definiti a posteriori, per la costruzione di memorie utili al tentativo di dare stabilità alle identità.

Con l’acuirsi dello scontro tra Federico II e Gregorio IX acquista un particolare potenziale l’utilizzo del *crimen laesae maiestatis*, assimilato nel *Liber Augustalis* (1231) al sacrilegio, con cui si estendono i margini di azione della magistratura per questo reato,

⁵⁰ ZORZI, A., *La trasformazione di un quadro politico*, op. cit., pp. 32-33.

⁵¹ NAJEMY, J. M., *Storia di Firenze 1200-1575*, op. cit., p. 42.

⁵² *Ivi*, p. 44.

fino alla morte del condannato o al sequestro dei suoi beni. Un ulteriore tassello rispetto all'equiparazione dell'eretico a chi si macchiava di lesa maestà, che abbiamo visto nel 1199.

La ricostruzione riportata da Villani deve quindi essere letta come un mito di fondazione di due categorie che saranno utilizzate a posteriori (raggiungendo persino la contemporaneità). Nel 1215 il "nobile cittadino" Buondelmonte de' Buondelmonti, già promesso sposo, cede alle proposte di una donna che gli offre in moglie la propria figlia, spiegandogli essere più bella e adatta rispetto a quella per cui si era impegnato. I parenti della parte rifiutata scelgono di vendicarsi: Mosca de' Lamberti dichiara «Cosa fatto capo ha», decretando la decisione di uccidere Bundelmonte. Del suo sangue si sarebbero macchiati Schiatta degli Uberti, Mosca de' Lamberti, Lambertuccio degli Amidei e Oderigo Fifanti. «E questa morte di messere Bondelmonte fu la cagione e cominciamento delle maladette parti guelfa e ghibellina in Firenze»⁵³. Il pretesto concentra, nella polarizzazione tra guelfi e ghibellini, le inimicizie tra le diverse famiglie nobili, facendo emergere la venerazione verso l'idolo di Marte propria dei fiorentini pagani, con una violenza cittadina che è nemica «dell'umana generazione»⁵⁴. La pace è un valore cristiano, chi destabilizza il vivere civile è contrario al messaggio divino: questi elementi si mescolano alla retorica del XIV del fronte del "popolo".

Gli anni '40 del Duecento sono segnati dal conflitto tra le due fazioni, all'interno del quale trova spazio l'azione dei domenicani contro l'eresia catara, contestualmente alla prima comparsa del nuovo ufficio del capitano del popolo: «entrambi indicatori di una certa reazione da parte del popolo di fronte alla crescente violenza delle grandi famiglie. [...] Entrambi erano diretti contro i Ghibellini»⁵⁵. Vedremo più avanti il ruolo dell'inquisizione in città, non si può però evitare di far riferimento all'offensiva lanciata fra il 1244 e il 1245 dai Predicatori nei confronti di alcune famiglie nobili e dello stesso podestà Pace Pesamigola⁵⁶. Le tematiche religiose fanno parte delle dispute politiche, a tutti i livelli, nello scontro tra poteri universali e all'interno della nascita di nuove dimensioni istituzionali.

⁵³ VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., Libro Sesto, cap. XXXVIII, pp. 267-269.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ NAJEMY, J. M., *Storia di Firenze 1200-1575*, op. cit., p. 78.

⁵⁶ GRILLO, P., *La falsa inimicizia*, op. cit., p. 20.

Nel settembre 1250 gli esuli guelfi, cacciati dalla vittoria della fazione imperiale, sconfiggono gli avversari in una battaglia a Figline Valdarno e a seguito di questa notizia sarebbe stato reclamato nelle strade il governo del Primo Popolo (1250-1260): le vicende interne al territorio fiorentino incrociano ovviamente il conflitto con Siena, per il quale «le trasformazioni più significative, dopo i fatti del 1250, sono comunque quelle che coinvolgono il Comune di Firenze, dove si assiste ad un notevole rimodellamento delle istituzioni»⁵⁷.

Venti compagnie rionali in città e novantasei nel contado formano un insieme di milizie predisposto a garantire la pace sul territorio, arruolando tutti gli uomini tra quindici e settant'anni, escludendo i cavalieri. A guidare la città è una nuova magistratura composta da due anziani per ogni sesto, a incarico semestrale, con funzioni giudiziarie, finanziarie e amministrative, affiancati dai consigli legislativi⁵⁸. Nelle parole del Villani è evidente la funzione di mediazione di una parte della città, rispetto al gruppo di potere precedente: «il popolo di Firenze appellò e rimisono in Firenze la parte de' Guelfi che fuori n'erano cacciati, faccendo loro fare pace co' Ghibellini»⁵⁹.

Se i Guelfi erano da ricondurre al giglio bianco in campo rosso mentre i Ghibellini a quello rosso in campo bianco, l'"insegna antica" rifugge da questi "opposti estremismi", essendo "dimezzata bianca e rossa".

Non sfuggirà come sia sotto questo governo che Firenze avvia il "ritorno dell'oro" per le monete, coniando un giglio su una faccia e l'immagine del patrono della città sull'altra, rivendicando una dimensione di sovranità che è anche «un'imitazione dell'antica Roma carica di significati politici»⁶⁰.

Anche alla fine del decennio "di mezzo" del secolo è difficile ridurre le vicende tra due fazioni. Se il 1258 registra un allontanamento dei Ghibellini dalla città⁶¹, l'anno dopo

⁵⁷ BALESTRACCI, D., *La battaglia di Montaperti*, Bari - Roma, Laterza, 2017, p. 40.

⁵⁸ NAJEMY, J. M., *Storia di Firenze 1200-1575*, op. cit., p. 78-79.

⁵⁹ VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., Libro Settimo, cap. XLI, p. 333.

⁶⁰ NAJEMY, J. M., *Storia di Firenze 1200-1575*, op. cit., p. 83.

⁶¹ «Nella foga antighibellina che accompagna la reazione al fallito colpo di Stato viene catturato, con l'accusa di tradimento, l'abate di Vallombrosa, dei signori di Beccheria di Pavia, un religioso ghibellino, certo, ma (parola dello stesso Villani) uomo dabbene, pio e del tutto estraneo all'accusa mossagli. Il suo

l'imperatore Manfredi è ancora in trattativa con Firenze per trovare un accordo che comunque apra le negoziazioni nello scontro con il pontefice, specialmente rispetto alla Toscana⁶².

L'eco della battaglia di Montaperti immediatamente dopo che la notizia del suo esito ha valicato i confini della Toscana è la più chiara attestazione che essa, già dai contemporanei, non viene recepita come uno dei tanti scontri fra un Comune e un altro, bensì, al contrario, come un episodio di dimensione sovralocale.⁶³

L'eco travalica anche i confini dei secoli, vivendo una tradizione che si rinnova ogni anno, ma qui ci interessa riferirsi alle immediate conseguenze, con il ritorno della "parte ghibellina" all'interno di Firenze, che durerà per breve tempo: la morte dell'imperatore Manfredi favorirà il rientro dei guelfi in città nel 1267.

A questo arco di tempo vanno ricondotte anche le conseguenze dell'eruzione del vulcano Samalas, esploso nell'estate del 1257, a cui seguirono circa tre anni di maltempo nell'Europa occidentale e a cui si legherebbero alluvioni, carestia e danni all'economia, anche in Italia, che avrebbero favorito il fenomeno dei flagellanti⁶⁴.

1.3) Superbia e novità: dal 1260 al XIV secolo

Che immagine viene tramandata del decennio del primo popolo? Nelle parole del Vasari ritorna l'elemento del benessere economico, o comunque materiale.

status di alto prelato e il suo prestigio non lo salvano dalla furia del popolo «scellerato» e «superbo» (così, ancora, uno sdegnato Villani), che gli estorce una confessione e lo fa decapitare. La reazione viene da Pavia, perché l'abate è un suo cittadino, e, soprattutto, viene dal papa, che non accetta quella violazione alle prerogative di un ecclesiastico, tanto più palesemente innocente» (BALESTRACCI, D., *La battaglia di Montaperti*, op. cit., p. 57)

⁶² *Ivi*, pp. 62-64.

⁶³ *Ivi*, p. 206.

⁶⁴ GRILLO, P., *La falsa inimicizia*, op. cit., p. 57. Si veda anche LIU B., LIU J., NING L., SUN W., YAN M., ZHAO C., CHEN K., WANG X., *The role of Samalas mega volcanic eruption in european summer hydroclimate change*, in *Atmosphere* 2020, 11, 1182 (<https://doi.org/10.3390/atmos11111182>). Sulla correlazione tra clima e storia, alla luce del dibattito più recente si veda anche NANNI, P., *Per un quadro ambientale e biologico, in La crescita economica dell'Occidente medievale: un tema storico non ancora esaurito. Venticinquesimo Convegno internazionale di studi, Pistoia, 14-17 maggio 2015*, Pistoia, Centro italiano di studi di storia e d'arte – Roma, Viella, 2017, pp. 69-91, in cui si insiste sulla necessità di definire il contesto anche delle modalità con cui si impostano questo tipo di paradigmi storiografici, data l'eterogeneità e l'ampiezza delle fonti da prendere in considerazione.

Di sì fatto abito e di grossi costumi erano allora i Fiorentini, ma erano di buona fe' e leali tra'lloro e al loro Comune; e colla loro grossa vita e povertà feciono maggiori e più virudiose cose, che non sono fatte a' tempi nostri con più morbidezza e con più ricchezza.⁶⁵

Rispetto agli aspetti degli interessi privati, Davidsohn chiama capitalisti quei gruppi che seppero adattarsi nei vari passaggi tra “governi” guelfi e ghibellini⁶⁶: è più opportuno immaginare una maggioranza della popolazione interessata a portare avanti l'espansione economica della città, oltre gli scontri che disegnavano confini in cui si mescolavano conflitti tra interessi diversi e sovrastrutture identitarie.

Faini pone l'accento sui *Gesta Florentinorum*, composti nella prima metà del secolo XIII, in cui Sanzalone descrive una Firenze sovrana del panorama regionale, ma che deve stare attenta a non eccedere nelle restrizioni che le leggi impongono⁶⁷, confermando una diffusione della teoria dei limiti del potere che riguarda tutte le sue forme (siano esse universali o a dimensione più locale). Facendo riferimento al *Liber de regimine civitatum* e alla *Chronica de origine civitatis Florentiae*⁶⁸ (entrambi collocabili attorno al secondo quarto del Duecento), si evidenzia l'importanza che acquisisce l'elemento storico nella costruzione dell'*honor*, inteso come «figura della collettività che pervade la cultura scritta»⁶⁹, con cui rivendicare l'identità della *civitas*. Se da questi testi sono poco visibili elementi a carattere prevalentemente religioso, non è difficile comprendere la forte relazione tra equità, pace e giustizia che caratterizzano l'idea di comunità cristiana nel corso del XIII secolo, sviluppatasi ulteriormente a inizio del XIV secolo, anche nell'ambito dei dibattiti teologici. Nello scontro tra poteri universali, il livello cittadino appare configurarsi quasi fosse al riparo dagli eventi, dovendo garantire nel quotidiano quella continuità della vita che non è interesse esclusivo dei “capitalisti” di Davidsohn, ovviamente senza disconoscere la rilevanza degli interessi economici nella definizione degli equilibri politici al vertice. La progressiva debolezza della “parte ghibellina” di Firenze può essere spiegata dalla «sua incapacità di controllare l'influenza crescente del capitale mercantile fiorentino sia dentro che fuori dalla città»⁷⁰.

⁶⁵ VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., Libro Settimo, cap. LXIX, p. 364.

⁶⁶ DAVIDSOHN, S., *Storia di Firenze, II*, Firenze, Sansoni, 1977, p. 700.

⁶⁷ FAINI, E., *Italica Gens*, op. cit., pp. 145-147.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 151-156.

⁶⁹ *Ivi*, p. 36.

⁷⁰ NAJEMY, J. M., *Storia di Firenze 1200-1575*, op. cit., p. 86.

Il pontificato di Urbano IV (1261-1264) apporta un cambiamento significativo nelle scelte della Curia nel settore bancario, con lo spostamento dei referenti da Roma alla Toscana⁷¹. Per finanziare una campagna militare che portasse Carlo d'Angiò a battere militarmente l'imperatore Manfredi, insediandolo come re di Sicilia, il pontefice si muove con minacce e promesse.

La fonte più ovvia erano i banchieri fiorentini, sui quali Urbano fece pressioni affinché si unissero alla guerra contro gli Hohenstaufen, minacciandoli di dispensare i loro debitori dal pagamento del dovuto, di interrompere le importazioni di panni fiamminghi verso Firenze, di confiscare i loro beni e persino di imprigionarli. Nel corso di trattative segrete i rappresentanti del papa offrono di esentare da queste sanzioni i mercanti che avessero accettato di entrare in accordi formali e di impegnarsi a fornire supporto finanziario alla campagna militare dell'angioino. Sembra – ed è un fatto singolare – che questi negoziati si protrassero per oltre due anni senza che i governanti ghibellini di Firenze ne venissero a conoscenza, o almeno senza che fossero capaci di interromperli. [...] Per i banchieri fiorentini le nuove opportunità cominciarono con il finanziamento dell'esercito di Carlo d'Angiò.⁷²

Gli scritti oliviani, di cui si parlerà più avanti, sulla liceità delle azioni del papa sulle operazioni di mercato e la sospensione dei debiti non sono evidentemente solo astratte ipotesi teoriche. Il regno angioino sarà uno dei principali spazi in cui si svilupperà la ricchezza fiorentina e Carlo d'Angiò sarà nominato podestà della città.

Il 1266 è l'anno della “fine del ghibellinismo”. Nasce il priorato delle arti, un'alleanza di sette corporazioni che inaugura un ruolo delle arti in relazione alle aspirazioni del “popolo”. Si tenterà l'instaurazione di un regime analogo a quello del decennio 1250-1260 ma, anche grazie alle pressioni pontificie, il 1267 vedrà Firenze riconoscere l'autorità francese per dieci anni. Ancora una volta il potere economico si sviluppa in modo quasi autonomo rispetto a quello riconosciuto sul piano delle dimensioni universali.

Nonostante il ruolo decisivo nella vittoria guelfa, è probabile che fossero proprio i legami troppo stretti con l'Angiò a tenere queste famiglie lontane dal potere, perché si cominciava a temere una dominazione degli angioini in Toscana. L'antico ceto preminente guelfo, per quanto apparisse vittorioso nel 1267, iniziò a perdere terreno poiché molte delle sue più antiche famiglie scivolarono nell'oblio politico proprio nel corso di questa generazione, l'ultima della loro gloria, mentre i colossi del commercio e degli affari divenivano il nuovo centro dell'élite cittadina. Questo non significò affatto il trionfo della borghesia su una aristocrazia. Fu piuttosto un processo evolutivo interno al ceto dominante stesso: la sostituzione al cuore del potere delle grandi famiglie che non si erano adattate al capitalismo in espansione da parte di famiglie altrettanto grandi e influenti, per quanto di estrazione più recente, che avevano invece dimostrato tale capacità.⁷³

⁷¹ LABOA, J. M., *La storia dei Papi*, Milano, Jaca Book, 2007, pp. 183-184.

⁷² NAJEMY, J. M., *Storia di Firenze 1200-1575*, op. cit., pp. 86-87.

⁷³ *Ivi*, p. 90.

Si afferma una nuova parte del ceto preminente e al contempo avanza ulteriormente una nuova classe, che si identifica con l'esperienza del "primo popolo",

Nel 1277, terminato il decennio di Carlo d'Angiò, Niccolò III incarica il cardinale Latino Malabranca (suo nipote e figlio di un podestà fiorentino del 1238) di stipulare una pace pubblica tra Guelfi e Ghibellini⁷⁴.

Secondo il Villani nel 1278 giunsero a Firenze trecento cavalieri per accompagnare l'inviato pontificio, per un'azione a cui si combina «la prima pietra della nuova chiesa di Santa Maria Novella de' frati predicatori»⁷⁵. Bruciati i libri con le condanne e i bandi e rientrate le famiglie ghibelline allontanate, si stabilirono i rapporti di pace tra le parti, in città come nel contado, arrivando a definire un sistema di governo formato da quattordici persone, di cui otto guelfi e sei ghibellini, tra "uomini grandi e popolani"⁷⁶. Si è trovata notizia di un censimento cittadino per registrare la popolazione maschile tra ventuno e settant'anni in tre "partiti" (guelfo, ghibellino, neutrale) e procedere a una conseguente distribuzione degli incarichi, ma resta l'incertezza sulla sua effettiva realizzazione⁷⁷. Nel marzo del 1280, un mese dopo la ratifica della pace, otto arti si impegnano formalmente a rispettare gli accordi, tra cui cinque delle maggiori e tre che poi sarebbero state considerate medie, con una composizione degli aderenti che porta a leggere questo nuovo ruolo a favore del "popolo"⁷⁸.

Questo accordo testimonia fino a che punto, nel corso dei decenni precedenti, le arti fossero riuscite a farsi depositarie di una legittimità che derivava dalla natura volontaria, e quindi affidabile, degli impegni che si assumevano in quanto *universitates*. Il loro ruolo nel sostenere la pace e le sue riforme si rifaceva quindi alla soluzione che esse stesse si erano date per fondarsi su un'autorità legittimata. Il nesso era ancora indiretto, in quanto le garanzie erano offerte al cardinale, come mediatore e paciere, e non direttamente alla magistratura di Quattordici che egli aveva istituito. Ma la legittimità del nuovo governo poggiava sul potere coercitivo concesso dalle arti al cardinale di loro propria volontà.⁷⁹

⁷⁴ SANFILIPPO, M., *Guelfi e Ghibellini a Firenze: la "pace" del cardinal Latino (1280)*, in *Nuova rivista storica* 64 (1980), pp. 193-259. Nel 1301 lo stesso tentativo sarà affidato a Matteo d'Acquasparta, nel 1304 a Niccolò da Prato e nel 1306 a Napoleone Orsini (ZORZI, A., *La trasformazione di un quadro politico*, op. cit., pp. 157-158).

⁷⁵ VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., Libro Ottavo, cap. LVI, p. 499.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 498-501

⁷⁷ NAJEMY, J. M., *Storia di Firenze 1200-1575*, op. cit., pp. 92-93.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 93.

All'allontanamento degli Angiò dalla Toscana per i *vespri siciliani*, nel 1282, corrisponde una piena affermazione delle arti, progressivamente sempre più presenti nei meccanismi decisionali della vita pubblica fiorentina. Nella ricostruzione di Dino Compagni (1246/47-1324) questo avviene per volontà del popolo, perché «per discordia [tra guelfi e ghibellini] la terra non perisse»⁸⁰. L'autore dichiara di aver partecipato in prima persona alla campagna per l'istituzione di un nuovo ufficio, «che per giovaneza non conoscea le pene delle leggi, ma la purità de l'animo e la cagione che la città venia in mutamento»⁸¹. Ai Quattordici si affianca un Priorato delle Arti: secondo Villani «il nome fu tratto dal Santo Vangelo, ove Cristo disse a' suoi discepoli: «Vos estis prior»»⁸². Le prime figure elette furono tre, provenienti dalle arti di Calimala, del Cambio e della Lana. Saliranno poi a sei (uno per sesto) e poi a dodici (uno per arte maggiore).

Per Compagni “tosto mutò” l'azione positiva dei nuovi magistrati, che iniziarono a favorire amici e parenti, garantendo l'oppressione dei grandi e dei “popolani grassi”: sarebbe stata portata avanti una politica a favore della parte Guelfa, talmente sbilanciata da causare una guerra con Arezzo e una degenerazione progressiva tra il 1282 e il 1289, complice anche il vescovo di quella città, «che sapea meglio gli uffici della guerra che della Chiesa»⁸³.

Di questa fase Villani scrive che dal nuovo ufficio dei priori «molte e grandi mutazioni ne seguirono alla città di Firenze»⁸⁴, facendo più avanti riferimento all'alluvione che avrebbe colpito la città nel dicembre del 1282, da cui sarebbe conseguito l'aumento dei prezzi di ogni vettovaglia, a partire dal grano. Nonostante questo, l'anno dopo si conferma uno stato “pacifico” sul territorio, “signoreggiato dai Guelfi”⁸⁵.

E nota che ne' detti tempi la città Firenze e' suoi cittadini fu nel più felice stato che mai fosse, e durò insino agli anni MCCLXXXIII, che si cominciò la divisione tra 'l popolo e' grandi, appresso tra' Bianchi e' Neri.⁸⁶

⁸⁰ COMPAGNI, D., *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi*, Milano, Bur, 2018, I.IV, p. 45.

⁸¹ *Ivi*, pp. 45-46.

⁸² VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., Libro Ottavo, cap. LXXIX, p. 532.

⁸³ COMPAGNI, D., *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi*, op. cit., I.VI, p. 50.

⁸⁴ VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., Libro Ottavo, cap. LXXIX, p. 534.

⁸⁵ *Ivi*, cap. LXXXVIII, LXXXIX, pp. 547-548.

⁸⁶ *Ivi*, p. 548

La *Nuova Cronica* si concentra sul conflitto tra Carlo d'Angiò e gli Aragonesi, per ritornare su Firenze nel 1284, quando un nuovo diluvio colpisce la città⁸⁷ e si prepara una lega con altre realtà toscane e Genova, contro Pisa. Allo stesso anno sarebbe da ricondurre la decisione di allargare le mura della città, la cui edificazione terminerà solo nel 1334⁸⁸, in un passaggio che coinvolgerà anche la costruzione delle “nuove” strutture di Santa Maria Novella e Santa Croce.

Si passa poi al 1287, un momento in cui il seggio pontificio resta vacante: dopo la morte di Onorio IV, considerata dal Villani una delle cause degli eventi interni alla città di Arezzo, i Ghibellini prendono il potere tradendo i Guelfi, con cui si erano alleati per abbattere il regime di popolo che governava la città. In quei mesi si registra un'altra «certa novitate»: Corso Donati, «una delle figure più note della vita politica di Firenze in età comunale»⁸⁹, tenta di sottrarre alla giustizia Totto dei Mazzinghi: il podestà fa suonare la campana e “la buona gente”, gridando “giustizia, giustizia”, interviene, armandosi, per garantire l'esecuzione del colpevole⁹⁰.

Sempre nel 1287 si registrano due incendi su territorio fiorentino:

- il primo è un monito a chi cede alla “folle avarizia”, essendo morta una balia con il bambino a lei affidato, perché rientrata nell'edificio in fiamme, dopo essersi ricordata di avere all'interno i suoi denari⁹¹;
- il secondo colpisce i beni e le proprietà dei Cerchi, ma la ricchezza della famiglia è tale da vedere gli edifici ricostruiti ancora più belli⁹².

L'elezione di Niccolò IV, frate minore «per sua bontà e scienza» designato ministro generale dell'ordine (e poi cardinale), avvia una fase che favorisce molto, seppure occultamente, la parte ghibellina⁹³, secondo il Villani, che insiste sul “vuoto di potere” al vertice ecclesiastico prima e dopo il suo pontificato (1288-1292).

⁸⁷ *Ivi*, cap. XCVII, pp. 559-560.

⁸⁸ «Le prime quattro porte della nuova cinta di mura furono innalzate negli anni 1284-85, ma i lavori si interruppero fino al 1299 e, nuovamente, nel 1304. La costruzione riprese nel 1310 e proseguì fino al 1334, quando le mura vennero completate» (NAJEMY, J. M., *Storia di Firenze 1200-1575*, op. cit., p. 126).

⁸⁹ ZORZI, A., *La trasformazione di un quadro politico*, op. cit., p. 122.

⁹⁰ VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., Libro Ottavo, cap. CXIV, pp. 577-578.

⁹¹ *Ivi*, CXIV, pp. 577-578.

⁹² *Ivi*, CXVIII, p. 583.

⁹³ *Ivi*, cap. CXIX, pp. 583-584. E ancora: «questi fu buono e di santa vita, dell'ordine de' frati minori, ma molto favorì i Ghibellini e dopo la sua morte vacò la Chiesa di papa, per discordia de' cardinali, XXXVII mesi» (*Ivi*, cap. CLI, pp. 625-626)

Il 1288 è un anno segnato dagli scontri tra le città toscane e registra una nuova alluvione con gravi conseguenze, in particolare nel contado.

Nel decennio tra inizio anni '80 e '90 del Duecento il governo è in mano alle grandi famiglie, «che seppero controllare le elezioni e così esprimere priorati dominati dai membri di cinque delle arti maggiori»⁹⁴, con un ruolo ormai attestato delle corporazioni.

Attorno al biennio oliviano a Santa Croce vengono inoltre riconosciute altre nove *artes*, tra quelle minori, con la possibilità «di portare armi e adunarsi sotto stendardi ufficiali»⁹⁵.

Il principale evento di questi anni, nelle cronache di Villani e Compagni, è comunque il conflitto con Pisa e Arezzo: entrambi «sottolineano che numerosi cavalieri appartenenti a famiglie magnatizie si distinsero a Campaldino, in particolare Corso Donati e Vieri de' Cerchi, che si sarebbero messi in luce un decennio più tardi come i capi rispettivi dei guelfi neri e dei guelfi bianchi»⁹⁶. Le vicende militari dovevano contribuire alla maturazione dei sospetti dei “popolani” rispetto ai magnati.

Il 1292, secondo la *Nuova Cronica*, si registrano in città alcuni miracoli: «ma i frati predicatori e ancora i minori per invidia o per altra cagione non vi davano fede, onde caddono in grande infamia de' Fiorentini»⁹⁷. L'evento è associato alla devozione laica presso la loggia d'Orto Sannicchiele, preposta per la vendita del grano, dove si sarebbe trovata anticamente una chiesa, alla quale si sarebbe collegata l'apparizione della “santa Maria”, capace di guarire le persone “in grande quantità”⁹⁸. La devozione prosegue negli anni, raccogliendo benefici ed elemosine, che vengono utilizzate completamente per la distribuzione tra le povere persone, «senza acquistare nulla possessione»⁹⁹.

⁹⁴ «Dal 1282 al 1292, Calimala e Cambio totalizzarono congiuntamente il 46% dei posti, i Giudici e Notai il 19%, Lana e Por Santa Maria il 10% ciascuna. I posti restanti furono distribuiti fra le altre corporazioni e occupati da persone di cui non conosciamo l'associazione di appartenenza» (NAJEMY, J. M., *Storia di Firenze 1200-1575*, op. cit., p. 95).

⁹⁵ *Ivi*, p. 97.

⁹⁶ *Ivi*, p. 96.

⁹⁷ VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., cap. CLV, p. 628.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

Così si chiude l'ottavo libro di Villani. Il nono aprirà sempre sul 1292, descrivendo l'ascesa del *secondo popolo*.

Essendo la città di Firenze in grande e possente stato e felice in tutte cose, e' cittadini di quella grassi e ricchi, e per soperchio tranquillo, il quale naturalmente genera superbia e novità, si erano i cittadini tra'lloro invidiosi e insuperbiti, e molti micidii e fedite e oltraggi faceva l'uno cittadino all'altro, e massimamente i nobili detti grandi e possenti, contra i popolani e impotenti, così in contado come in città, faceano forze e violenze nelle persone e ne' beni altri, occupando.¹⁰⁰

Gli anni successivi al lettorato oliviano registreranno quindi una possibile scarsa considerazione degli ordini minori e una fase di forti mutamenti cittadini, con l'ascesa della figura di Giano della Bella e la promulgazione degli Ordinamenti di giustizia del 1293, a cui si accompagnerà l'esclusione di molte grandi famiglie dagli uffici principali. Un'esperienza destinata a finire nel giro di poco tempo, con un progressivo ritorno delle grandi famiglie a partire dal 1295 e un loro altrettanto progressivo rafforzamento fino al 1298. Qui va collocato l'avvio della nuova edificazione di Santa Croce, come vedremo.

Con la fine del *secondo popolo*, per il Villani la città «rimase al governo de' popolani grassi e possenti»¹⁰¹. Il 1295 «i grandi di Firenze misono la città a romore per rompere il popolo»¹⁰².

Anche Dino Compagni condivide il giudizio sugli eventi di questi anni: «scacciato Giano della Bella a dì V di marzo 1294 e rubata la casa e mezza disfatta, il popolo minuto perdé ogni rigoglio e vigore»¹⁰³.

In realtà gli eventi avrebbero segnato degli elementi di novità riscontrabili nel seguito della storia fiorentina.

Si tratta allora di inquadrare le misure antimagnatizie fiorentine in questo contesto di interdipendenza tra i diversi sistemi giudiziari, evidenziandone la natura eminentemente politica di risorse della competizione per il potere. La discriminazione giudiziaria dei lignaggi più potenti da parte delle forze di 'popolo' non fu infatti tesa a contestare la presunta pretesa dei magnati di esercitare la giustizia in forme private e a colpire le loro pratiche della faida e della vendetta – pratiche, peraltro, niente affatto peculiari dei ceti cavallereschi –, quanto strumento di contrattazione politica. L'ideologia di una giustizia al servizio del bene comune e della pacificazione civica sulla quale vennero prendendo forma gli Ordinamenti di giustizia, servì infatti la legittimazione del nuovo ordine politico corporativo, e si pose come punto di riferimento per

¹⁰⁰ VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., Volume Secondo, cap. I, p. 9.

¹⁰¹ *Ivi*, cap. VIII, p. 25.

¹⁰² *Ivi*, cap. XII, p. 29.

¹⁰³ COMPAGNI, D., *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi*, op. cit., I.XVII, p. 73.

l'attuazione di una politica che alla repressione penale preferiva nei fatti la remissione delle pene e la negoziazione delle misure di disciplina del comportamento magnatizio.¹⁰⁴

Le istituzioni popolari non vengono smantellate e attorno alla metà del XIV secolo sarà la volta delle esperienze di governo del terzo e del quarto popolo, con un'identità cittadina in cui il Comune è il perimetro identitario ormai stabile in cui pensare la propria dimensione all'interno della società cristiana.

Con la fine del XIII secolo non termina quindi la costruzione di un'identità cittadina, ma anzi proseguirà adattandosi al nuovo contesto di definitivo tramonto dei poteri universali: se «fino al XV secolo a Firenze non fu possibile essere un bravo cittadino senza essere un buon guelfo, in base alla piena adesione della comunità a un'ideologia concretamente cementata dai rapporti economici fra le grandi società bancarie locali e la curia romana»¹⁰⁵, queste categorie perderanno ulteriormente di significato concreto dopo il 1282. L'affermarsi del Priorato delle Arti coincide con una disarticolazione degli schieramenti di parte imperiale ed ecclesiastica, mentre nelle nuove dimensioni urbane si cercano di escludere «i nobili troppo ricchi e potenti (i magnati), ma anche i troppo poveri e coloro che non avevano un'occupazione stabile»¹⁰⁶. L'assenza di averi doveva essere una scelta e in nessun modo poteva mettere in discussione il formarsi dell'economia di mercato, specialmente in uno dei centri europei di questi nuovi rapporti commerciali e finanziari.

All'interno della Chiesa e nelle città si procede a una chiusura di processi contraddittori ma aperti: se la prima non riuscirà a governare le contraddizioni presenti all'interno dell'ordine francescano, generando una frattura sintomo di evidente debolezza, le seconde sceglieranno la ricerca di «comunità ideologicamente omogenee»¹⁰⁷. I confini, geografici e istituzionali, alzano le loro mura, tagliando fuori la figura dell'Olivi, ma conservandone all'interno le sue opere e il suo contributo alla discussione teologica, politica ed economica. Sono costitutive anche le categorie su cui si strutturò il dibattito

¹⁰⁴ ZORZI, A., *La trasformazione di un quadro politico*, op. cit., p. 124. I mutamenti del XIII secolo descritti crearono un'«esperienza accumulata nella gestione» delle strutture detentive che portò all'edificazione della «prima prigione appositamente costruita in Italia, forse in Europa», con pagamenti pubblici alle guardie attestati nell'ultimo quarto del Duecento, che poi vedrà l'introduzione di «persone salariate, pagato direttamente ed esclusivamente attraverso fondi comunali» (GELTNER, G., *La prigione medievale*, Viella, Roma, 2012).

¹⁰⁵ GRILLO, P., *La falsa inimicizia*, op. cit., p. 133.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 134.

¹⁰⁷ *Ivi* p. 135.

politico cittadino, in una società in cui la cristianità si fa sempre più cornice, dove il bene comune può essere perseguito secondo categorie in cui far prevalere la tradizione o la pace, mai tra loro esplicitamente contrapposte¹⁰⁸.

¹⁰⁸ RAVEGGI, S., *Appunti sulle forme di propaganda nel conflitto tra Magnati e Popolani*, in CAMMAROSANO, P. (a cura di), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento. Relazioni tenute al Convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'École française de Rome e dal Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Trieste, Trieste, 2-5 marzo 1993*, Roma, École française de Rome, 1994, pp. 488-489.

1.4) Il valore politico del contrasto all'eresia prima dei francescani

Le frequenti alluvioni di cui abbiamo letto anche seguendo alcuni passaggi della *Nova Cronica* di Villani, che non colpiscono Firenze solo nel periodo medievale, rendono difficile la quantità di fonti a disposizione per ricostruzione l'attività inquisitoriale in città.

Come si è già visto, il confine dell'eresia si definisce nel corso del tempo in modo articolato e peculiare, specialmente nel corso del XIII secolo. Parmeggiani ha esplicitamente voluto escludere l'elemento religioso nel sottotitolo di una sua pubblicazione sull'attività a difesa dell'ortodossia nella città toscana, citando invece politica, società, economia e cultura¹⁰⁹.

Il cristianesimo coinvolge il rapporto individuale con Dio, non sarà solo l'Olivi a esplicitarlo, e questa tensione costante definisce la difficoltà di agire sulla fede, riconoscendo come solo chi è onnipotente possa discernere la sincerità del pentimento. L'attività disciplinare si può applicare principalmente sui comportamenti e le relazioni all'interno della società, o almeno pensando alle condizioni della società del Duecento.

Non si può che accennare all'inquietudine spirituale dei secoli precedenti, ma è evidente come il catarismo sia stata la prima vera alternativa a spaventare l'istituzione ecclesiastica. Nella lettura degli eventi di Manselli, poi rafforzata nei decenni successivi con il rinnovarsi delle ricerche, si è definito come a una fase di inquietudine «autoctona, endogena, in prevalenza etica» (indicativamente a partire dal Mille), siano seguiti decenni con influenze dal mondo balcanico che lo portano a dare «ragione alle valutazioni di Olivi: il catarismo si diffondeva sfruttando aspirazioni evangeliche ma si muoveva da premesse decisamente anticristiane»¹¹⁰.

Cercare il «fatto religioso» nella storia «come sostanza di vita»¹¹¹ rende davvero sfumati i confini tra movimenti ostili alla Chiesa e nascita degli ordini mendicanti, come abbiamo visto nel primo capitolo. Innocenzo III riconosce l'indulgenza attribuita ai crociati in Terra Santa anche a chi si impegna nello sterminio degli eretici nel quarto concilio

¹⁰⁹ PARMEGGIANI, R., *L'Inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2018.

¹¹⁰ VIAN, P., *Come un'irresistibile calamita*, in MANSELLI, R., *L'eresia del male*, Monterotondo, Fuorilinea, 2001, pp. XIII-XV.

¹¹¹ *Ivi*, p. XVI.

lateranense (1215, *Excommunicavimus*). Nel 1208 era stata lanciata la crociata verso il Mezzogiorno della Francia, per la quale il pontefice si era rivolto al potere pubblico chiedendo unità nella vendetta a chi minacciava l'integrità del messaggio di Cristo. Questo non deve però portare a dimenticare come «gli strumenti della milizia cristiana antiereticale, tra XII e XIII secolo» siano «duplici»¹¹².

Tra gli anni Settanta del XII secolo e gli anni Trenta del Duecento la *militia Christi* si rivela un ideale duttile nella lotta all'eresia. Un ideale che viene di lontano: dai testi scritturali, dalla tradizione monastica, dalla letteratura agiografica, dall'epica utopia della crociata contro gli infedeli. [...] Non vi scarto tra coercizione persuasione all'ortodossia, tra *militia Christi* disarmata e *militia Christi* armata. L'una fu coniugata con l'altra nel momento in cui la minaccia eterodossa fu ritenuta intollerabile. La riconquista dell'egemonia religiosa si realizzò non solo attraverso scelte operative, ma anche attraverso la sapiente elaborazione ideologica di una multiforme milizia antiereticale: per ribadire e sostenere taluni valori rispetto ad altri; per sostenere, non di meno, valori statuali e, persino parti politiche, quando quei valori e quelle parti a giudizio del vertice ecclesiastico fossero portatori e garanti della «pace di Dio», ossia di un contesto coerente con il fine supremo di garantire le vie istituzionali per la salvezza delle anime.¹¹³

La pace di Dio si inserisce nei contesti urbani all'ombra di un progetto ierocratico, ma matura nelle comunità sociali e politiche del Duecento in modo sempre più autonomo, fino a proporsi nel XIV secolo come accusa a Giovanni XXII, da parte di Marsilio da Padova.

La repressione antiereticale, dopo la crociata contro gli albigesi, «assunse un volto quotidiano con l'istituzione dell'Inquisizione affidata a frati Predicatori»¹¹⁴: sarà così anche a Firenze, almeno a partire dal 1235, quando Gregorio IX affida al Provinciale dei Domenicani in Roma «il compito di inquisire gli eretici per mezzo dei suoi religiosi secondo i canoni del Concilio Lateranense IV», anche in Toscana¹¹⁵.

Su suolo fiorentino la presenza catara è accennata in una indicazione cronachistica dell'aprile 1173, con un interdetto papale per la città che fa riferimento in modo generico ai patarini e sulla base del quale si è portati a ritenere la chiesa fiorentina antichissima, legata al potere locale¹¹⁶ e di riferimento per un territorio esteso fino a Pisa, Arezzo, Grosseto e Montepulciano¹¹⁷. Si deve qui ribadire la forte fluidità del movimento dualista,

¹¹² MERLO, G. G., *Contro gli eretici*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 26.

¹¹³ *Ivi*, pp. 46-47.

¹¹⁴ MERLO, G. G., *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 54-55.

¹¹⁵ CORSI, D., *Aspetti dell'Inquisizione fiorentina nel '200*, in MASELLI, D. (a cura di), *Eretici e ribelli del XII e XIV secolo*, Pistoia, Tellingi, 1974, p. 71, n. 21.

¹¹⁶ PARMEGGIANI, R., *L'Inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, op. cit., p. 14.

¹¹⁷ MASELLI, R., *L'eresia del male*, op. cit., p. 272.

declinato in modo articolato ed eterogeneo secondo interpretazioni diverse tra loro, per poter comprendere lo scisma portato avanti da Pietro di Firenze, sostenitore dell'*Ordo Drugunthie* e seguace di papa Nicetas, che porta dai Balcani posizioni più “estreme” e più facili da identificare per la Chiesa. Se l’ultima attestazione di vescovi dualisti è di metà Duecento, la memoria di questa forma religiosa resterà presente e operante fino alla fine del Trecento¹¹⁸.

Nel 1206 Innocenzo III invia una lettera alle autorità civili di Faenza, in cui sollecita «la ricezione di uno statuto posto in essere nella città di Dante in *exterminium* degli eretici»¹¹⁹.

Prima degli Ordini Mendicanti, il compito di contrasto all’eresia toccava in modo indefinito a vescovi e legati del pontefice, in un rapporto difficile con i poteri laici e senza che l’uso della forza fosse in realtà la scelta di azione prioritaria.

Gregorio IX sosterrà con determinazione l’insediamento dei domenicani e il 20 giugno 1227 inviterà Giovanni da Salerno, priore a Santa Maria Novella, a «combattere gli eretici ed obbligarli ad abiurare davanti a tutto il popolo»¹²⁰.

Con la lettera *Cum invigilare* – su cui gravano tuttavia dubbi non del tutto condivisibili di autenticità – il papa incaricò Giovanni da Salerno di procedere con il supporto di un confratello e di un canonico fiorentino contro il vescovo cataro Filippo Paternon, «*vupis famosa*»: la cattura dell’heresiarca e di suoi seguaci – da punire non con il rogo, bensì con una misura detentiva – era funzionale ad una pubblica abiura con scopo di esemplarità.¹²¹

A un monaco (che sarà poi abate di San Miniato a Monte) viene invece affidato, tra il 1229 e il 1330, il compito di *inquisitio* di due eretici (Pietro e Andrea), a cui far seguire l’invio degli stessi a Perugia, davanti al pontefice, per l’abiura, con spese ripartite per due terzi alla diocesi di Firenze e per il restante a quella di Fiesole.¹²²

Nell’agosto del 1233 il domenicano Giovanni da Vicenza e il movimento dell’Alleluia avevano ottenuto la Pace di Paquara, in un’azione di riconciliazione per le fazioni che

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ PARMEGGIANI, R., *L’Inquisizione a Firenze nell’età di Dante*, op. cit., p. 14

¹²⁰ CORSI, D., *Aspetti dell’Inquisizione fiorentina nel ‘200*, op. cit., pp. 68-69.

¹²¹ PARMEGGIANI, R., *L’Inquisizione a Firenze nell’età di Dante*, op. cit., pp. 17-18.

¹²² CORSI, D., *Aspetti dell’Inquisizione fiorentina nel ‘200*, op. cit., p. 70.

dividevano Bologna, Treviso e Verona¹²³. Poco prima, nell'aprile dello stesso anno, aveva ricevuto l'incarico di una legazione tra Firenze e Siena, per cercare di pacificare i rapporti tra le due città. Tra gli argomenti delle sue predicazioni rientravano il contrasto all'eresia e la condanna dell'usura, oltre che del lusso, ma nonostante un sollecito da parte pontificia, sembra che non abbia mai dato riscontro, tenendosi lontano dalla Toscana.

Nel 1234 è Rolando da Cremona, domenicano, a ricevere dal papa l'incarico di agire contro due mercanti fiorentini, sospettati di eresia.

Aveva tra l'altro proceduto – per così dire – al sequestro cautelativo dei beni, evidentemente assai ingenti: qualora il frate non fosse riuscito a provare la colpevolezza dei convenuti o ad ottenerne la confessione, la cauzione richiesta ai sospetti eretici mediante ben sei colleghi procuratori – data l'entità della somma richiesta – sarebbe ammontata alla cospicua cifra di 2.000 marche d'argento.¹²⁴

Altri documenti di questo periodo vedono il coinvolgimento dei mercanti come sospettati di eresia, in relazione alle persone a cui hanno dato in prestito del denaro.

Tolto il riferimento al 1235 di cui si è già detto, con cui formalmente i Predicatori si videro affidare l'inquisizione anche per la Toscana, «le fonti non ci restituiscono altre informazioni sul tribunale della fede fiorentino fino alla metà degli anni Quaranta, periodo cui risale una delle più precoci e preziosi fonti documentarie italiane concernenti il primo ventennio di vita dell'inquisizione»¹²⁵.

Nella sua *Summa de Catharis*¹²⁶, del 1250, Raniero Sacconi fa riferimento alla sua esperienza nei decenni precedenti, parlando di una realtà fiorentina particolarmente esigua per numero di *credentes*, anche se occorre non escludere l'ipotesi di una protezione politica su territorio fiorentino con cui si favoriva la non identificazione dei catari.

A integrazione di questa informazione si trovano i diciotto documenti editi da Tocco, sull'accusa di eresia portata avanti contro il podestà Rubaconte da Mandello dal vescovo

¹²³ LESNICK, D. R., *Preaching in Medieval Florence*, Athens - London, The University of Georgia press, 1989, p. 82.

¹²⁴ PARMEGGIANI, R., *L'Inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, op. cit., pp. 20-21.

¹²⁵ *Ivi*, p. 24.

¹²⁶ SANJEK, F., Raynerius Sacconi O. P. *Summa de Catharis*, in *Archivum fratrum praedicatorum*, 44 (1974), pp. 31-60.

Ardingo¹²⁷, impegnato a gestire le proprietà ecclesiastiche nelle diverse trasformazioni del territorio (urbano e del contado) che abbiamo preso in considerazione, incontrando resistenze «dove una più antica tradizione insediativa e nuove condizioni economiche avevano già predisposto le condizioni per sviluppi istituzionali di tipo comunale, come a Castelfiorentino»¹²⁸. Da vescovo forestiero agì per una gestione amministrativa centralizzata e capace di trovare un equilibrio con le diverse esigenze dei centri di potere distribuiti nell'area, dovendo far fronte alla situazione di doppia scomunica che colpì Firenze a metà negli anni Trenta.

Condannata ad una sorta di liminalità giurisdizionale dai due bandi, l'imperiale e l'apostolico, Firenze che trovava nell'emergenza politica esterna le condizioni per una rara stabilità interna, approfittava della situazione per prendersi una serie di libertà: dal batter moneta, imprimendo in argento i due segni della sua identità civica, il giglio e san Giovanni, al diritto di introdurre [...] un proprio sistema fiscale nel contado.¹²⁹

Nel 1236 un compromesso tra i diversi poteri locali registrerà la sottomissione al podestà del vescovo e il mantenimento dei privilegi temporali di quest'ultimo, attestando uno svuotamento della *plenitudo* giuridica ricercata dai pontefici per dare concretezza alla *libertas* ecclesiastica, che diventerà sempre più guida spirituale¹³⁰.

Nell'articolata relazione tra diversi poteri si inserisce l'azione dei domenicani: Ruggero Calcagni, appartenente a una famiglia di mercanti del sesto di San Pancrazio, concentra le sue inchieste verso Barone di Barone e altri esponenti delle famiglie ghibelline, fino alle condanne del 1245 e allo scontro armato datato 24 agosto (a cui fa riferimento l'ultimo dei documenti pubblicati da Tocco). Il conflitto vede coinvolti da una parte l'inquisitore domenicano e il vescovo, fautori della scomunica del podestà, dall'altra lo stesso Pace Pesamigola, che reagisce suonando le campane e portando una milizia armata di fronte alla cattedrale, arrivando ad affrontare la *Societas fidei* e la cittadinanza intervenuta a difesa degli ecclesiastici.

¹²⁷ «Quali e quanti aiuto trovarono gli eretici nelle case dei Grandi né meno dei Guelfi che dei Ghibellini!» (TOCCO, F., *Quel che non c'è nella Divina Commedia, o Dante e l'eresia*, Bologna, Zanichelli, 1899, Per i documenti pp. 34-57, datati tra il 27 novembre 1244 e il 24 agosto 1245).

¹²⁸ BENVENUTI, A., *Pastori di popolo. Storie e leggende di vescovi e di città nell'Italia medievale*, Firenze, Arnaud, 1988, p. 31.

¹²⁹ *Ivi*, p. 40.

¹³⁰ *Ivi*, p. 44.

Dopo questi eventi non si ha più traccia della gestione domenicana dell'inquisizione fiorentina, tuttavia sono sufficienti per confermare come impossibile l'equiparazione *eresia* = *ghibellinismo* anche per la prima metà del XIII secolo a Firenze, evidenziando la forte relazione tra la categoria ereticale e le autorità preposte a formalizzare le accuse, per poi procedere alla correzione e repressione.

Firenze, più di ogni altra città, aveva avvertito la tempesta delle dure lotte tra il papato e l'impero, non perché avesse a cuore la supremazia dell'uno o dell'altro, ma perché nella lotta al vertice trovavano giustificazione gli scontri violenti delle varie consorzierie cittadine.¹³¹

1.5) Dall'esclusione all'integrazione: l'inquisizione "di Santa Croce"

Nel 1254 la sede si sposterà a Santa Croce, che si troverà direttamente interessata dall'azione di riordino dei tribunali inquisitoriali portata avanti da Innocenzo IV: in questo pontificato si assegnano le diverse circoscrizioni territoriali dividendole tra Predicatori e Minori, si uniformano le procedure per l'interrogazione¹³² e si riconosce la possibilità di torturare, purché con l'intervento del braccio secolare, senza diretto spargimento di sangue da parte dei chierici¹³³. Era interesse della Chiesa che non si registrassero eccessi in termini di abusi a livello locale, censurando e punendo quando si riusciva a rendere evidente quanto l'interesse privato dell'inquisitore avesse prevalso¹³⁴, almeno sul piano teorico e generale.

Due anni prima, nel 1252, l'inquisitore domenicano Pietro da Verona, che aveva operato anche a Firenze, viene assassinato. Sarà questo l'elemento scatenante di una «accelerazione alla repressione inquisitoriale» e di un «processo di istituzionalizzazione del *negotium fidei*»¹³⁵, in particolare in Italia, dove si sviluppa una manualistica e una pratica interessata a definire i «poteri discrezionali, quasi senza limiti dei frati inquisitori», da cui emerge la consapevolezza di un nuovo ruolo necessario per la

¹³¹ CORSI, D., *Aspetti dell'Inquisizione fiorentina nel '200*, op. cit., p. 78.

¹³² «Dal pontificato di Innocenzo IV in poi, agli inquisitori fu imposto di procedere agli interrogatori esclusivamente alla presenza di due o più persone, scelte fra cittadini di assoluta rispettabilità, che firmavano anche i verbali, alla cui compilazione aveva assistito. Tale provvedimento, reale garanzia per l'imputato, attenuava la segretezza della procedura, per evitare gli immancabili abusi, con l'introdurre una pubblicità, sia pure limitata» (TAMMARO, C., *L'instructio probatoria nel processo penale medievale: osservazioni canoniche sull'ammissione e l'assunzione dei mezzi di prova nei secoli XIII e XIV*, in *Ius canonicum* 58 (2018), p. 788).

¹³³ *Ivi*, p. 793.

¹³⁴ *Ivi*, p. 795.

¹³⁵ PARMEGGIANI, R., *L'Inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, op. cit., pp. 32-33.

Chiesa¹³⁶. «Sembrano tramontati»¹³⁷ i tempi di collaborazione fra Ruggero Calcagni e Ardingo, con la tensione tra mendicanti e la più tradizionale organizzazione ecclesiastica.

Si chiude una «fase sperimentale, iniziata nei primi anni trenta, quella dell'affidamento personale, durante la quale l'identità dell'inquisitore nei suoi atti processuali era definita dal vincolo con il papa» e inizia una fase di sperimentazione istituzionale, più codificata e che comunque vedrà una lunga fase di cambiamenti¹³⁸.

La circoscrizione fiorentina del tribunale sarà suddivisa in due officia (Firenze e Siena): nel 1285 la giurisdizione sarà ampliata anche sulla Sardegna. Per D'Alatri i numeri di Sacconi sulla presenza dei catari nell'Italia centrale vanno aumentati, «particolarmente per gli anni 1260-1270, periodo della grande migrazione degli eretici dalla Francia nell'Italia Centrale e Meridionale»¹³⁹.

Tra il 1254 e il 1303, l'inquisizione monastica francescana libera dall'eresia catara, e per sempre, le regioni dell'Italia Centrale. Dopo Bonifacio VIII, saranno i fraticelli e le diverse sette dello spirito libero a dare lavoro agli inquisitori e preoccupazioni alla Chiesa. Il catarismo, allora, sarà ormai entrato nel dominio della storia¹⁴⁰.

Prima di questa data, il ruolo dei Minori in questo ufficio della fede era completamente diverso, assolutamente ai margini, rispetto ai Mendicanti e al progressivo eclissarsi del ruolo del canale episcopale. La ragione non può essere ricondotta unicamente alla volontà di Innocenzo IV e chiama sicuramente in causa la “trasformazione” dell'Ordine francescano, ma allo stato attuale della documentazione e degli studi non è possibile andare oltre le ipotesi.

Quello che è certo è che in Italia si sviluppa una pratica che ribadisce la centralità del tema della proprietà. «L'eretico non aveva alcun diritto a possedere: chiunque poteva

¹³⁶ PAOLINI, L., *Il modello italiano nella manualistica inquisitoriale (XIII-XIV secolo)*, in BORROMEO A. (a cura di), *L'inquisizione. Atti del Simposio internazionale, Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1988*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, p. 97.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ivi*, p. 98. Il primo manuale inquisitorio italiano è forse opera del provinciale francescano di Toscana, anche se l'*Explicatio super officio inquisitionis* è un testo anonimo, collocabile attorno al 1258 (PARMEGGIANI, R., *Explicatio super officio inquisitionis. Origini e sviluppi della manualistica inquisitoriale tra Due e Trecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2012).

¹³⁹ D'ALATRI, M., *L'Inquisizione francescana nell'Italia centrale nel secolo XIII*, Roma, Istituto storico dei frati minori Cappuccini, 1954, p. 10.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 11. Purtroppo, un dominio della storia con scarso “potere”, data l'assenza delle fonti, rintracciabili solo tra la parte che “vince” su questa forma di spiritualità (o meglio queste forme di spiritualità, al plurale).

impadronirsi dei suoi averi»¹⁴¹. Anche a Firenze è l'autorità podestarile (in quanto potere civile) che procede alla vendita dei *beni hereticorum*, dovendo far rispettare la tripartizione prevista tra comune, ufficiali dell'inquisizione e persone fidate per una gestione finalizzata «a profitto della fede»¹⁴².

Nel caso, poi, che un eretico tornasse spontaneamente alla fede, gli inquisitori avevano la più ampia facoltà, anzi l'obbligo di imporre loro delle pene pecuniarie, che venivano erogate per intero per le necessità occorrenti agli inquisitori nel disbrigo del loro compito.¹⁴³

Nel terzo quarto del XIV secolo, in Toscana, Alessandro IV assegna al francescano Giovanni Oliva la delega di legato papale e quella di inquisitore, analogamente a quanto viene fatto in diverse zone dell'Italia settentrionale, di cui si ha traccia tra il 1258 e il 1266, con l'avvio delle attività quattro anni dopo la richiesta pontificia di eleggere inquisitori due frati della provincia toscana.

Tra il 1258 e il 1259, a Siena otteneva la rimozione dagli Statuti civici di leggi lesive alla libertà ecclesiastica, a Montieri ordinava la distruzione delle case di alcuni eretici, a San Gimignano consegnava al braccio secolare l'eretico consolato Graziano di Persignano in Valdarno, a Firenze scagliava un secondo interdetto contro la città da cui era stato espulso ignominiosamente, dopo che gli era impedito di predicare. L'inquisizione incontrò resistenze un po' ovunque, sia nelle città dominate dai ghibellini sia in quelle guelfe, sempre restie a inserire negli Statuti civici le costituzioni contro l'eresia.¹⁴⁴

Se per i Predicatori si può parlare di un profilo attento all'«attività politica urbana», intesa come «capacità di immaginare – nel senso aristotelico del termine – la forma della società e di operare in modo da favorirne la realizzazione»¹⁴⁵, per i Minori si può ipotizzare un'azione disciplinatrice del non conformismo religioso, anche «attraverso la proposizione e la promozione di modelli di vita laicale rigorosi e radicali»¹⁴⁶.

I confini sono tracciabili solo in caso sintesi e ricostruzioni a posteriori. Non manca, per tutto il XIII secolo, una relazione anche tra religiosi e membri del clero tra alcuni movimenti ritenuti ereticali¹⁴⁷, attestabili tanto nel 1258 (quando vengono emanate leggi rivolte a chierici in tale situazione) quanto a fine Duecento, quando Remigio de' Girolami

¹⁴¹ *Ivi*, p. 21.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ivi*, p. 22.

¹⁴⁴ D'ALATRI, M., *Eretici e inquisitori in Italia*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1986, v. 1, p. 133.

¹⁴⁵ GAGLIARDI, I., *Coscienze e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive*, in *Annali di storia di Firenze* 8 (2013), p. 116.

¹⁴⁶ *Ivi*, pp. 117-118.

¹⁴⁷ D'ALATRI, M., *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale nel secolo XIII*, op. cit. p. 90.

compone un panegirico per un canonico fiorentino figlio di un patarino e a sua volta legato a questo movimento¹⁴⁸, tanto da essere condannato dopo la morte, secondo una pratica abituale per il tribunale toscano.

Specialmente nel passaggio al XIV secolo il dissenso religioso sembra non essere più un problema prioritario sul territorio urbano: si può parlare di un «diaframma non soltanto dal punto di vista cronologico»¹⁴⁹, in cui una tendenza già presente a livello locale viene rafforzata dall'azione di Giovanni XXII, nel dare «nuove possibilità di intervento»,¹⁵⁰ che si legano alle diverse forme di governo cittadino.

In una lettera del 1261 del Comune di Siena a Riccardo di Cornovaglia¹⁵¹ si riporta della cacciata di Giovanni Oliva da Firenze e di come gli fosse stato impedito di esercitare la sua funzione su qualsiasi terra fosse sotto l'autorità gigliata. Nel vuoto di documentazione e nell'assenza apparente di attività antiereticali fino agli anni '80 del Duecento si può sicuramente parlare di una maggiore agibilità in questo territorio, come confermerebbe il processo contro Saraceno Paganelli.

Un credente cataro che era vissuto indisturbato nell'eresia per circa trent'anni, e che nella sua confessione rivelò di aver avuto rapporti di vario genere con una dozzina di perfetti operanti in Firenze, Lucca e Pisa, con circa 25 credenti e con quattro eretici consolati.¹⁵²

A conferma di questa ipotesi ci sarebbe anche un manuale composto tra il 1262 e il 1277 per gli inquisitori francescani della Toscana¹⁵³. Al contempo, la scarsa documentazione a disposizione offre la possibilità anche di «un rinnovato impegno sociale» lontano «dall'angosciante dottrina del catarismo», che rimarrebbe come «fenomeno d'élite o come atteggiamento politico»¹⁵⁴.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 91.

¹⁴⁹ PARMEGGIANI, R., *L'Inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, op. cit., p. 98.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ DONATI, F., *Le lettere politiche del secolo XIII sulla guerra del 1260 tra Siena e Firenze*, in *Bullettino senese di storia patria* 5 (1898), pp. 222-232 e pp. 264-265.

¹⁵² D'ALATRI, M., *Eretici e inquisitori in Italia*, op. cit., p. 135. «Il documento processuale, di controversa natura, presenta caratteristiche che lo rendono un *hapax* nel panorama delle fonti inquisitoriali, differenziandosi nettamente dai tradizionali atti processuali coevi» (PARMEGGIANI, R., *L'Inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, op. cit., p. 67, nel quale si registra una presa di distanza da Manselli, che in questo frammento giudiziario aveva visto una parte di un testo più ampio).

¹⁵³ D'ALATRI, M., *Archivio, uffici e titolari dell'Inquisizione toscana verso la fine del Duecento*, p. 172.

¹⁵⁴ CORSI, D., *Aspetti dell'Inquisizione fiorentina nel '200*, op. cit., p. 80.

Siamo certi di un riconoscimento definitivo delle leggi antiereticali richieste dalla Chiesa, nello statuto comunale, solo a partire dal 1355¹⁵⁵, quando si è già consumata la novità del XIV secolo.

Proprio negli anni Trenta del Trecento si verifica d'altronde l'apogeo di quella sostanziale sovrapposizione tra l'oligarchia detentrica del potere economico e il ceto politico dirigente: una simile dinamica si inserisce nel più ampio frangente storico in cui tra i Mendicanti fiorentini – basti pensare, senza dimenticare la presenza a Firenze di Pietro di Giovanni Olivi, a Remigio de' Girolami e Francesco da Empoli – si andava elaborando un nuovo modello di etica economica, più aperta verso una concezione moderna della ricchezza, degli scambi e delle operazioni finanziarie.¹⁵⁶

Discorso diverso pare doversi fare per il Valdarno superiore, geograficamente area di collegamento con la realtà di Arezzo. Per il periodo tra il 1280 e il 1295¹⁵⁷ sono state individuate cinque sentenze, da cui si possono trarre alcune considerazioni, anche se sono «troppo poche perché se ne possano dedurre indicazioni di carattere generale»¹⁵⁸, se non in una lettura più ampia della documentazione tra XIII e inizio XIV secolo:

- la morte dell'eretico non esauriva la sua colpa: era possibile indagare sulle vite passate e agire anche sui suoi beni, rivalendosi su chi aveva ereditato;
- la recidiva portava a una condanna al carcere perpetuo, si propendeva per evitare l'esecuzione capitale, con una tendenza propria di tutta la penisola italiana per questo secolo;
- si verificavano casi di restituzione dei beni detenuti da una persona eretica al titolare di un rapporto di vassallaggio o al genitore di un condannato¹⁵⁹.

Parmeggiani legge in questi testi «una sorta di sanatoria» nei confronti di una famiglia ghibellina, aggiungendo come la riabilitazione della stessa¹⁶⁰ e la condanna individuale possa essere letta come «uno spartiacque tra appartenenza politica ed eterodossia»¹⁶¹. Se così fosse si potrebbe leggere una corrispondenza tra la fluidità delle parti in lotta per il governo della città e la necessità di un interesse parallelo, quello ecclesiastico, a sua volta

¹⁵⁵ SALVEMINI, G., *Gli statuti fiorentini del Capitano e del Potestà degli anni 1322-'25*, in *Archivio storico italiano* 203 (1896), pp. 66-97. In realtà non abbiamo i testi della fine del Duecento, ma come vedremo è probabile fosse già avvenuto il riconoscimento delle normative antiereticali secondo quanto stabilito dalle leggi imperiale e pontificia.

¹⁵⁶ PARMEGGIANI, R., *L'Inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, op. cit., p. 150.

¹⁵⁷ Quattro del 1280 (di cui due postume), una del 1295.

¹⁵⁸ D'ALATRI, M., *Nuove notizie sull'Inquisizione toscana del Duecento*, in *Collectanea franciscana* 31 (1961), p. 639.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ PARMEGGIANI, R., *L'Inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, op. cit., p. 48.

¹⁶¹ *Ibidem*.

da distinguere tra l'operato politico del pontefice e quello spirituale di chi agiva all'interno degli Ordini e della Chiesa stessa.

La pace del 1280 sembra avviare quindi una nuova fase dell'inquisizione francescana anche a Firenze, come attesterebbe anche l'inventario del 1334, in cui Mino da San Quirico risponde alle richieste del nunzio papale Ponzio Etienne, da cui si ha notizia di un elevato numero di volumi e registri, con un arco cronologico che parte dall'azione di Guicciardino da San Gimignano (1275-1281)¹⁶². A lui succederà Salomone Mordecastelli (dal 1281), legato a una delle famiglie creditrici di Carlo d'Angiò e che avrà un ruolo attivo all'interno della vita cittadina.

Può essere utile riproporre lo schema dei titolari dell'ufficio inquisitoriale toscano nella ricostruzione di Mariano D'Alatri, confermata dalle informazioni aggiornate da Parmeggiani¹⁶³.

Ufficio fiorentino	Altri uffici
...1258-1266...	Giovanni Oliva
...1260...	Compagno da Prato
... 1269 ...	Ugolino da Cetona
Prima del 1273 Matteo da Poggibonsi	
1275-1281 Guicciardino da San Gimignano	1270-1279... ca Bonaventura da Firenze
1281-1285... Salomone da Lucca	1281-1283 Uguccione da Biserno
1284?-1289 Bartolomeo da Siena	1284 Giacomo da Lucca
1286-1296 Benedetto Bardi	... 1289-1290...Caro da Arezzo
	... ? ... Leone da Castiglione
... 1296-1298.... Alamanno da Lucca	1295-1300 Angelo da Arezzo
...1300-1302... Grimaldo da Prato	... 1304 ... Giovanni da Siena
1305-1311 Andrea de' Mozzi	... 1304-1039 ... Filippo da Lucca
... 1310-15 Grimaldo da Prato	
1320-1322 Pace da Castelfiorentino	
1322-1325 Michele d'Arezzo	

¹⁶² D'ALATRI, M., *Archivio, uffici e titolari*, op. cit., p. 171

¹⁶³ La tabella è una trascrizione da *ivi*, pp. 188.191.

Durante l'azione di Salomone da Lucca, vengono accettate dalla città di Firenze le costituzioni pontificie e federiciane, forse alla luce degli accordi del 1280, che poi abbiamo visto entreranno a far parte di un unico testo statutario a metà del secolo successivo.

Tra il 1275 e 1315 le sentenze riempivano sei volumi, stante l'inventario del 1334, lasciando quindi supporre che fossero circa cinquecento, cioè la metà delle mille ipotizzate in un primo momento¹⁶⁴. Per quanto non ci restino i dettagli e le carte, è evidente una continuità dell'azione dell'inquisizione toscana, in cui si inserisce anche la condanna forse più nota, sempre postuma, contro Farinata degli Uberti (morto nel 1264, condannato nel 1283).

Il biennio oliviano ricade invece sotto l'inquisizione di Benedetto Bardi, di cui non abbiamo gli atti giudiziari, se non a testimonianza della loro esistenza: il rapporto della sua famiglia con Santa Croce è forte e ci conferma una intensa correlazione tra i diversi aspetti della vita cittadina del tempo, come sarà confermato fra poche pagine.

La presenza catara risulta rilevante solo nel Valdarno, in cui si dovrà agire ancora tra il 1320 e il 1323¹⁶⁵.

Nel frattempo, l'*officium* fiorentino si configura come un'esperienza a suo modo unica, per quanto all'interno di una tendenza più generale delle sedi locali ad acquisire una propria autonomia «non solo a livello di gestione finanziaria, bensì – con la probabile complicità di *consilia* compiacenti – anche procedurale», almeno fino al «Trecento inoltrato»¹⁶⁶.

Un accenno deve essere fatto alla repressione del movimento spirituale anche in Toscana, che interessa l'*officium* al pari dell'azione contro i Templari, dovendo recepire quanto

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 170. Mariano D'Alatri corregge la sua ipotesi nella ripubblicazione del saggio nel suo *Eretici e inquisitori in Italia*, op. cit., p. 271, ripreso da PARMEGGIANI, R., *L'Inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, op. cit., p. 57.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 92.

¹⁶⁶ PARMEGGIANI, R., *I consilia procedurali per l'inquisizione medievale (1235-1330)*, Bononia University Press, Bologna, 2011, p. XXXV.

arrivava dalla sede avignonese. Almeno una parte della fraternità legata agli insegnamenti di Olivi e Ubertino da Casale, nel 1312 si riunisce in alcuni conventi ed elegge un superiore.

Fuggiti dalle Custodie di Firenze, di Siena e di Arezzo, con la forza delle armi riuscirono dunque a cacciare dai conventi di Arezzo, Asciano e Carmignano, dove probabilmente esisteva una maggioranza di rigoristi, i frati della «Comunità». Anche a Colle Val d'Elsa tentarono un colpo di mano, che però non riuscì.¹⁶⁷

Tra le circa 80 persone interessate, una aveva origini provenzali¹⁶⁸: la loro azione era connotata dalla speranza di una riconciliazione all'interno dell'Ordine, anzi accusavano i loro avversari di non rispettare le indicazioni pontificie, in coerenza con quanto abbiamo letto nell'Olivi e con la linea a sua difesa elaborata da Ubertino. Per almeno due anni gli Spirituali continuano a rivolgersi a Clemente V per ottenere il riconoscimento delle loro richieste, fino alla condanna definitiva nel 1314, che rafforzò lo slittamento dei ribelli verso la fuga in Sicilia (prima, sotto la protezione di Federico II), Africa settentrionale e Calabria (poi).

Qualche anno dopo si risolse invece positivamente la situazione del Terzo Ordine sospettato di eresia beghina, una situazione nata nel 1322 a seguito di quanto stava avvenendo nella Francia meridionale.

Le autorità civili e religiose di dieci città della Toscana settentrionale e meridionale, tra cui però non compare Firenze, intervennero unanimemente in difesa dei Terziari toscani, lombardi e di tutta l'Italia, ingiustamente sospettati. [...] Giovanni XXII, sollecitato da questi appelli, chiari nuovamente che i Terziari dovevano essere ben distinti dai Beghini eretici stabilendo certe norme in base a cui poter riconoscere gli uni e gli altri.¹⁶⁹

Giovanni XXII sarà chiamato nuovamente a intervenire per far cessare le azioni repressive a danno delle “Beghine ortodosse”. Senza voler sottolineare in modo strumentale l'assenza del Comune di Firenze dall'elenco delle realtà citate in queste fonti, è evidente la particolarità di una situazione decisamente diversa rispetto a un movimento francese che raccoglie attorno alla memoria oliviana l'idea di una Chiesa carnale guidata da un pontefice eretico, anche nel resto dell'Italia centrale.

¹⁶⁷ INI, A. M., *Nuovi documenti sugli Spirituali di Toscana*, in *Archivum franciscanum historicum* 66 (1973), pp. 305-377, p. 316.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 323.325

L'inquisizione fiorentina, in particolare dopo il biennio oliviano, pare progressivamente interessarsi sempre di più alla ricerca di eretici già defunti, o comunque ad agire in stretta relazione con le dinamiche politiche tra le famiglie più ricche della città, dove non mancò la pratica di vendere i permessi per l'uso delle armi, concesse all'interno delle mura a quei laici che figuravano appartenere a questo ufficio¹⁷⁰.

Nel XIV secolo Santa Croce sarà attraversata da quella che Parmeggiani chiama «Inquisizionopoli»¹⁷¹: una serie di indagini e condanne di corruzione evidentemente correlate agli stipendi e agli stili di vita che segnavano chi operava negli uffici inquisitoriali.

1.6) La nascita dello *studium* francescano e della sua biblioteca

La deliberazione per la costituzione di uno *Studium generale* a Firenze è del 14-15 maggio 1321, anche se le attività sarebbero state velocemente interrotte, fino all'emanazione della bolla di Clemente VI *In Supremae Dignitatis Apostolicae Specula*, nel 1349: i maestri scelti provenivano principalmente dagli Studi degli ordini mendicanti, dove erano presenti delle biblioteche che «qualitativamente furono i centri maggiori e cronologicamente i primi della cultura fiorentina»¹⁷².

Santa Maria Novella e Santa Croce sono quindi tra i principali riferimenti per la formazione culturale della città nel XIII secolo e lo saranno anche per parte del XIV secolo, mancando in città realtà universitarie come quelle della vicina Bologna e di Padova.

Nelle storie raccontate sulla città trova spazio la leggenda di un incontro tra Francesco e Domenico¹⁷³, la cui presenza nei centri urbani è ovviamente rivendicata come motivo di vanto delle identità locali. Diverse sono le ipotesi sull'insediamento dei Minori a Firenze,

¹⁷⁰ CORSI, D., *Aspetti dell'Inquisizione fiorentina nel '200*, op. cit., p. 85.

¹⁷¹ PARMEGGIANI, R., *L'Inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, op. cit., p. 155.

¹⁷² PIANA, C., *La facoltà teologica dell'Università di Firenze nel Quattro e Cinquecento*, Grottaferrata (Roma), Editiones Collegii s. Bonaventurae ad claras aquas, 1977, p. 61.

¹⁷³ MORENI, D., *Notizie storiche dei contorni di Firenze*, Firenze, per Gaetano Cambiagi stamp. grand., 1792, parte terza, p. 43.

tra le quali troviamo la tradizione che li vorrebbe prima presso San Gallo¹⁷⁴, attorno al 1209, per poi spostarsi nella piazza in cui ancora oggi li troviamo attorno al 1221. Il primo documento ufficiale a nostra disposizione è l'atto di Gregorio IX, con cui il 14 settembre 1228 prende sotto la propria protezione «i frati dimoranti presso la chiesa di Santa Croce di Firenze»¹⁷⁵.

Nel corso dei lavori per la ripavimentazione della chiesa [di Santa Croce], intrapresi nel 1966, sono stati fatti importanti ritrovamenti che confermano [...]: ad un livello di circa tre metri al di sotto del piano di calpestio attuale sono state rinvenute le strutture superstiti della chiesa costruita dai frati intorno alla metà del secolo XIII. [...] Le vicende edilizie delle due sedi più importanti dei Mendicanti a Firenze risultano pertanto, in seguito ai ritrovamenti delle vestigia della chiesa 'vecchia' di S. Croce, in sostanza simili: il primo insediamento presso una chiesa preesistente nel terzo decennio del Duecento, lavori di ristrutturazione ed ampliamento degli edifici conventuali e della chiesa intorno alla metà del secolo e infine la fondazione nell'ultimo quarto dello stesso degli edifici chiesastici attuali a carattere monumentale e rappresentativo della posizione raggiunta nel contesto politico e culturale fiorentino dai due grandi conventi.¹⁷⁶

A seguito dell'alluvione del 1966 sono state quindi ritrovate le vestigia di una vecchia costruzione, che confermerebbe l'ipotesi di un insediamento nel terzo decennio del Duecento, a cui seguì una ristrutturazione a metà del secolo¹⁷⁷, per poi arrivare all'avvio dell'edificazione dell'attuale Santa Croce¹⁷⁸, i cui lavori proseguiranno fino al XV secolo.

Attorno al 1262-1263 è attestata una cessione alla Chiesa, per uso dei Frati Minori di Santa Croce, di un terreno nei pressi del convento, con un'evidente situazione di espansione.

¹⁷⁴ DAVIDSOHN, S., *Storia di Firenze*, II.I, op. cit., p. 168.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 172.

¹⁷⁶ VILLETTI, G., *Studi sull'edilizia degli ordini mendicanti*, Roma, Gangemi, 2003, pp. 133-134.

¹⁷⁷ La notizia è confermata dalla bolla di Innocenzo IV in cui si concede l'indulgenza a chi avesse concesso l'elemosina per la «fabbrica cominciata», che Moisè ha ipotizzato potesse anche rimanere incompiuta (MOISÈ, F., *Santa Croce in Firenze. Con note e copiosi documenti inediti. Illustrazione storica-artistica*, Firenze, Tip. Galileiana, 1845).

¹⁷⁸ «Negli anni di Cristo MCCLXXXIII, il dì di Santa Croce di maggio, si fondò la grande chiesa nuova de' frati minori di Firenze detta Santa Croce, e la consecrazione della prima pietra che si mise ne' fondamenti, vi furono molti vescovi e parlati e chierici e religiosi, e la podestà, e 'l capitano, e' priori, e tutta la buona gente di Firenze, uomini e donne, con grande festa e solennitate. E cominciarsi i fondamenti prima da la parte di dietro ove sono le cappelle, però che prima v'era la chiesa vecchia, e rimase all'ufficio de' frati infino che furono murate le cappelle nuove» (VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., vol. II, Libro Nono, cap. VII, p. 21). Nella targa oggi visibile è riportata la data del 1295, ma questo si spiega con il diverso momento in cui si calcola l'avvio dell'anno: per il nostro calendario dovrebbe il giorno dovrebbe essere il 2 maggio del 1294 (Lando Bartoli, *La Basilica di Santa Croce al di là dello spazio e del tempo*, in *Il complesso monumentale di Santa Croce. La basilica, le cappelle, i chiostri, il museo*, Firenze, Nardini, 1983, p. 35).

La biblioteca di questo *studium* è uno dei più importanti riferimenti «per la storia delle biblioteche degli ordini mendicanti in Italia»¹⁷⁹. Un inventario del XV secolo elenca 785 manoscritti, posseduti da un movimento che non poteva possedere nulla. La locuzione *Ad usum fratris* ricorre nei testi.

Destinato a passare quasi inosservato nella sua disarmante semplicità [*ad usum fratris*] è invece un escamotage che risolve il conflitto potenziale tra il possesso di libri, che potevano essere anche molto costosi, e il voto di povertà¹⁸⁰.

In un quadro di grande evoluzione dell'Ordine stesso occorre ricordare come le «norme che disciplinavano l'uso dei libri [...] rimasero inalterate almeno per tutto il XIII secolo – capitolo generale di Parigi del 1292»¹⁸¹, pur cambiando significativamente le pratiche dei Minori e la consistenza delle biblioteche per *uso*. Scegliendo di prendere in considerazione tre esempi francescani, Paolo Vian ha tentato di ipotizzare le letture di Ruggero Bacone, Matteo d'Acquasparta e Pietro di Giovanni Olivi, presumendo un'«identità di repertori condivisi»¹⁸² tra gli ultimi due e sottolineando una perifericità delle opere disponibili nel mezzogiorno francese per la parte finale della vita del provenzale. Rispetto all'importanza che i territori hanno nei percorsi formativi, l'invito è a non sopravvalutare il ruolo delle fonti a disposizione, nell'elaborazione delle teorie e delle dottrine.

Le novità teoriche del pensiero oliviano, per esempio nelle tematiche dell'«impetus» e dell'etica economica, non sono tanto legate a fonti particolari ma al modo originale di utilizzare ed elaborare le letture tradizionali. L'originalità di Olivi non è quindi nella singolarità delle sue letture ma nella geniale audacia speculativa che gli permette di avanzare prospettive nuove su argomenti tradizionali con un bagaglio di autorità non particolarmente inedito.¹⁸³

Non è la biblioteca a fare un teologo (o un filosofo, o uno storico), ma sicuramente i teologi si formano (anche) con le biblioteche. La *Exiit qui seminat* è chiarissima sulla

¹⁷⁹ Dal francese, GENTILI, S., PIRON, S., *La bibliothèque de Santa Croce*, in CHANDELIER, J., ROBERT, A., (études réunies par), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIIe-XVe siècle)*, Roma, École française de Rome, 2015, p. 481.

¹⁸⁰ CHIODO, S., *Ad usum fratris... Miniature nei manoscritti laurenziani di Santa Croce (secoli XI-XIII)*, Firenze, Mandragora, 2016, p. 13.

¹⁸¹ MENESTÒ, E., *Francesco, i Minori e i libri*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti: secoli XIII-XIV. Atti del XXXII Convegno internazionale, Assisi, 7-9 ottobre 2004*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2005, p. 23.

¹⁸² VIAN, P., *Le letture dei maestri francescani*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti*, op. cit., p. 64.

¹⁸³ *Ivi*, p. 74.

necessità dello studio ai fini della predicazione¹⁸⁴. Quando il provenzale arriva a Firenze, Santa Croce è già un affermato centro culturale, anche per i laici, con il rango di *studium generale*. Angelo Maria Bandini ha individuato nel 1246 la prima data in cui si può attestare l'acquisto di un manoscritto¹⁸⁵, ma allo stato delle fonti è impossibile ipotizzare anche solo dove fossero conservati i volumi negli edifici precedenti l'attuale struttura.

Nel 1247 l'arte di Calimala stanziava un lascito destinato «a fini di pubblica utilità» a una nuova biblioteca (che poteva essere anche il rinnovamento di uno spazio già destinato a tale finalità) per il convento.

I libri furono numerati e distribuiti in due file di trentacinque banchi, che correvano parallele rispettivamente a destra di chi entrava lungo il muro che guarda verso la chiesa (*ex parte ecclesiae*), e a sinistra verso il chiostro appena realizzato (*ex parte claustris*). A questa sistemazione fanno riferimento le note ancora presenti in quasi tutti i volumi, generalmente poste sul verso della carta di guardia che precede il primo foglio del testo, e che contengono, oltre all'indicazione della proprietà da parte del convento, anche quella del contenuto testuale e un numero progressivo.¹⁸⁶

Alcuni testi più antichi si limitano a riportare un riferimento all'*armarium*, di cui però non conosciamo l'ubicazione. Nel 1356 il generale della provincia toscana dell'Ordine, inquisitore e *magister teologiae* a Firenze si preoccupa di realizzare un regolamento finalizzato a tutelare i volumi custoditi nella biblioteca di Santa Croce, distinguendo quelli depositati presso l'*armarium* e quelli per la sagrestia (*ad usum chori*): era inoltre previsto l'uso di registro per i prestiti, secondo un costume che si era diffuso tra i Minori nel secondo quarto del XIV secolo¹⁸⁷.

La gestione dei volumi vedeva il coinvolgimento delle province e delle custodie, mentre erano i singoli conventi a occuparsi dell'amministrazione e dell'organizzazione istituzionale delle biblioteche¹⁸⁸. I prestiti, gli scambi e persino alcune forme indirette di vendita segnano le pratiche degli Ordini. Se il livello territoriale più ampio (quello

¹⁸⁴ Nel testo di Sonia Chiodo già citato colpisce come la *Exiit* sia messa in contrapposizione con le posizioni di Olivi e Ubertino da Casale, in modo decisamente improprio (CHIODO, S., *Ad usum fratris... Miniature nei manoscritti laurenziani di Santa Croce (secoli XI-XIII)*, op. cit. p. 15).

¹⁸⁵ BANDINI, A. M., *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae sub auspiciis Petri Leopoldi...*, Tomus quartus, continens exactissimam recensionem mss. codicum circiter 700 qui olim in Florentino S. Crucis coenobio minor. conuentualium adseruabantur, Firenze, 1777.

¹⁸⁶ CHIODO, S., *Ad usum fratris... Miniature nei manoscritti laurenziani di Santa Croce (secoli XI-XIII)*, op. cit. p. 16.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 17.

¹⁸⁸ NEBBIAI, D., *Modelli bibliotecari pre-mendicanti*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti*, op. cit., p. 151.

provinciale) sembra seguire la concessione dei volumi per gli spostamenti, il convento agisce anche sul momento della carriera del frate: «i libri non si distribuiscono dunque come beni, ma si considerano evidentemente, come strumenti di preghiera e di studio, nell'ambito di un programma di direzione spirituale»¹⁸⁹. La gestione del bene comune è accompagnata, tra i francescani, dalla lettura pubblica dei libri concessi in prestito da parte del nuovo frate guardiano, subito dopo la sua nomina¹⁹⁰.

Nella creazione di un sistema a doppie biblioteche, Santa Croce registra 414 codici incatenati su 70 banchi (35 *ex parte claustris* – a sinistra per chi entrava, 35 *ex parte ecclesiae* – destra), con 371 volumi per il prestito¹⁹¹.

L'instabilità giuridica dei Minori si riflette anche nelle dodici costituzioni «susseguitesi dal 1260 al 1354»¹⁹² con cui si cerca di normare la vita dell'Ordine, ma l'Olivari opera e scrive in una fase di relativa stabilità, segnata dalla riorganizzazione bonaventuriana della Regola in dodici capitoli, che, come abbiamo visto, è il criterio seguito anche dal commento del provenzale. In questa eterogeneità sembra che i libri fossero gli unici oggetti di cui non bisognava liberarsi, non essendo quindi ritenuti “*res aliqua temporalis*”¹⁹³: la limitazione riguarda, solo per una fase, l'anno di noviziato, durante il quale i volumi venivano presi “in custodia”. Mentre i Predicatori sono più precisi nell'organizzazione dei percorsi di studio, il francescanesimo si interroga sul valore materiale attribuito ai libri. Nel corso della seconda metà del XIII secolo «costantemente viene ribadita l'eccezione per i libri la cui utilità pastorale era un valore così importante da superare la loro preziosità contraria allo stile povero professato dalla loro religione»¹⁹⁴. Un testo di riferimento, ancora nel 1325, è anche in questo caso la *Exiit qui seminatur*, dove i volumi rientrano tra ciò che è necessario: ciò che comunque non è possibile è fare debito o mutuo per il loro acquisto, almeno fino al Trecento¹⁹⁵.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 153.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 154, n. 25.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 159.

¹⁹² MARANESI, P., *La normativa degli Ordini Mendicanti*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti*, op. cit., p. 181.

¹⁹³ *Ivi*, p. 227.

¹⁹⁴ *Ivi*, pp. 231-232.

¹⁹⁵ *Ivi*, pp. 232-233.

Tra 1260 e 1292 si era più volte ritornati sul “giusto prezzo” di una bibbia: sparito l’obbligo di vendere un testo di troppo valore, alla morte del frate che è entrato nell’Ordine possedendola (il cui uso gli viene comunque concesso), si alza progressivamente il tetto massimo di spesa per l’acquisto, fino a riconoscere discrezionalità al ministro, proprio negli anni dell’ultima parte della vita oliviana¹⁹⁶. Nel XIV secolo si determina una rottura anche di questo equilibrio.

Se all’inizio il dialogo tra i due momenti era tentato mediante una accettazione di fondo dei libri, misurati però da criteri monetari adeguati alla povertà, esso scema fino a spegnersi nelle ultime costituzioni, dove i libri non sembrano più misurati e valutati secondo le esigenze della povertà.¹⁹⁷

Nel corso del Duecento la privazione dei libri in uso a un frate può avvenire solo a seguito di un grave reato ed è un’azione punitiva, che si accompagna alla sospensione dei «diritti giuridici all’interno dell’Ordine. Dunque, i libri sono equiparati per importanza e valore ideale allo stato giuridico di appartenenza all’Ordine stesso»¹⁹⁸.

Rispetto a questa azione normativa, risalta con ancora più evidenza un intervento straordinario e inedito, allo stato delle fonti, per i Minori, nel 1354, in cui si acuisce l’azione di condanna di Giovanni XXII verso la *Lectura*, con le Farineriane¹⁹⁹:

viene solennemente condannata la diffusione delle opere dell’Olivi, con l’avvertenza che chi osasse farle circolare, sia pur sotto falso nome o anonimamente [...] dovrà essere incarcerato.²⁰⁰

Si tratta di una certificazione di quanto fosse attuale, superata la metà del Trecento, la diffusione dei testi oliviani, in particolare dell’unico condannato, come vedremo successivamente. Qui occorre evidenziare come ai tempi del provenzale e nella fase di espansione della biblioteca di Santa Croce, con lasciti testamentari e un ruolo sempre maggiore nell’economia cittadina, i libri avessero una loro centralità e “libertà”, con un primo divieto interno all’Ordine che colpirà proprio il frate di Béziers a distanza di decenni dalla sua morte. L’uso dei testi non è normato nello specifico, ci si limita a

¹⁹⁶ *Ivi*, pp. 233-235.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 237.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 239.

¹⁹⁹ BIHL, M., *Statuta generalia Ordinis edita in Capitulo Generali an. 1354 Assisii celebrato comuniter Farineriana appellata (editio critica et analytica)*, in *Archivum franciscanum historicum* 35 (1942), pp. 35-122.

²⁰⁰ TRONCARELLI, F., SACI, M. P., *Dagli Spirituali agli Osservanti. Gioacchino da Fiore e Pietro di Giovanni Olivi a Padova nel XIV secolo*, in *Scriptorium* 2 (1999), pp. 252-274, p. 260.

definire che non sia l'unica attività da portare avanti, specificando di come ogni volume sia "concesso", «così da impedire ogni forma di appropriazione»²⁰¹.

Almeno nel XIII secolo l'elemento principale è il bisogno dello studio per vivere la propria missione all'interno dell'Ordine: a fronte della tradizionale ipotesi di una realtà meno strutturata di quella domenicana, oltre che di posizioni "conservative" o agostiniane, rispetto a quelle tomiste, occorre constatare come gli statuti francescani offrissero maggiori margini per quanto concerne i libri. Se Maranesi legge un confronto tra "ideale pastorale" e "pauperistico"²⁰² nelle continue modifiche alle costituzioni dei Minori, l'Olivari appartiene a quella generazione che ritiene possibile la sintesi ipotizzata nel 1279, in cui non c'è contrapposizione tra le due finalità, anzi lo studio è funzionale all'azione nella società e alla comprensione del valore della povertà (e quindi dell'economia).

Rispetto alla stratificazione del materiale posseduto in Santa Croce, ha avuto un ruolo centrale il lavoro di Charles T. Davis sui testi che sarebbero stati presenti nella prima fase del convento, fino al 1300 circa: utilizzando le date riportate sui manoscritti, identifica quali fossero quelli dell'assegnazione a un frate e quali quelli derivanti dalla donazione (più raramente), a ciò si aggiungono le annotazioni di Opizzo da Pontremoli, con cui vengono registrati lasciti e contratti di vendita per il periodo 1296-1311²⁰³.

Il primo manoscritto a entrare nel convento è il *Decretum* di Graziano, acquistato nel 1246. Per una prima collezione di testi Davis ipotizza il 1285, con la donazione di Frate Enrico della famiglia dei Cerchi, che entra nell'Ordine con la richiesta che siano a lui riservati i testi, fino alla fine della sua vita (si tratta di una serie di testi biblici e di un commento bonaventuriano)²⁰⁴. Nonostante la forte azione dello *studium* di Santa Croce, non c'è attestazione di un *armarium* prima del 1319, anche se alcune note rendono possibile anticipare questa data all'ultimo quarto del Duecento, essendo legate a un Minore presente tra il 1279 e il 1301²⁰⁵. La finalità del primo nucleo di testi conferma lo

²⁰¹ MARANESI, P. *La normativa degli Ordini Mendicanti*, op. cit., p. 249.

²⁰² *Ivi*, pp. 262-263.

²⁰³ DAVIS, C. T., *The early collection of books of S. Croce in Florence*, in *Proceedings of the American Philosophical Society* 5 (1963), pp. 399-400.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 409.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 410.

scopo di una formazione tesa all'insegnamento, secondo i canoni della scolastica e della teologia "tradizionale"²⁰⁶. I primi testi aristotelici documentabili risalgono al 1319, ma non ci sono elementi per stabilire la data in cui la Metafisica dello Stagirita arrivi nel convento francescano. Tommaso d'Aquino sarà presente già alla fine del XIII secolo ed è attestato come le sue parole fossero oggetto di studio, assieme a quelle di Alberto il Grande e Bonaventura anche prima del 1300, nonostante non ci sia al momento la possibilità di trovare conferma con testi attribuibili al Duecento²⁰⁷. Per Davis la ricognizione dei testi e le notizie relative ai lettori (compreso il biennio oliviano) definirebbero la Firenze francescana un centro culturale tra i più importanti, dopo quelli di Parigi, Oxford e Cambridge²⁰⁸. La vocazione principale di questa fase è quella dell'insegnamento teologico, con la cultura di Chartres ancora molto distante²⁰⁹. Rapidamente trovarono necessariamente spazio l'agiografia, la liturgia e la canonistica, insieme alla logica: tutto in funzione della vocazione principale. Non è Santa Croce lo spazio in cui arriva precocemente la riscoperta della morale e della politica degli antichi (pagani)²¹⁰.

Davis ritiene che al Concilio di Vienne Ubertino farebbe della satira riferendosi proprio a Firenze, quando parla di chi preferisce studiare per il potere²¹¹, piuttosto che per l'insegnamento: la nuova Santa Croce è solo all'inizio della sua edificazione, ma è certo che il riferimento, più che geografico, andrebbe ricondotto alla semplice valorizzazione della scelta oliviana di non seguire la carriera accademica.

Il convento, almeno nella sua fase iniziale, sembra non seguire strettamente i regolamenti generali, riconoscendo l'assegnazione dei libri a vita per molti frati²¹²: analogamente a quanto accade per l'ufficio dell'inquisizione, si delinea una realtà autonoma tra il XIII e la prima metà del XIV secolo. I testi conservati di cui ha dato conto Davis corrispondono a un'impostazione teologica e filosofica riscontrata nei capitoli precedenti: una conoscenza di quanto avviene e del dibattito in corso, con un ruolo attivo nella

²⁰⁶ *Ibidem.*

²⁰⁷ *Ibidem.*

²⁰⁸ *Ibidem.*

²⁰⁹ Il riferimento è al volume di GARFAGNINI, G., *Da Chartres a Firenze*, Pisa, Edizioni della Normale, 2016.

²¹⁰ DAVIS, C. T., *The early collection of books of S. Croce in Florence*, op. cit., p. 411.

²¹¹ *Ivi*, p. 412.

²¹² *Ivi*, p. 413.

contemporaneità, ma sulla base di un atteggiamento conservatore e conservativo rispetto alle novità di inizio Duecento.

L'Olivi arriva in una realtà di cui non abbiamo particolari informazioni, anche in termini di testi a disposizione, ma è certo che abbia segnato una delle fasi più importanti per la nascita della “nuova Santa Croce”, la cui edificazione proseguirà a lungo senza però perdere «una incontestabile unità figurativa e una sostanziale coerenza progettuale»²¹³. Nel Trecento la Chiesa, Firenze e l'Ordine dei Minori proseguiranno i loro mutamenti in modo non meno significativo di quanto avvenuto negli anni del teologo provenzale: si chiuderanno spazi e si definiranno confini, ma rimarrà la possibilità di una conservazione di una figura centrale nel dibattito del suo tempo.

1.7) Apogeo di Santa Croce e memoria oliviana

Il 3 ottobre 1766 Pietro Leopoldo d'Asburgo -Lorena, granduca di Toscana, dispone la collocazione dei volumi di Santa Croce presso la Biblioteca Laurenziana, prevedendone la restaurazione attraverso la vendita dei banchi e di altro materiale lì contenuto.

A seguito di questa decisione interverrà Angelo Maria Bandini, con il catalogo del 1777 che abbiamo già avuto modo di citare più volte²¹⁴, reperendo solo sei testi in volgare, rispetto a un totale di 772 volumi: 601 risultano catalogati nella nuova sede, 6 dispersi, 165 restituiti ai frati dopo le loro proteste.

Nell'*Inventario quattrocentistico della Biblioteca di S. Croce*, edito da Curzio Mazzi²¹⁵, è stato pubblicato un documento trovato nel 1897, in cui si riporterebbe la situazione dei libri nel convento nella seconda metà del XV secolo.

Qui la cifra complessiva è diversa, 785, con uno scarto quindi di tredici volumi tra Mazzi e Bandini. Dal controllo sui cataloghi e inventari fatto in questa occasione, tuttavia, la differenza si ridurrebbe solo a due, in quanto almeno undici numeri sono in qualche modo “virtuali” [due

²¹³ VILLETTI, G., *Studi sull'edilizia degli ordini mendicanti*, op. cit., p. 144.

²¹⁴ BANDINI, A. M., *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae sub auspiciis Petri Leopoldi...*, Tomus quartus, op. cit..

²¹⁵ MAZZI, C., *L'inventario quattrocentistico della Biblioteca di S. Croce in Firenze*, in *Rivista delle biblioteche e degli archivi* 8 (1897), pp. 16-147, pp. 16-31, 99-113, 129-147.

numeri saltati, due volumi elencati ma mancanti, codici legati in un solo volume o suddivisi in più libri].²¹⁶

In Laurenziana oggi sono conservati 595 manoscritti, con la segnatura *Pluteo* (destro o sinistro, a seconda se fossero dalla parte della chiesa o del chiostro nella biblioteca quattrocentesca di Santa Croce), a cui ne vanno aggiunti 139 presenti nel fondo Conventi Soppressi della Biblioteca Nazionale (a seguito della soppressione del convento francescano del 1809, da parte di Napoleone Bonaparte), 2 dispersi nel primo passaggio in Laurenziana e quindi circa una quarantina (su 772/774) perduti, trafugati o venduti²¹⁷.

A questo materiale vanno aggiunti altri cataloghi settecenteschi, che attestano una grande attenzione verso la necessità di capire la consistenza del “patrimonio” della biblioteca di Santa Croce nel XVIII secolo²¹⁸. Oltre a questi registri occorre tenere conto di quello che sfugge dagli inventari, in una realtà viva, «vista l’abitudine dei frati a copiare, acquistare, recuperare, farsi prestare codici»²¹⁹. Pensando soprattutto al caso di Olivi occorre poi tenere conto dei diversi meccanismi pratici, adottati per evitare di incorrere in condanne, specialmente in una realtà ricca e autonoma quale quella dei francescani fiorentini, specialmente nel corso del XIV secolo.

Una figura centrale per comprendere l’apogeo di una realtà ormai presente e radicata sul territorio è quella di Tedaldo Della Casa, nato nel 1330 e Minore da giovanissima età.

Ebbe incarichi importanti, fu inquisitore nel 1381, visitatore delle Pinzochere, cappellano apostolico nel 1409. I suoi interessi si volsero egualmente al campo della teologia e della vita dell’Ordine al quale appartiene, e al nuovo movimento culturale e letterario che ebbe allora in Firenze il suo primo affermarsi: l’umanesimo. [...] Fece del convento un centro di interessi nuovi e dette alla biblioteca una particolare fisionomia che la distinse fra le biblioteche monastiche dell’epoca. Lo incontriamo prima come trascrittore della *Postilla super Iohannem* di Pietro di Giovanni Olivi. [...] E poi a Firenze trascrisse nel 1365 la *Postilla in Apocalypsim* e collocava nella sua biblioteca le *Lecture sul Vangelo di Matteo* e di Luca dello stesso autore. Le opere dell’Olivi erano state proibite nel Capitolo di Assisi del 1354. Nel convento c’erano già le *Lecture sul quarto libro delle Sentenze*, sulla *Genesi*, sulla *Postilla di Matteo*.²²⁰

²¹⁶ RAO, I. G., *Introduzione*, in CHIODO, S., *Ad usum fratris... Miniature nei manoscritti laurenziani di Santa Croce (secoli XI-XIII)*, op. cit., pp. 8-9.

²¹⁷ *Ivi*, pp. 9-10.

²¹⁸ BIONDI, C. L., *Per una ricostruzione della biblioteca quattrocentesca di Santa Croce (con una nota sui codici del Plutarco Volgare)*, in *La Bibliofilia* 2 (2017), pp. 211-228.

²¹⁹ *Ivi*, p. 223.

²²⁰ LENZUNI, A., *Le vicende di una preziosa biblioteca*, in ROSITO, M. G. (a cura di), *Santa Croce nel solco della storia*, Firenze, Città di vita, 1996, p. 70.

Nel 1406 donerà alla biblioteca di Santa Croce i 70 volumi della sua collezione privata, a cui vanno aggiunte le trascrizioni e gli acquisti, oltre alle relazioni con il mondo laico della Firenze di questo periodo. Il passaggio dalla teologia e dalla filosofia alla cultura umanistica avviene non tramite occasionali donazioni testamentarie, ma per opera di un importante esponente dell'Ordine (Tedaldo), nato sul territorio e a cui va riconosciuto un ruolo di primo piano nell'aver portato le opere di Boccaccio e Dante, oltre a molti testi classici, a partire da Seneca²²¹. Il coronamento documentario è il lascito del 1426, stanziato l'anno successivo dall'arte di Calimala, che abbiamo già "incontrato". Come spesso capita questo è anche il punto di arrivo di un percorso di crescita ed affermazione: «nei secoli XVI e XVII la biblioteca non ha storia, se non per brevi accenni di visitatori stranieri»²²² e la richiesta di cataloghi settecenteschi sono probabilmente la conseguenza di una fase di trascuratezza della biblioteca.

Mentre la memoria oliviana viene osteggiata, repressa e ricercata da parte del papato avignonese, a Firenze, nella sede dell'inquisizione, si procede alla sua trascrizione e alla conservazione del suo pensiero. Non dovrebbe apparire così sorprendente, considerata l'autonomia della vita comunale fiorentina, in cui Santa Croce svolge un ruolo centrale, tanto per le relazioni con le famiglie più ricche, quanto con le tensioni spirituali che continueranno ad attraversare la vita politica della città. Nella riscoperta degli "antichi" troverà spazio tanto la vocazione escatologica del frate di Béziers, quanto la sua riflessione sui contratti e sull'economia.

I diversi esiti in Italia centrale e nel Mezzogiorno francese partono da lontano.

Tutte le testimonianze che abbiamo sui frati Minori di Narbona, Béziers e Carcassonne, concordano nel mostrarci la solidarietà delle popolazioni locali, mentre partecipano intimamente alla loro vita. Gli spirituali in Italia avevano assunto un'attitudine molto differente. Volendosi ben distinguere dagli altri, cercano di distanziarsi anche fisicamente. Così si ritengono in dei deserti lontani, quasi sempre in montagna, nella solitudine e nel silenzio.²²³

L'affidamento dell'inquisizione ai Francescani contribuisce a segnare «una differenziazione netta e precisa tra i frati e i fedeli»²²⁴. Particolare e specifico però è anche

²²¹ *Ivi*, pp. 70-71.

²²² *Ivi*, p. 72.

²²³ Traduzione dal francese, *Divergences parmi les Mineurs d'Italie et de France Méridionale*, op. cit., p. 364.

²²⁴ Traduzione dal francese, *ivi*, p. 371.

il contesto in cui la memoria oliviana viene conservata, ciò ovviamente è del tutto slegato dall'intenzionalità oliviana, al pari delle persecuzioni scatenate in terra francese.

Dando uno sguardo complessivo alla biblioteca, predominano sempre gli studi biblici e teologici, sulla base della disposizione topografica classica dei volumi. Gli studi giuridici sono funzionali all'insegnamento della morale e non mancano i testi più strettamente filosofici, ma a rendere particolare i titoli di Santa Croce sono gli autori classici e la letteratura toscana²²⁵.

Ecco la sintesi elaborata da Sonia Gentili e Sylvain Piron²²⁶.

Ex parte ecclesiae (destra):

- 1) Libri biblici: 45
- Commentari biblici: 84
- Patristica: 132
- Commentari delle *Sentences* e Somme teologiche: 154.

Ex parte claustris (sinistra):

- Diritto canonico: 55
- Diritto romano: 14
- *Summae Confessorum*: 41
- Logica: 19
- Filosofia (Aristotele e commenti): 51
- Questioni teologiche: 10
- Astronomia: 5
- Medicina: 2
- Storia, enciclopedie: 22
- Grammatica, retorica, classici: 46
- Letteratura toscana (Dante, Petrarca, Boccaccio, Villani): 18
- Dizionari: 27
- Sermoni, agiografie: 56.

²²⁵ GENTILI, S., PIRON, S., *La bibliothèque de Santa Croce*, op. cit. 483.

²²⁶ *Ivi*, p. 484.

Nel XVI secolo si segnala la scomparsa di una copia della cronaca di Angelo Clareno e di quella di Niccolò Minorita²²⁷, a conferma di come Santa Croce sia uno spazio in cui trovano ospitalità anche testi “proibiti”, o comunque considerati ostili alla corretta fede a partire dal Trecento. Risulta sottratto anche un manoscritto *dell’Arbor vitae crucifixae Jesu Christi* di Ubertino da Casale.

Ancora prima di Tedaldo, si afferma, come uno dei canali principali di arricchimento della biblioteca, l’ingresso in convento di esponenti delle famiglie abbienti, che poi restano all’interno di Santa Croce.

Antonio Montefusco propone di leggere in modo particolare anche il ruolo delle *Lamentazioni* di Geremia nel panorama intellettuale due-trecentesco, riconoscendo in questa opera un «manifesto programmatico», «per un’edificazione dei fedeli più semplici»²²⁸.

Mettendo in pratica nei testi questa possibilità di relazione tra esperienza interiore e attività esterna che colloca la lettura al centro del percorso di perfezionamento morale, Pietro di Giovanni Olivi, tra l’altro, occupa un posto tutto particolare sia nella storia della mistica sia nella storia della direzione spirituale; egli recupera l’eredità monastica ma la proietta con potenza sul mondo laico, individuando il momento della lettura come centrale nel percorso di perfezione. [...] Non è esagerato indicare in questo passaggio la nascita di una teologia sperimentale devota per i laici, che avrà un’importanza decisiva nella letteratura religiosa trecentesca.²²⁹

Nel lavoro di trascrizione e volgarizzamento delle opere oliviane, c’è spazio per ipotizzare un «*atelier* di copia» in Italia centrale, a contatto anche con luoghi focali dell’Ordine, nella prima metà del XIV secolo²³⁰.

Un ruolo centrale lo avrà ovviamente anche la produzione dei testi economici, capaci di procedere con argomentazioni centrate sulla liceità del profitto, sulla base di un metodo esemplificativo dei diversi casi, che, come si è visto, sono tutt’altro che ipotesi teoriche. «Per la testualità minoritica post-oliviana» il *De contractibus* sarà «un serbatoio cui attingere a piene mani per la profondità analitica con cui questi e altri concetti sono messi

²²⁷ *Ivi*, pp. 484-485.

²²⁸ MONTEFUSCO, A., *Il progetto bilingue di Olivi*, in *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, Spoleto, CISAM, 2016, p. 194.

²²⁹ *Ivi*, pp. 197-198.

²³⁰ *Ivi*, p. 204.

a punto in un contesto più organico»²³¹. Geraldo Odone e Bernardino da Siena sono solo i nomi più noti di una tradizione che si rinnova per due secoli, tra Trecento e Quattrocento, passando i testi in forma ufficialmente anonima, per non incorrere in possibili condanne (così come la pratica del prestito era portata avanti in forma celata, così avverrà per la conservazione delle teorie oliviane, potremmo azzardare a sintetizzare).

«È insomma un Olivi che si mostra distante da chi legge questa tradizione come potenzialmente sovversiva del diritto e delle istituzioni vigenti»²³².

Una biblioteca in cui si riscontra una simile conservazione dei testi del teologo provenzale è Padova, dove il vescovo Ildebrandino Conti sarà in stretta relazione con Tedaldo della Casa²³³: la città potrebbe aver avuto un ruolo da tramite anche tra Avignone, il mondo francese e la Toscana²³⁴. Considerato l'interesse delle cronache cittadine trecentesche per gli eventi "internazionali" e il ruolo di Firenze tra XIV e XVI secolo non è effettivamente possibile escludere questa ipotesi.

Tra gli interessi per la ricostruzione della storia della biblioteca dello *studium* francescano c'è anche un riferimento che ci porta a fare un passo indietro, agli anni subito successivi al biennio oliviano: la Firenze e gli studi di Dante. Giuseppina Brunetti e Sonia Gentili hanno curato la presentazione sintetica dei singoli manoscritti rintracciabili nel «più antico nucleo librario di S. Croce selezionato dal Davis»²³⁵: con il loro lavoro sfuma la marginalità degli autori classici, in particolare rispetto alla presenza di una versione dell'Eneide acquistata da frate Anastasio e di cui si hanno pochissimi dettagli²³⁶.

²³¹ CECCARELLI, G., *Il Tractatus de contractibus di Olivi*, in *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, op. cit., p. 274.

²³² *Ivi*, p. 275. Il riferimento è ad Agamben, di cui può essere utile citare un passo: «è certo che solo a partire dalla ripresa del confronto in una nuova prospettiva potrà eventualmente decidersi se e in che misura quella che si presenta in Olivi come l'estrema forma di vita dell'Occidente cristiano ha, per esso, ancora un senso o se, invece, il dominio planetario del paradigma dell'operatività esige di spostare il confronto decisivo su un altro terreno» (AGAMBEN, G., *Altissima povertà*, Vicenza, Neri Pozza, 2018, p. 178).

²³³ MANSELLI, R., *Due biblioteche di "Studia" minoritici: Santa Croce di Firenze e il Santo di Padova*, in *Le scuole degli Ordini mendicanti. Secoli XIII-XIV*. 11-14 ottobre 1976, Todi, presso l'Accademia Tudertina, 1978 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Università degli studi di Perugia, 17), pp. 353-71.

²³⁴ TRONCARELLI, F., SACI, M. P., *Dagli Spirituali agli Osservanti. Gioacchino da Fiore e Pietro di Giovanni Olivi a Padova nel XIV secolo*, op. cit., p. 274.

²³⁵ BRUNETTI, G., GENTILI, S., *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in RUSSO, E. (a cura di), *Testimoni del vero: su alcuni libri in biblioteche d'autore*, Roma, Bulzoni, 2000, pp. 32-35.

²³⁶ «La presenza del poema virgiliano in S. Croce a fine Duecento è un problema tanto misterioso quanto importante, all'origine del primo episodio della fortuna fiorentina dell'Eneide» (*ivi*, p. 43).

Tra il 1310 e il 1311 è lettore di Santa Croce Guglielmo da Sarzano, che si rivolge a Clemente V per chiedere «una posizione contro gli Spirituali che pretendevano il privilegio dell'esenzone dalla Comunità»²³⁷. Nel 1318 sappiamo che è lettore Accursio Bonfantini, di cui conosciamo l'attività a favore di Giovanni XXII e di contrasto a Ludovico il Bavaro²³⁸: anche i suoi successori confermeranno una relazione tra lo *studium* francescano e il papato avignonese, che corrisponde all'attenzione delle cronache trecentesche per quanto avviene fuori dalla Toscana, declinando in un solco particolare la continuità con la «cultura scolastica francescana»²³⁹.

Anche questo Studio francescano sarebbe divenuto uno dei crocevia del fitto intreccio di tradizioni, dottrine, esperienze e forme di vita intellettuale e spirituale che a Firenze si sarebbero incontrate o addirittura scontrate, nei secoli in cui la città raggiunse il suo massimo splendore.²⁴⁰

Se l'inquisizione fiorentina, a partire dagli anni '80 del Duecento, era stata uno spazio di affermazione dei magnati di più recentemente arricchimento, si può ipotizzare un suo ruolo nell'affermazione del Secondo Popolo, richiamando nuovamente quanto già scritto rispetto alla fluidità tra i diversi settori della società fiorentina in espansione. Con il venire meno di alcune conflittualità cittadine, dal secondo quarto del XIV secolo, «la penetrazione dell'oligarchia politico-economica all'interno dello stesso convento di Santa Croce» si traduce in una correlazione tra città e convento che va ben oltre il solo livello di formazione culturale²⁴¹. Il francescanesimo fa parte della costruzione dell'immaginario politico di almeno una parte di chi governa Firenze nel Trecento, ben oltre l'interpretazione del disciplinamento come pratica da ridurre a meccanismi repressivi.

Si tratta di un quadro che va “oltre” Dante. Sulla formazione di Alighieri molte pagine sono state scritte. In un recente studio, distante dal settecentenario, dedicato al “ritorno della filosofia in Italia” tra XIII e XIV secolo, incentrato proprio sul poeta della Divina Commedia²⁴², l'Olivi appare un'unica volta, analogamente a quanto avviene nella Storia

²³⁷PIANA, C., *La facoltà teologica dell'Università di Firenze nel Quattro e Cinquecento*, op. cit., p. 73.

²³⁸ *Ivi*, pp. 74-75.

²³⁹ VASOLI, C., *Lo Studio generale dell'Ordine crocevia di idee*, in *Santa Croce nel solco della storia*, op. cit., p. 47.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ PARMEGGIANI, R., *L'Inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, op. cit., pp. 188-189.

²⁴² CASAGRANDE, C., FIORAVANTI G., (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2016.

di Firenze di Najemy. Si tratta di una nota a un passaggio che riepiloga la difficoltà della ricostruzione precisa dei percorsi di studio.

Più sensatamente si dovrà pensare – sgombrato il campo da congetture arrischiate o gratuite -a una cultura filosofica acquisita, con relativa autonomia, attraverso canali molteplici e in modo non sistematico: letture, contatti informali con i maestri degli Studia dei Mendicanti, partecipazione a dispute quodlibetali; a Firenze, anzitutto, ma senza escludere, evidentemente, scambi intellettuali con il ceto universitario bolognese e in special modo con i maestri della Facoltà delle Arti e Medicina.²⁴³

Di poco successivo è un accurato studio dedicato alle fonti teologiche francescane della *Commedia* di Dante²⁴⁴ dove, più che l'effettiva corrispondenza tra le opere oliviane e quelle della composizione poetica, si rileva la presenza di un comune ruolo di povertà, sapienza e teologia della storia nell'orizzonte comune ai due autori che, come abbiamo visto, deve essere ricondotto in particolare all'opera bonaventuriana di riorganizzazione dell'identità francescana. La tematica mistica tiene insieme gli aspetti ecclesiologici con quelli escatologici²⁴⁵ e l'Olivi ha presente un preciso modello ecclesiologico minoritico, inteso come movimento minoritico con cui riformare la Chiesa, riportandola a una forma originaria, o meglio all'esempio evangelico descritto nel Nuovo Testamento²⁴⁶.

Secondo Alberto Forni, Ubertino da Casale avrebbe consegnato «a Dante la *Lectura super Apocalipsim* affinché ne facesse cosa nuova in versi»²⁴⁷: inoltre il poeta avrebbe ripreso dal teologo provenzale anche una lettura politica del ruolo dell'impero, applicando la visione oliviana della Chiesa al potere universale laico²⁴⁸. Si tratta di vedere il testo apocalittico di Olivi come «una chiave [di lettura] nascosta e al tempo stesso universale e onnicomprensiva»²⁴⁹, con cui si arriva a proporre la *Commedia* quale trasposizione delle

²⁴³ FALZONE, P., *Il Convivio di Dante*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, op. cit., p. 228. I riferimenti tra i mendicanti citati sono Remigio de' Girolami, Ubertino da Casale e Pietro di Giovanni Olivi (ivi, p. 258, n. 11).

²⁴⁴ FORCELLINI, T., *Fonti teologiche francescane della Commedia di Dante*, Spoleto, CISAM, 2018.

²⁴⁵ Ivi, p. 52.

²⁴⁶ BARTOLI, M., *Pietro di Giovanni Olivi: una ecclesiologia minoritica*, in *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, op. cit., p. 302. «L'ecclesiologia del XIII non si presenta come riflessione asistemica sulla costituzione della Chiesa, come sarà il caso nel XV secolo in occasione del dibattito sul Conciliarismo e poi, con il XVI secolo, con le riflessioni generate dalla Riforma. [...] Come amava ricordare Capitani, ogni ecclesiologia nel Medioevo è una dottrina politica» (ivi, p. 280).

²⁴⁷ FORNI, A., *Pietro di Giovanni Olivi nella penisola italiana*, in *Pietro di Giovanni Olivi frate minore*, op. cit., p. 404.

²⁴⁸ Ivi, p. 428.

²⁴⁹ LODONE, M., *Pietro di Giovanni Olivi, punto di riferimento e segno di contraddizione: in margine a un recente volume*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 71 (2017), p. 207.

teorie del frate di Béziers²⁵⁰. Esistono corrispondenze tra i testi del fiorentino e del provenzale? Sì²⁵¹, ma non tali da rappresentare la certezza di una correlazione diretta. Piuttosto è bene proseguire nello studio del «concreto rapporto che Dante può aver avuto con lo *Studium* santacrociano, e con l'immagine che Dante si può essere fatta dei Francescani»²⁵². In questo senso l'ampio numero di studi dedicati ad Alighieri può essere funzionale a comprendere meglio la genesi di una memoria oliviana fortemente legata a Firenze e alla Toscana, capace di essere nota, o indirettamente rielaborata, nell'azione anche politica di chi è mosso dal «senso di una storia come della salvezza collettiva»²⁵³. La stessa memoria oliviana si inserisce in una relazione più ampia tra la Toscana e la povertà francescana, che implica anche la discussione sul rapporto tra l'Ordine e l'autorità pontificia, estendendosi quindi a un confronto tra posizioni ecclesiologiche e di ordinamento del potere²⁵⁴.

Firenze sarà uno spazio in cui «la tensione verso il raggiungimento dell'ordine cristiano» sarà «fortissima e inesausta»²⁵⁵ anche nell'ordine domenicano. L'ipotesi di una memoria oliviana fiorentina può muoversi senza voler esagerare l'importanza del biennio 1287-1298 di Santa Croce, ma permette di ritrovare una visione della società che accompagna un nuovo modello economico e di società, che avrà ancora un lunghissimo periodo di trasformazioni, prima di venire chiamato capitalismo. Dante può essere utile per liberare l'Olivi dalla sua identità francescana e aprire la sua memoria fuori dai confini dell'Ordine a cui apparteneva e dal quale riteneva impossibile un'uscita e di cui la biblioteca di Santa Croce sarà un importante spazio di sviluppo, per tutto il XIV secolo e non solo.

Mostrare come l'immaginario politico francescano e le sue istanze siano molti vicini alla poesia dei due canti dell'ottava bolgia, adottati dall'Alighieri come uno straordinario repertorio di materiali compositivi, da associare e modellare a suo gusto, aggirando il problema, invece assai spinoso per un autore militante come Ubertino, di dovere per forza ricercare una coerenza fra le informazioni fornite della storia e l'interpretazione della scrittura.²⁵⁶

²⁵⁰ Per comprendere la portata degli studi che stanno dietro a questa argomentazione e anche per un'importante trascrizione della *Lectura*: <https://www.danteolivi.com>.

²⁵¹ Si vedano anche i passaggi richiamati da Forcellini in cui ricorrono Bonaventura, Olivi e Ubertino, nel suo testo del 2018 citato in queste pagine.

²⁵² MONTEFUSCO, A., *Segnalazione del sito web di Alberto Forni*, in *Oliviana* 4 (2012), <https://journals.openedition.org/oliviana/599>.

²⁵³ FORNI, A., *Pietro di Giovanni Olivi nella penisola italiana*, op. cit., p. 437.

²⁵⁴ HAVELY, N., *Dante and the Franciscans*, Cambridge, Cambridge university press, 2009, in particolare pp. 36-37.

²⁵⁵ GAGLIARDI, I., *Coscienza e città*, op. cit., p. 132.

²⁵⁶ FORCELLINI, T., *Fonti teologiche francescane della Commedia di Dante*, op. cit., p. 92.

2. Pietro di Giovanni Olivi: un profilo

2.1 Iniziando dalla fine

In nomine Domini nostri Jhesu Christi qui est benedictus in secula. Anno incarnationis ejusdem M^o.CC^o.XCVII^o., pridie ydus martii, die veneris, hora sexta, civitate Narbona, migravit a seculo pater sanctissimus ac preclarissimus doctor frater Petrus Johannis Olivii, anno etatis sue quinquagesimo, anno vero ingressus sui ad religionem Fratrum Minorum XXXVIII^o., qui fuit oriundus de castello Serinhani quod per miliare distat a mari in duocesi bitterrensi, cujus sacratissimum corpus in Fratrum minorum Narbone ecclesia in medio chori venerabiliter requiescit.²⁵⁷

Nel *Transitus sancti Patris* troviamo il riferimento al momento in cui sarebbe morto Pietro di Giovanni Olivi. L'opera è tra i documenti riportati da Bernardo Gui nel suo *Practica officii inquisitionis hereticae pravitatis* e si considera di provenienza beghina, di inizio XIV secolo. Come segnalato anche da Henry Charles Lea il 14 marzo cade di venerdì nel 1298: l'anticipazione nella fonte al 1297 è interpretabile come conseguente allo stile di datazione dell'incarnazione²⁵⁸. Il mese e l'anno della morte (marzo 1298) sono tra i pochi elementi considerati certi relativamente al profilo biografico oliviano²⁵⁹.

Grazie ad Albanus Heysse, l'attenzione della storiografia ha potuto concentrarsi anche su un codice contenente una serie di scritti di tematica francescana, con estratti del XIV secolo. Si tratta di quello che in epoca moderna è stato catalogato con il titolo *Collectio quaestionum de paupertate Christi*²⁶⁰, nel quarto tomo del catalogo laurenziano del Bandini, «continens exactissimam recensionem mss. codicum circiter 700 qui olim in Florentino S. Crucis coenobio minor. conventualium adservabantur»²⁶¹. Al suo interno si trovano numerosi opuscoli sulla povertà e diversi testi oliviani, tra cui il *De obitu dicti fratris Petri Joannis et quid receptis sacramentis dixit quando et ubi recepit scientiam suam, et quid senserit de usu paupere*²⁶².

²⁵⁷ GUI, B., *Practica inquisitionis hereticae pravitatis auctore Bernardo Guidonis document public pour la premiere fois par C. Douais*, Paris, Picard, 1886, p. 287.

²⁵⁸ «The common habit of commencing the year with Easter explains the substitution of 1297 for 1298» (LEA, H. C., *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3, Cambridge, Cambridge university press, 2010 (first published 1888), p. 45).

²⁵⁹ JARRAUX, L., *Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine*, in *Études franciscaines* 45 (1933), pp. 132-133 e PIRON, S., *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi. Première partie: avant 1279*, in *Oliviana* 6 (2020), <https://journals.openedition.org/oliviana/1035>.

²⁶⁰ Plutei Biblioteca Medicea Laurenziana, Segnatura Plut. 31 sin. 3, identificatore IT:FI0100_Plutei_31sin.03.

²⁶¹ BANDINI, A. M., *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae sub auspiciis Petri Leopoldi...*, Tomus quartus, op. cit., segnatura 23.1.63, colonne 261-265.

²⁶² TOCCO, F., *L'eresia nel Medio Evo*, Firenze, Sansoni, 1884, pp. 489-490, n. 1.

Si tratta del secondo documento in cui si dà conto della morte di Pietro di Giovanni: il testo, secondo Manselli, può essere considerato più antico della testimonianza riportata da Bernardo Gui, oltre ad essere più articolato e lungo²⁶³. Molti decenni sono passati dal testamento del fondatore dell'Ordine e, che siano state effettivamente pronunciate o meno, le ultime parole di Olivi si inseriscono in un contesto mutato. Centrale è diventata la questione dell'*usus pauper*: la povertà si è, infatti, imposta sugli altri elementi caratteristici della fratellanza, quali l'obbedienza e la sottomissione, intesa come umiltà e rinuncia a ogni forma di potere. Confermati i riferimenti cronologici della morte del frate provenzale, leggiamo subito di come l'*usus pauper* sia la sostanza della vita apostolica e della Regola francescana. La dissolutezza e l'inadempienza su questo fronte minacciano l'Ordine, in particolare in riferimento alla costruzione degli edifici e nella pratica delle sepolture, al centro della disputa tra ordini mendicanti e clero secolare. Queste ultime parole di Olivi, della cui autenticità è lecito dubitare anche per il riferimento a un papa Martino che sarebbe da identificarsi in Martino IV, morto nel 1285, rimangono coerenti con l'immagine di un frate morto all'interno della Chiesa. Il rispetto della povertà è un obbligo inscritto all'interno della Regola e dovuto all'obbedienza nei confronti dell'istituzione ecclesiastica romana, della corretta fede²⁶⁴.

Occorre pertanto partire dalla fine per ricostruire una sintesi della possibile biografia oliviana. Non sono stati trovati motivi per dubitare dell'ipotesi riportate dalle due succitate fonti. Si tratta quindi di voler ritenere il 1297 un errore dovuto al considerare la Pasqua come momento iniziale del calendario, oppure no: di conseguenza, a seconda della scelta operata, l'anno di nascita indicato dagli studi è il 1248, o il 1247²⁶⁵. Non ci sono elementi sufficienti per dubitare dell'informazione di un ingresso nell'Ordine a 12 anni, per cui questo dovrebbe essere avvenuto nel 1260 (o nel 1259). È attestato anche il luogo di nascita, nella tradizione storiografica, coerente con i pochi elementi biografici presenti all'interno delle opere di Olivi. Sérignan, componente della diocesi di Béziers, è parte

²⁶³ «Quanto alla relazione tra i due documenti, un confronto dei testi pone subito in evidenza gli elementi comuni, non molti, ma decisivi. [...] Dei due il più antico è certamente il primo, quello cioè più lungo, conservato a Firenze, come si ricava dalla mancanza del tono eccessivamente elogiativo e quasi agiografico nella prima parte e dalla assenza dei particolari che servono a determinare nel tempo e nei luoghi la persona dell'Olivi» (MANSELLI, R., *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, ISIME, 1959, p. 33, n. 1).

²⁶⁴ HEYESSE, A., *Descriptio codicis bibliothecae Laurentianae Florentinae, S. Crucis, plut. 31 sin. cod. 3*, in *Archivum franciscanum historicum* 11 (1918), pp. 267-269.

²⁶⁵ Ancora David Burr riporta entrambe le date in BURR, D., *L'histoire de Pierre Olivi*, Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions du Cerf, 1997, pp. 2-3.

della regione interessata dalla traumatica crociata contro gli albigesi²⁶⁶: come vedremo, questo elemento geografico e storico è la chiave interpretativa con cui vengono lette nelle opere oliviane le prese di posizione sull'impossibilità da parte del pontefice di ordinare di prendere le armi, anche a chi ha intenzione di perseguire la perfezione evangelica (entrando negli ordini mendicanti, pur non avendo ancora pronunciato nessun voto, sarebbe sufficiente l'intenzionalità). Leggere in questo protagonista della seconda metà del XIII secolo un sostenitore della non violenza è ovviamente una forzatura, ma è ben presente una tradizione storiografica e di storia della filosofia che ritiene l'Olivi un autore quantomeno non sostenitore delle crociate, come sarebbe confermato dal rifiuto di riconoscere una potestà pontificia sui non cristiani. Pur non essendo stato trovato alcun riferimento diretto, siamo di fronte a un primo elemento di profilo oliviano attestato nella tradizione di studi che non trova motivo di essere decostruito, ma di cui è opportuno tenere conto in modo relativo, giudicandolo verosimile ma non certo.

Abbiamo altri tre riferimenti importanti, ugualmente collocabili però nella parte finale della vita di Pietro di Giovanni: sono lettere raccolte da Paolo Vian come scritti d'occasione²⁶⁷.

2.1.a) Prima lettera: la rinuncia al magistero

La prima è di datazione incerta, ma precede le ultime due e vede il capitolo generale dell'Ordine dei Frati Minori del 1282 come riferimento più alto nelle ricostruzioni storiografiche. Ad una edizione veneziana dei *Quodlibeta* del 1509²⁶⁸ si è aggiunta, nel 1913, la pubblicazione di un testo contenuto nel manoscritto 774 e conservato a Parigi nella collezione delle nuove acquisizioni latine²⁶⁹. Tralasciando effettivi destinatari e precisa datazione, rimane all'interno del testo un riferimento ad ambizioni parigine, da

²⁶⁶«In occasione della famosa presa di Béziers (1209), seguita dal massacro di gran parte della popolazione, Guglielmo [di Puylaurens] fornisce la più classica delle spiegazioni medievali, il «peccatis suis exigentibus». La cosa, comunque, interrogò le coscienze dei contemporanei, che si diedero risposte anche profondamente diverse» (MESCHINI M., *Il 'negotium pacis et fidei' in Linguadoca tra XII e XIII secolo secondo Guglielmo di Puylaurens*, in *ID.* (a cura di), *Mediterraneo medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 163, nota 122).

²⁶⁷ OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Scritti scelti*, Roma, Città Nuova, 1989 (a cura di PAOLO VIAN).

²⁶⁸ OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Quodlibeta Petri Ioannis Prouenzalis doctoris sollemnissimi Or. Minorum, Venetiis*, apud Lazarum Soardum, 1509.

²⁶⁹ DE PARIS, G. OMC, *Une lettre inédite de Pierre de Jean Olivi in Etudes franciscaines* 29 (1913), pp. 414.422. Un'altra edizione di questa *Epistula ad fratrem R.* è conservata a Pesaro, Biblioteca Oliveriana, codice 1444, f. 161va-vb162ra, come riportato in CICERI, A., *Petri Iohannis Olivi Opera. Censimento dei manoscritti*, Grottaferrata (Roma), Editiones collegii S. Bonaventurae ad claras aquas, 1999, p. 193.

cui si desume la scelta consapevole dell'autore di tenersi lontano dalle discussioni che caratterizzavano la città francese come centro delle dispute intellettuali tra mendicanti e secolari. Lo scritto è una linea di difesa, rispetto a diciannove articoli erronei di cui viene chiesto conto a Olivi, che allarga le spiegazioni ad altre accuse di cui doveva aver avuto notizie.

Le opinioni umane non possono essere dibattute sul piano delle verità di fede e l'umiltà impone di trattarsi dall'entrare in dissertazioni intellettuali su ciò che non è certo, dove per certo si deve intendere ciò che viene stabilito da Dio e reso noto all'umanità. Tra le cose certe rientra il ruolo dell'Ordine, a cui spetterà la guida della Chiesa verso la restaurazione della corretta fede. Questa testimonianza è collocabile in una fase di forte dibattito all'interno dei Minori rispetto alle dottrine di Olivi, da cui l'accusato si sottrae prima ancora di entrare nel merito delle domande, a cui pure risponde. Nell'ecclesiologia e nella ricostruzione del potere, che sarà oggetto di ulteriori approfondimenti, è stata letta una ambivalenza non estranea rispetto al cosiddetto paradosso francescano. L'essere subalterni, umili e accettare di rimettersi al giudizio delle autorità trova un unico limite in quello che è definito da Dio, con una legittimità assoluta dell'istituzione ecclesiastica, a cui si deve totale fedeltà, ma che non si impone nel rapporto individuale con la fede. L'Ordine è un elemento costitutivo dell'identità di chi persegue la perfezione. L'ambito delle opinioni è dichiarato secondario, ma è quello in cui l'Olivi stesso si impegnerà in modo articolato e continuo. Un altro aspetto merita di essere sottolineato: l'umiltà si esprime anche nella scelta di rinunciare a qualsiasi ambizione del «magistero mondano»²⁷⁰.

Parole che hanno indotto una parte della storiografia a ritenere l'Olivi una persona che volontariamente avrebbe rinunciato alla possibilità di proseguire i suoi studi a Parigi attraverso un percorso universitario.

²⁷⁰ Dalla traduzione a cura di Paolo Vian in OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Scritti scelti*, op. cit., p. 205.

2.1.b) Seconda lettera: alla discendenza angioina

Il secondo documento epistolare porta la data del 18 maggio 1295, destinata ai figli di Carlo II d'Angiò. La rivendicata sovranità sulla Sicilia da parte del soglio pontificio è direttamente ascrivibile alla centralizzazione del modello ecclesiastico che si afferma nel XIII secolo. Nel confronto tra poteri universali, la rivendicazione da parte della Chiesa, attraverso il sostegno alla causa angioina, arriverà a sviluppare una concezione territoriale del potere, con l'emanazione della *Pastoralis cura* da parte di Clemente V nel 1313. Nelle riflessioni sul Papa e sui suoi poteri, l'Olivi non poteva ignorare le vicende collegate all'isola del Mediterraneo, contesa tra i principi del Regno di Napoli e la corona di Aragona: infatti lo si vedrà nella lettura delle opere dedicate al potere e ai limiti dell'autorità ecclesiastica sulla cristianità. Va specificato il contesto di una missiva destinata ai tre figli di Carlo II d'Angiò, concessi in ostaggio secondo gli accordi del trattato di Canfranc, in cambio della liberazione del padre (27 ottobre 1288)²⁷¹.

La vicenda dell'esilio dei tre principi si legò strettamente all'ordine francescano: in particolare è opportuno ricordare come, dopo la morte del primogenito Ludovico, l'erede al trono Carlo Martello rinuncerà in favore di Roberto per poter entrare all'interno della Chiesa nell'obbedienza della Regola di Francesco²⁷².

Di certo sappiamo che i giovani principi erano stati affidati alle cure di due frati minori, coerentemente alla forte propensione degli Angiò verso i francescani, ovvero Francesco Brun originario di Apt – vescovo di Gaeta dal 1306 – e Pietro Scarrier, destinato di lì a breve a diventare vescovo di Rapolla (1308) e confessore della regina Sancia. [...] Durante il forzato soggiorno aragonese i principi angioini scrissero a Pietro di Giovanni Olivi, legato da amicizia personale a Pietro Scarrier, e incontrarono Raymondo Gaufridi. Entrambi seppero intensificare le 'simpatie' che i giovani già nutrivano nei confronti dell'ala spirituale dei francescani, ma conquistarono soprattutto Ludovico.²⁷³

²⁷¹ L'accordo, per la quantità di fonti sopravvissute, rappresenta un caso di studio importante nella storia delle relazioni internazionali medievali e in particolare per il ruolo degli ostaggi all'interno dei trattati di pace o di tregua. Si veda KOSTO, A. J., *Hostages in the Middle Ages*, Oxford, Oxford university press, 2012, pp. 177-182.

²⁷² «The second son of Charles II of Anjou, king of Naples and count of Provence, St Louis of Anjou was canonized in 1317. This young man spent seven years (1288-1295) as the king of Aragon's hostage. While in captivity, he was surrounded by Franciscan friars and had access to many books. In his will, he divided his books between his companions, namely brothers Pierre Scarrier and François Brun (who were also prisoners with him in Aragon)» (BERLIOZ, J., SMIRNOVA, V., POLO DE BEAULIEU, M. A., *The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and beyond. Caesarius of Heisterbach's Dialogue on miracle and its reception*, Leiden - Boston, Brill, 2015, p. 185).

²⁷³ GAGLIARDI, I., *San Ludovico fra tradizione agiografica e diffusione del culto in partibus Tusciae*, in BENVENUTI, A., NELLI, R. (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel Medioevo pistoiese. Atti del Convegno di studi, Pistoia, 16-17 maggio 2008*, Pistoia, Società pistoiese di storia patria - Fondazione Cassa di risparmio di Pistoia e Pescia, 2010, pp. 77-78. «Nel 1294 Ludovico era un giovane di venti anni,

Jacques Paul sostiene che non ci sarebbero influenze rilevabili tra il pensiero oliviano e il profilo di Ludovico d'Angiò²⁷⁴, la cui canonizzazione avvenne con il decisivo sostegno di Giovanni XXII, che condannerà la *Lectura super Apocalipsim* di Olivi. Questa lettera agli angioini si ritiene anticipi di poco il completamento della *Lectura* stessa e Raoul Manselli evidenzia la necessità di un collegamento finalizzato anche a una corretta comprensione di entrambe. Il dibattito storiografico relativo ai rapporti tra questa lettera e San Ludovico appartiene alla dimensione del XIV secolo, collegandosi direttamente alla valutazione sul grado di gioachimismo che esprimerebbe l'Olivi in questa parte conclusiva della sua vita. «Lettera dunque di un'altra e rara forza di consolazione questa e non manifesto di gioachimismo, come qualcuno ha creduto»²⁷⁵, viene scritto a metà del XX secolo.

Da questo contesto non possono essere scissi la riflessione e il dibattito attorno alla categoria di *francescanesimo spirituale*: «l'Olivi è il punto di riferimento ed il segno di contraddizione del francescanesimo fra il Duecento ed il Trecento. A lui si rivolgono tutti e tutti vi trovano una parola chiarificatrice, ammonitrice, esortativa. [...] Il francescanesimo spirituale e in esso e con esso l'Olivi vogliono essere il fermento rinnovatore nel seno della Chiesa»²⁷⁶.

Siamo di fronte a uno «scritto d'occasione» breve ma denso di implicazioni, i cui contenuti rimandano a questioni aperte più ampie della biografia di Olivi. L'edizione di riferimento è quella curata da Franz Ehrle²⁷⁷, basata sull'esemplare della Biblioteca

ed ostaggio. Nel dicembre del 1296 Ludovico era un sacerdote immerso nelle preghiere e negli studi, che rinunciava ai suoi diritti di erede al trono, per poter dedicarsi alla vita religiosa, e che, circondato da francescani, cercava di diventare anch'egli uno di loro, entrando in un convento dell'Ordine» (PÁSZTOR, E., *Per la storia di san Ludovico d'Angiò, 1274-1297*, Roma, ISIME, 1955, p. 9).

²⁷⁴ «On ne peut donc prouver quel es deux hommes se soient rencontrés. On peut tenir pour certain qu'ils auraient pu le faire s'ils l'avaient voulu. Les convergences, entre les opinions de P.-J. Olieu et l'attitude de Louis d'Anjou ont été mises en parfaite lumière sur la pauvreté. Ailleurs une influence est difficile à déceler. Il y a toutefois une partie essentielle de la réflexion de P.-J. Olieu qui paraît étrangère à Louis d'Anjou: le joachimisme et les spéculations aventurées sur l'Eglise et la fin des temps. Aucun propos, aucune attitude de Louis d'Anjou ne se laissent interpréter comme inspirés par ces idées» (PAUL, J., *Louis d'Anjou, prince et franciscain*, Padova, Centro studi antoniani, 2018, pp. 175-176).

²⁷⁵ MANSELLI, R., *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi, ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma, ISIME, 1955, p.172.

²⁷⁶ MANSELLI, R., *Pietro di Giovanni Olivi spirituale*, in *Chi erano gli spirituali, atti del III Convegno internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 1975*, Assisi, Società internazionale di studi francescani, 1976, p. 204.

²⁷⁷ EHRLE, F., *Petrus Iohannes Olivi, sein Leben und seine Schriften*, in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 3 (1887), pp. 534-540.

Vaticana contenuto nel codice Borghesiano 54 (ff. 156 va.-157vb secondo Ehrle / f. 141va-142vb secondo Ciceri). Da questo passaggio dell'epistola emerge una persona fortemente consapevole del comportamento che ritiene corretto tenere, nessuno gli impedisce di raggiungere i tre destinatari, ma una serie di difficoltà rendono preferibile mutare le condizioni.

La prima è rappresentata da un probabile dispiacere di qualcuno che avrebbe messo in circolazione dubbi sull'opportunità di una visita a dei principi, quasi fosse un riconoscimento nei confronti del frate, che invece vuole evitare ogni forma di gloria terrena.

La seconda è riferita a una serie di condizioni che sarebbero state poste relativamente alla visita, che paiono limitanti alla semplicità del gesto, che invece l'Olivi si conferma disponibile a compiere (scrivendo di avere un parere favorevole anche da parte del Maestro generale).

La terza e ultima causa è l'aver saputo come Carlo II d'Angiò avrebbe temuto un "imbeghinamento" dei figli («timuerat vos inbeguiniri»²⁷⁸). L'autore definisce la propria umiltà, prendendo le distanze da ogni polemica. L'unica cosa di cui è certo, ricorda, è la verità di fede. Il resto è opinione, poiché l'umana sapienza non ha niente a che vedere con quanto stabilito da Dio attraverso Cristo. «Sepe etenim sinistre interpretantur, que simplici animo digeruntur»²⁷⁹: una frase con cui si può essere aiutati a leggere la vita che Olivi stava lasciando alle proprie spalle.

L'ambizione non appartiene a chi segue la Regola di Francesco: va evitata ogni possibilità di attirare l'attenzione e deve essere rigettata qualsiasi possibilità di scandalo.

Sane si hiis non obstantibus compiacuerit vobis, me ad vosque venire, placeat vobis obastcula per terre dominum amovere, michique per nuntium aliquem demandare, et paratus sum accedere sine mora.²⁸⁰

²⁷⁸ EHRLE, F., *Petrus Iohannes Olivi, sein Leben und seine Schriften*, op. cit. 539.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ibidem*.

La sofferenza è una strada che allontana dal peccato e avvicina all'umiltà. Il dolore deve essere accettato pensando alla vita eterna, che si pone alla fine del tempo terreno, l'intera esistenza prevede la pena come prova. «Eya ergo milites generosi, accingite vos ad pugnam; tempus enim putationis adventi voxque turturis suspirantis et gemitum pro cantu habentis audita est in terra nostra». Non c'è vittoria senza una dura lotta, che non si combatte con la spada in battaglia, ma attraverso l'umiltà. La conquista a cui mirare non è in questo mondo, ma in quello a venire. L'obbedienza è quindi una virtù. La consolazione che Olivi sceglie di indirizzare ai tre ostaggi è di leggere la propria condizione (e trarne le conseguenze nei comportamenti) alla luce di una particolare dimensione della storia, definita dall'Apocalisse.

2.1.c) Terza lettera: sullo spiritualismo

Di poche settimane successive è la lettera del 14 settembre 1295, indirizzata a Corrado da Offida, considerato uno degli esponenti dello spiritualismo del centro Italia²⁸¹.

Il destinatario della missiva ha contribuito ad alimentare l'interesse storiografico relativo al documento, in particolare vedremo quanto si accenda quest'ultimo in relazione ad un'accusa di ambiguità da parte dell'Olivi nei confronti delle correnti rigoriste all'interno dell'Ordine.

La fonte rimane il codice Borghesiano 54 conservato in Biblioteca Vaticana (f. 158ra Oliger/ f. 143ra-144va secondo Ciceri), edito da Livarius Oliger nel 1918, assieme alla *quaestio*, dello stesso Olivi, dedicata alla rinuncia di Papa Celestino V²⁸². Il tema della rinuncia al soglio pontificio da parte del predecessore di Bonifacio VIII è oggetto di questo testo, ed è quindi chiara la ragione di questa scelta editoriale da parte dell'Oliger.

Alcuni passaggi sono utili per la ricostruzione biografica dell'autore e per delinearne la visione spirituale che lo muoveva. «Fide digna relatione percepit et etiam per litteras michi missas quasdam sub zelo et specie altissime paupertatis in errores varios incidisse

²⁸¹ DA CAMPAGNOLA, S., *Gli spirituali umbri*, in *Chi erano gli spirituali?*, op. cit., pp. 71.105.

²⁸² OLIGER, L., *Petri Iohannis Olivi De renuntiatione papae Coelestini V. quaestio et epistola*, in *Archivum franciscanum historicum* 11 (1918), pp. 309-373. La pubblicazione dello stesso documento era stata curata da Ignatius Jeiler nel 1882 (JEILER, I., *Ein unedirter Brief des P. Olivi (d. 1297)*, in *Historisches Jahrbuch* 3 (1882), pp. 648-659).

et suos ordines exivisse»²⁸³. La vita evangelica, la ricerca della perfezione non può mai accompagnarsi a un atteggiamento da «temerarii presumptores quam turpiter et quam brutaliter errant»²⁸⁴. In questa lettera l'Olivi offre una sintesi efficace del suo modo di vivere la libertà come forma di obbedienza alla Chiesa e alla Regola di Francesco: la sottomissione deve guidare il compito di rimanere all'interno dell'Ordine, il cui ruolo storico è di essere lo strumento con cui si guiderà la cristianità verso la salvezza per la fine dei tempi (terreni), che è in arrivo. La supponenza nasce dalla vera ignoranza, ossia quella relativa alle Sacre Scritture, alle verità di fede (di cui la Chiesa è custode e interprete, Chiesa in cui ha un ruolo la Regola di Francesco, per come i pontefici l'hanno riconosciuta nel corso del XIII secolo).

Che si voglia credere o meno alla sincerità delle dure parole mosse dall'autore, stando semplicemente a esse, è esplicita la preoccupazione contingente che lo muove. «Et certe ex istorum dementis triplex patitur regula detrimentum»²⁸⁵. Gli spirituali dell'Ordine dei Frati Minori trovano un alleato prezioso nei loro nemici, in chi eccede nella rigidità dei comportamenti: la testimonianza di Cristo deve portare all'obbedienza anche delle autorità, alla capacità di non uscire dalla comunità: fuori da essa vi è soltanto eresia.

È una posizione coerente con la dottrina sviluppata dai pontefici tra Innocenzo III e Bonifacio VIII, che include l'ipotesi del papa eretico, definita dal rapporto individuale che ogni individualità ha con la fede. Sono elementi dottrinali su cui si insisterà anche in altri passaggi, ma che qui si declinano concretamente in una presa di posizione importante, che solo pochi anni dopo apparirà difficile anche da comprendere, quando le problematiche si trasformeranno in un conflitto aperto sotto Giovanni XXII. Le opinioni delle dottrine sono fuorvianti, se non rimangono sottoposte alla fede. La salvezza non è negata a chi si inganna per ignoranza, purché non vi sia pervicacia nell'errare.

Quamvis autem pertinaces et protervos in hac parte detester, conpatior tamen pluribus simplicibus, qui per ignorantiam sub ymagine paupertatis et specie pietatis miserabiliter, attamen damnabiliter, deluduntur.²⁸⁶

²⁸³ OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Epistola ad Conradum de Offida*, in *Archivum franciscanum historicum* 11 (1918), p. 366.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 367.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 372.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 373.

L'apostasia di chi si confonde con la causa degli spirituali è funzionale al disegno di Satana, in vista dell'Apocalisse. Se il dibattito di inizio XIV secolo si concentrerà sul problema del pontefice eretico, questa ultima lettera di Olivi aiuta a collocare la sua intera esistenza in un contesto diverso da quello che accompagnerà il papato avignonese. Così dovremo dunque leggere le sue opere e collocare le poche altre informazioni biografiche che sarà possibile individuare.

Anche per questo si è scelto di iniziare dalla fine, non solo in ragione delle quattro fonti citate. Il profilo che emerge è quello di un francescano entrato a 12 anni nell'Ordine, la cui vita si è sviluppata lontana dalle "ambizioni di Parigi", impegnata ad affermare il ruolo storico della Regola di Francesco, non estranea alla discussione del proprio tempo, ma sempre attenta a sottrarsi a ogni scontro capace di mettere in discussione la tenuta della Chiesa. Un'esistenza non priva di difficoltà, ma che le accetta con consapevole attenzione verso un equilibrio tra dissolutori e zelanti. Certamente Olivi non è la prima figura del pensiero medievale a ricercare la misura, comune a larga parte della tradizione filosofica anche antica. Se però tanto fascino ha saputo suscitare in numerosi studiosi, non solo in ambito francescano, è forse per questi pochi elementi di biografia che lasciano immaginarlo impegnato in una originale corrispondenza tra pratica e teoria, di cui però davvero poco altro ci è dato sapere con certezza.

2.2) Verso l'Italia, verso Francesco

La presenza di Olivi in Italia, prima del biennio fiorentino 1287-1289, è ipotizzata intorno al 1279 e si ritiene che sia legata ai lavori di preparazione della decretale *Exiit qui seminat* di Niccolò III (14 agosto 1279). Prima di questa data si considera probabile, senza alcuna prova emersa, un viaggio dalla Provenza a Roma, con un passaggio alla Porziuncola: alla base di questa ricostruzione c'è la *Quaestio de indulgentia Portiunculae*, di cui si attende ancora una nuova edizione critica, anche alla luce di un manoscritto di Napoli segnalato nel 1971 da padre Cesare Cenci, ma non ancora pubblicato²⁸⁷.

²⁸⁷ «I tre codici sono molto diversi e anche la collocazione della *quaestio* è differente. [...] Non si può ipotizzare nessuna dipendenza tra i manoscritti, d'altra parte il testo è molto vicino e solo poche varianti appaiono significative. Per di più tutti terminano bruscamente la trattazione con le parole «ad quantum dicendum...», lasciando in sospeso le risposte agli argomenti 4-9 in contrario» (BARTOLI, M., *La «quaestio de indulgentia portiunculae*, in BRUFANI, S., MENESTÒ E. (a cura di), *Assisi anno 1300*, Assisi, Porziuncola, 2002, pp. 183-185)

La presenza è stata spesso desunta da un passaggio interno alla stessa *quaestio*, in cui l'autore attesta di aver raccolto una testimonianza orale su quel che accade in Italia centrale da un *frater Egidius*, che non è assolutamente detto sia stata ascoltata in terra umbra («Et ipse frater Egiudius solitus erat dicere...»²⁸⁸).

Anche i contenuti della risposta alla settima obiezione sono considerati prova di una «accurata indagine *in loco*»²⁸⁹ (ad Assisi).

La prima edizione della *quaestio*, basata sul Borghesiano 358, apparve nel 1895 a cura di padre Jeiler, membro del collegio S. Bonaventura di Quaracchi. Una seconda edizione, realizzata collazionando il Borghesiano con il manoscritto di Graz, è stata pubblicata nel 1981 da padre Pierre Péano, anch'egli appartenente al gruppo degli studiosi di Quaracchi-Grottaferrata. A proposito di questo lavoro, si deve osservare che Péano ha trascritto nella sua integralità il testo di Graz, indicando in apparato non sempre in modo perspicuo le varianti del Borghesiano e quelle introdotte da Jeiler.²⁹⁰

La costruzione della Basilica di Assisi aveva accompagnato il processo di beatificazione di Francesco, con l'avvio di un immediato procedimento di riconoscimento di privilegi papali²⁹¹.

Man mano che la connotazione remissoria della basilica diveniva più imponente, il fondatore dei Minori - già taumaturgo forse suo malgrado - si trasformò progressivamente da santo dei miracoli in santo del perdono e il suo potere intercessorio finì col saldarsi, [...] grazie all'Indulgenza della Porziuncola, a quella della Vergine Maria.²⁹²

²⁸⁸ Testo della *quaestio* come trascritto in PÉANO, P., *L'indulgence de la portiucole*, in CLEMENTI, A., *Indulgenza nel Medioevo e perdonanza di Papa Celestino*, Atti del Convegno storico internazionale, L'Aquila, 5-6 ottobre 1984, Centro Celestiniano, 1987, p. 71.

²⁸⁹ BRUFANI, S., *Il dossier sull'indulgenza della Porziuncola*, in *Assisi anno 1300*, op. cit., p. 225.

²⁹⁰ IOZZELLI, F., *Pietro di Giovanni Olivi e l'indulgenza della Porziuncola*, in Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, Atti dell'incontro di studio in occasione dell'VIII centenario dell'Indulgenza della Porziuncola (1216-2016), Spoleto, 2017, p. 119. Le due edizioni citate sono: OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Quaestio hucusque inedita de meritate indulgentiae vulgo dictae de Portiuncula*, in *Acta ordinis Minorum* 14 (1895), pp. 140-145, e PÉANO, P., *La quaestio fr. Petri Iohannis Olivi sur l'indulgence de la Portiuncule*, in *Archivum franciscanum historicum*, 74 (1981), pp. 64-76.

²⁹¹ «La traslazione del corpo di san Francesco dalla chiesa di S. Giorgio alla nuova basilica avvenne ufficialmente il 25 maggio del 1230. Poco più di un mese prima con la Is qui ecclesiam Gregorio IX aveva privilegiato la chiesa qui detta caput et mater dell'Ordine con l'esonazione dalla giurisdizione dell'ordinario diocesano di Assisi e con la protezione papale» (PACIOCCO, R., *Sublimia Negotia. Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo ordine dei frati Minori*, Padova, Centro studi antoniani, 1996, p. 143).

²⁹² PACIOCCO, R., *Fra i Minori e privilegi papali tra Due e Trecento*, Padova, Centro studi antoniani, 2013, p. 37. «Francesco veniva così ad assumere innanzitutto le caratteristiche del taumaturgo, abbandonando quei tratti della sua immagine che lo avevano dipinto come santo per le sue virtù grazie alla convergenza tra la santità vissuta e la teoria papale della santità canonizzata» (PACIOCCO, R., *Da Francesco ai 'Catalogi Sanctorum'. Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'ordine francescano. Secoli XIII-XIV*, Assisi, Porziuncola, 1990, p. 69).

Le indulgenze per la visita delle chiese monolitiche iniziarono a connettersi alle festività della Vergine - anche per le confraternite mariane legate ai Frati Minori - solo durante il pontificato di Alessandro IV: più esattamente proprio a partire dal 1257, dopo l'inizio del mandato di Bonaventura, un generalato che [...] fu di centrale importanza per le indulgenze francescane.²⁹³

La Porziuncola viene citata nelle fonti agiografiche francescane come la terza chiesa riparata dal fondatore dell'Ordine, a seguito di una voce sentita mentre pregava di fronte all'Edificio di San Damiano, a cui, nel 1216, papa Onorio III avrebbe riconosciuto un'indulgenza plenaria, collegata al cosiddetto Perdono d'Assisi.

Per Olivi il riferimento è la *Legenda Maior* voluta da Bonaventura e approvata dal Capitolo generale del 1263.

Scomparendo, la visione gli lasciò nel cuore un ardore mirabile e l'effigie di segni altrettanto meravigliosi lasciò impressa nella sua carne. Subito, infatti, nelle sue mani e nei suoi piedi, incominciarono ad apparire segni di chiodi, come quelli che poco prima aveva osservato nell'immagine dell'uomo crocifisso. [...] Il fianco destro era come trapassato da una lancia e coperto da una cicatrice rossa, che spesso emanava sacro sangue, imbevendo la tonaca e le mutande.²⁹⁴

Il tema diventa oggetto di discussione negli ultimi decenni del XIII secolo. «Se ne comincia a parlare dopo la richiesta avanzata dal capitolo generale di Padova del 1276 ai ministri provinciali di raccogliere nuove testimonianze riguardanti Francesco ed altri santi frati»²⁹⁵. Diventa difficile consumare il dibattito storiografico che accompagna questa tematica, che può essere definita peculiarmente francescana e medievale per il suo carattere di infinita inesauribilità.

Della francescana chiesetta della Porziuncola e della sua famosa Indulgenza si parla e si scrive ormai da sette secoli, e si potrebbe pensare che dopo tanto parlare e scrivere non ci dovrebbe esser più nulla di nuovo da dire. Ma non è così. L'argomento è proprio inesauribile.²⁹⁶

Olivi si inserisce in una discussione sulla legittimità di un perdono che va oltre la ricostruzione dell'esistenza di una sufficiente documentazione a sostegno di una ritualità già entrata a far parte della vita di tante persone impegnate nei pellegrinaggi verso la Porziuncola. Non guarda all'attendibilità delle fonti, ma la sua *quaestio* diventa essa stessa una fonte rispetto alla storiografia moderna e contemporanea²⁹⁷.

²⁹³ PACIOCCO, R., *Frati Minori e privilegi papali tra Due e Trecento*, op. cit., p. 59.

²⁹⁴ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda Maggiore*, in *Fonti Francescane*, III edizione (2011), Editrici Francescane, Padova, p. 693 (1226).

²⁹⁵ IOZZELLI, F., *Pietro di Giovanni Olivi e l'indulgenza della Porziuncola*, op. cit., p. 121.

²⁹⁶ ABATE, G., *Della data della consacrazione della Porziuncola e dei racconti sulla celebre Indulgenza*, in *Miscellanea francescana* 37 (1937), pp. 183-197.

²⁹⁷ CANONICI, L., *La Porziuncola e gli inizi dell'Ordine francescano*, Assisi, Porziuncola, 1963, p. 124.

Tra le argomentazioni oliviane interessa qui ricordare quella che non contrappone l'indulgenza della Porziuncola all'utilità di prendere parte alla crociata in Terrasanta. Come vedremo, l'autore si esprimerà in modo articolato sull'opportunità che chi professa una vita devota partecipi a una guerra. Già in questa riflessione sulle indulgenze appare evidente come non si possa individuare nell'Olivi un precursore di istanze pacifiste o non violente, come a volte pare voler fare la pubblicistica. Si specifica, in coerenza con altre opere, come non sempre sia utile o necessario prendere parte a questa missione, la cui autorità ricade nelle mani del pontefice.

Preterea constat quod huiusmodi passagium universale non semper est utile aut necessarium sed solum in casu, et cum huiusmodi casus acciderit per summum pontefice, si pensassi inc inde omnibus videret per hoc passaggio impedimento dari, per multiplices vias posset remedium adhibere.²⁹⁸

In questa *quaestio* si è voluta leggere una novità con cui si richiama l'aspetto non economico della fede: nel difendere la liceità dell'assoluzione della Porziuncola, Olivi «si oppone ad una concezione meramente venale e materiale dell'indulgenza»²⁹⁹. L'intenzionalità conta più della materialità delle azioni. Se si riteneva che solo le crociate potessero portare a una piena assoluzione dai peccati, ecco che l'esempio di Francesco ha indicato una via precisa per avvicinarsi all'esempio di Cristo, a partire da un rapporto diretto con la conversione. Recarsi alla Porziuncola ad agosto è un modo per avvicinarsi all'esempio di chi ha abbandonato la vita comune, seguendo l'esempio degli Apostoli, rendendosi ultimo tra gli ultimi. La veridicità dei documenti storici alla base dell'indulgenza conta meno della convenienza e della coerenza con il messaggio francescano. Se anche Onorio III non avesse effettivamente proceduto a concedere questo privilegio, non potrebbe comunque esserne messa in discussione l'opportunità. Olivi non lo scrive esplicitamente, ma basti pensare a quanto il dibattito di questo tempo sulla *Constitutum Constantini* ignori l'elemento dell'autenticità della fonte documentaria, non trascurando gli argomenti che poi verranno fatti emergere da Lorenzo Valla nel 1517. Il teologo provenzale si concentra sulla tradizione orale, anche perché interviene prima della «forte evoluzione»³⁰⁰ che si registrerà a inizio del XIV secolo, con l'emanazione, il 10 agosto 1310, da parte del vescovo Teobaldo d'Assisi, di un diploma che «rappresenta l'evento fondamentale per la definitiva affermazione dell'indulgenza e uno degli elementi

²⁹⁸ Testo della *quaestio* come trascritto in PÉANO, P., *La quaestio fr. Petri Iohannis Olivi sur l'indulgence de la Portiuncule*, op. cit., p. 74.

²⁹⁹ IOZZELLI, F., *Pietro di Giovanni Olivi e l'indulgenza della Porziuncola*, op. cit., p. 121.

³⁰⁰ BRUFANI, S., *Il dossier sull'indulgenza della Porziuncola*, op. cit., p. 227.

centrali nel dibattito nell'ambito più ampio della questione francescana»³⁰¹. Il tema storico appare in conclusione all'opera, dove torna la visione escatologica dell'autore, per il quale si avvicina la fine dei tempi, in uno scontro finale che vedrà l'Ordine francescano come necessaria garanzia di difesa rispetto all'avvento dell'Anticristo. La Porziuncola, a prescindere dall'effettiva autenticità dell'azione che Francesco avrebbe svolto, tanto nell'edificazione della struttura quanto nella richiesta dell'indulgenza, si erge come rifugio dal deteriorarsi dei tempi e dal peccato. È uno spazio in cui rinnovare una gratuità della fede, che nasce da una conversione al messaggio di Cristo che Francesco ha saputo indicare con il proprio esempio e attraverso la Regola, che rappresenta in questo senso una necessità storica. Così come Cristo è salito sulla croce per i peccati dell'umanità, così è possibile tornare a lui per ottenere il perdono. «Pierre Olieu voit dans la concession de l'indulgence une ère nouvelle de l'histoire religieuse»³⁰².

Olieu n'est pas un historien proprement dit, mais un théologien de l'histoire, avec une théorie qui lui est propre et que l'on rencontre disséminée dans presque toutes ses oeuvres.³⁰³

Come evidenziato da Iozzelli, la *quaestio* oliviana si inserisce in un processo di interiorizzazione delle crociate e in uno spostamento della sacralità da occidente a oriente non estraneo al XIII secolo.

Il francescanesimo - che pure, con la Custodia di Terrasanta, tanto avrebbe fatto sino ai nostri giorni per tener viva in Occidente la memoria e la devozione per i Luoghi Santi - aveva fondato, con quell'Assisi serafica che - secondo le parole di Dante - era ormai un nuovo «Oriente» e con l'indulgenza della Porziuncola, una sorta di «terrasanta serafica» alla quale i fedeli accorrevano numerosi.³⁰⁴

In questo percorso di rafforzamento della Chiesa di Roma si inserisce l'ecclesiologia oliviana, tanto attenta a riconoscere la massima autorità al pontefice, quanto a limitarla nella necessità di non contraddire in alcun modo quello che è il messaggio di Cristo e la salvezza della propria anima.

Che ciò implichi una presa di posizione specifica nei riguardi delle disposizioni innocenziane non si può affermare, perché in sostanza il testo oliviano presuppone tutta una tradizione ad un tempo teologica e canonista, mai prima di allora coordinata.³⁰⁵

³⁰¹ *Ivi*, p. 228.

³⁰² PÉANO, P., *La quaestio fr. Petri Iohannis Olivi sur l'indulgence de la Portiuncule*, op. cit., p. 57.

³⁰³ *Ivi*, p. 46.

³⁰⁴ CARDINI, F., *L'indulgenza e le crociate* in CLEMENTI, A., *Indulgenza nel Medioevo e perdonanza di Papa Celestino*, op. cit., p. 45.

³⁰⁵ CAPITANI, O., *L'indulgenza come espressione teologica*, in CLEMENTI, A., *Indulgenza nel Medioevo e perdonanza di Papa Celestino*, op. cit., p. 25.

L'indulgenza rappresenta un'espressione del potere pontificio, che riconosce nell'agire di Francesco il ruolo storico che passa al suo Ordine anche attraverso l'indulgenza della Porziuncola.

Anche su questo tema Olivi dovrà misurare le proprie posizioni in riferimento a Bonifacio VIII, l'apice e il punto di arresto di un percorso iniziato con Innocenzo III (relativizzando l'utilità delle periodizzazioni quali chiavi interpretative del passato). Il 1300 sarà il primo anno giubilare nella storia cattolica e vedrà il beneficio dell'indulgenza concesso a tutta la cristianità, con esclusione ovviamente dei "ribelli alla Chiesa". Non è questo il luogo per argomentare quanto «fragilità ed esacerbata sensibilità»³⁰⁶ si possa leggere in questo passaggio tra due secoli, in relazione all'autorità pontificia. È però opportuno evidenziare quanto il dibattito attorno alla Porziuncola riguardi direttamente anche quello del potere, del vescovo di Roma in questo caso, e quello della storia. A seguito dell'indulgenza romana del 1300 non arriverà l'Apocalisse, ma inizierà la disgregazione dell'universalità della Chiesa e la lacerazione interna all'ordine francescano.

A chiusura di questo passaggio uno sguardo può essere volto a Firenze, dove si tornerà con lo stesso Olivi.

A Firenze, una lapide posta nelle vicinanze di Santa Croce ricordava significativamente la partenza per il giubileo del 1300 di un cittadino fiorentino accompagnato dalla moglie. [...] La passione per il pellegrinaggio e la stessa ansia ematologica esplicitamente o implicitamente ad esso sottesa trovavano così il loro sbocco naturale nel viaggio a Roma e nelle indulgenze che tramite esso si potevano lucrare. Il Duecento, il secolo del «ritorno dell'oro» in Occidente - com'è stato detto -, è anche il secolo del ritorno all'Occidente stesso d'una sacralità che per molto tempo era stata patrimonio dell'Oriente, e che manteneva [...] le sue radici orientali. E tutto ciò lega il Giubileo del 1300 alla crociata nel momento stesso nel quale ne sancisce il superamento.³⁰⁷

Nella *quaestio* oliviana il viaggio verso Roma poteva fermarsi alla Porziuncola e ad Assisi. L'indulgenza si sposterà più a sud quando l'Olivi sarà ormai distante dall'Italia e proporrà le sue posizioni con toni diversi, nella già citata *Lectura super Apocalipsim*.

Dovendo fare riferimento alle opere per definire altre possibili informazioni biografiche di Olivi, è evidente la relatività delle possibili certezze con cui può essere ricostruita la

³⁰⁶ PARAVICINI BAGLIANI, A., *Bonifacio VIII e il giubileo del 1300: autorappresentazione e ritualità*, in *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, op. cit., p. 44. «Un'ecclesiologia che nella sua tetragona compattezza era condannata all'asfissia: il '300 lo avrebbe mostrato» (CAPITANI, O., *L'indulgenza come espressione teologica*, op. cit. 32).

³⁰⁷ CARDINI, F., *L'indulgenza e le crociate*, op. cit., p. 46.

cronologia della stesura dei lavori sopravvissuti al tempo e noti, a cui faremo riferimento nelle pagine seguenti, con un ultimo richiamo al tema dell'impressione del segno di Cristo sul fondatore dei Minori.

Incertezza nell'incertezza, Firenze si lega al tema delle stimmate di Francesco anche per la vicenda della "cappa" indossata nel momento dell'impressione. La veste sarebbe stata donata a Montauto, alla famiglia Barbolani, che avrebbe contribuito a conservare una memoria orale, di cui si trova traccia scritta solo nel 1522, quando Mariano da Firenze ne darà conto in modo strutturale nel suo *Dialogo del Sacro Monte della Verna*³⁰⁸ dopo aver preso parte, nel 1503, alla delegazione incaricata di trasportare «il saio di Francesco dalla cappella del castello di Montauto alla chiesa di San Salvatore al Monte alle Croci presso Firenze»³⁰⁹. Questo luogo di culto stava vivendo anni di interventi significativi, tanto da aver ipotizzato una completa ricostruzione dell'edificio tra 1499 e 1504, di cui però non è possibile avere conferma dalle fonti³¹⁰. È certo che i lavori fossero finanziati da Piero Quaratesi e in seguito dall'Arte di Calimala secondo le sue volontà testamentarie³¹¹, con un possibile ruolo di Cosimo de' Medici nella scelta di supporto all'Osservanza.

A secoli di distanza, le stimmate di Francesco continueranno a essere una componente importante nell'intrecciarsi dei rapporti tra potere politico e religioso, attestando un ruolo del messaggio minoritico nella devozione della cittadinanza e nel prestigio di chi poteva ospitare una reliquia del santo fondatore dell'Ordine. Sarà la già citata Arte di Calimala che avrà cura degli spostamenti della veste, tanto per quanto concerne la sua ostensione, quanto per i trasferimenti dei Frati dalla chiesa, essendo l'area particolarmente vulnerabile nel contesto bellico in cui era immerso il Comune di Firenze anche nella prima metà del XVI secolo³¹².

Dal 1571 la veste sarà ospitata dalla chiesa di San Salvatore nuovo, «più nota come Ognissanti»³¹³. Il saio subirà vicende complesse anche nel corso di secoli più vicini al

³⁰⁸ CANNAROZZI, C. (a cura di), *Dialogo del sacro monte della Verna di fra' Mariano da Firenze*, Pistoia, Pacinotti, 1930.

³⁰⁹ BALDINI, N., *Dal castello di Montauto alla chiesa di Ognissanti a Firenze*, in BALDINI, N., CONTI, S., *Il saio delle stimmate di san Francesco d'Assisi*, Firenze, Centro di Firenze, 2010, p. 21.

³¹⁰ PACCIANI, R., *Cosimo de' Medici, Lorenzo il Magnifico e la chiesa di San Salvatore al Monte a Firenze*, in *Prospettiva*, 66 (1992), p. 27.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² BALDINI, N., *Dal castello di Montauto alla chiesa di Ognissanti a Firenze*, op. cit., p. 41.

³¹³ *Ibidem*.

nostro tempo, trovando rifugio in Mugello durante il secondo conflitto mondiale e subendo i danni che segnarono tutta Firenze durante l'alluvione del 1966.

Nel 2001, a seguito della decisione dei Minori di lasciare Ognissanti (dove torneranno nel 2016), la veste "tornerà" alla Verna, dove verrà inaugurata la teca tutt'ora visibile, con la partecipazione dell'Opificio delle Pietre Dure e Laboratori di Restauro di Firenze, attiva sulla reliquia dal 1982 e che ha saputo contribuire alla conservazione di un tessuto vittima delle «forbici della fede»³¹⁴, particolarmente invasive all'altezza del costato, sia sul fronte che sul retro, testimoniando l'importanza riconosciuta dai fedeli anche a quelle stimate.

2.3 Un 1279 di riferimento

Sylvain Piron, a seguito di un lungo periodo di studi e di un confronto con le tradizioni storiografiche, propone di considerare il 1279 uno spartiacque: viene promulgata la bolla *Exiit qui seminat* da parte di Niccolò II, il cui testo può considerarsi «il punto di mediazione più alto nell'interpretazione della Regola dei Minori da parte del papato»³¹⁵.

Quamodo autem ex nostrae professionis statu et regula hoc ahudanter probetur probavi alibi per vias duodecim, quas Romae a sanctae memoriae frate Bernardo ministro meo super hoc requisitus conscripsi, tempore quo ministri cum discretis aliis ibidem convenenerant ad deliberandum super declaratione tunc temporis a domino Nicolao fienda et paulo post facta.³¹⁶

Si parla quindi di un viaggio a Roma di Olivi prima di questo documento, come visto nelle pagine precedenti³¹⁷.

³¹⁴ PIERINI, A., *Il saio di San Francesco è al setaccio della scienza*, la Nazione – Cronaca di Arezzo, 1° aprile 2003.

³¹⁵ GARFAGNINI, G., *Il dovere della libertà e i limiti dell'obbedienza. Pietro di Giovanni Olivi e la «universalissima potestas» pontificia*, in *ID.*, *Usurpatio iuris non facit ius. Il dibattito sulla potestas pontificia nel Medioevo (secc. XII-XIV)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2013, p. 191.

³¹⁶ OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Expositio super Regulam*, in *Singulare opus Ordinis seraphici Francisci a Spiritu sancto approbati: atque a. S. Ro. ecclesia declarati: fratribus Minoribus: eorumque deuotis perutile & necessarium quod Speculum Minorum seu Firmamentum trium ordinum*, Impressum Venetijs, per Lazarum de Soardis, die. xv. Septembris 1513, pp. 106-124, pars III cap. 6, trascritto e pubblicato da JACOBELLI, M. C., *La povertà francescana e il capitalismo medioevale negli scritti di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, Miscellanea francescana, 2014, pp. 47-48.

³¹⁷ *Bullarium Franciscanum romanorum pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa..., tomus tertius, a Clemente IV ad Honorium IV*, Romae, typis sacrae Congregationis de propaganda fide, 1765, pp. 404-416.

Il percorso italiano avviene quindi dopo il principale momento di formazione a vocazione parigina, dopo il noviziato a Béziers.

Inviato a Parigi in un anno non precisato dal provinciale di Provenza, Joscelin, grande amico di Ugo di Digne e futuro vescovo di Orange, frate Pietro si trovò così alla scuola dei discepoli più celebri di Bonaventura, Guglielmo de la Mare, Giovanni Peckham, Matteo d'Acquasparta, mentre Tommaso d'Aquino insegnava a Saint Jacques e Gerardo d'Abbeville rappresentava il clero secolare in aspra e aperta contesa con i nuovi, invadenti «magistri» mendicanti.³¹⁸

Il non accedere all'incarico di Maestro fu volontà soggettiva, un'imposizione dovuta alla poca fiducia delle autorità parigine e dell'Ordine nei confronti di un promettente ma eccentrico studioso, oppure un insieme di entrambi questi elementi?

Allo stato della documentazione non ci sono riscontri per poter dare una risposta, se non quanto leggeremo nei testi attribuiti a questo biennio, più avanti.

Del suo titolo di «baccelliere formato», a seguito del commento per quattro anni delle *Sententiae* di Pietro Lombardo, dà testimonianza indiretta Bartolomeo da Pisa nel 1385³¹⁹.

However one may react to the announcement of Olivi's Parisian illumination, it is clear that he did study there in the 1260's. How early he arrived or how late he stayed remains a mystery, but himself furnishes evidence that he attended the general chapter meeting of 1266 and heard Bonaventure's Collations on the Seven Gifts of the Holy Spirit in 1268.³²⁰

Il rapporto tra Frati Minori e Niccolò III può aiutare a comprendere meglio anche le opere di Olivi. Il principe Giovanni Gaetano Orsini era figlio di un terziario, ma non era appartenuto alla *fraternitas*, pur avendo ricoperto l'incarico di cardinale protettore. «Eppure gli storici dell'Ordine ne parlano con un'ammirazione e un entusiasmo che non ha riscontro quando diviene papa Gerolamo d'Ascoli, Nicolò IV, il papa della *Supra montem*»³²¹, che invece vestiva panni francescani.

Anno Domini 1277 in festo beatae Catharinae virginis assumptus est ad gradum summi pontificatus dominus Iohannes Gaietanus Cardinalis, protector Ordinis Minorum, sicut omnes sui

³¹⁸ VIAN, P., *Introduzione* in OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Scritti scelti*, op. cit. (p. 15).

³¹⁹ BARTOLOMEO DA PISA, in *Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia, tomus IV*, Ad Claras Aquas prope Florentiam, ex Typographia collegii S. Bonaventurae, 1886, p. 339.

³²⁰ BURR, D., *The Persecution of Peter Olivi*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, Volume 66, Part 6, 1976, p. 6.

³²¹ JACOBELLI, M. C., *La Regola per le Sorores de poenitentia nel codice 71 della biblioteca di Cortona*, Cortona, Calosci, 1992, p. 106.

praedecessores huius Ordinis protectores, et Nicolaus III. est nominatus, non sine magna Ordinis laetitia, utpote quia quod sanctus Franciscus in pueritia eius de eo dixerat, videlicet quod futurus esset protector magni Ordinis et dominus huius mundi, clare videretur impletum.³²²

Niccolò III è il pontefice che nel 1279 impone il breviario francescano ai chierici di Roma, che il 21 agosto dello stesso anno conferma la bolla di Onorio III di approvazione della regola del Primo Ordine e che il 25 dello stesso mese ribadirà la veridicità delle stigmate del santo, su cui si era già espresso Gregorio IX³²³.

Il santo, secondo Bonaventura, trova ampia disponibilità per una collocazione ecclesiastica coerente al processo avvenuto a partire dalla metà del XIII secolo, ancora prima dell'elezione del primo papa francescano (Niccolò IV, 1288).

Sempre ad agosto 1279 può essere ricondotta un'azione normativa che Niccolò III avrebbe tentato per il Terz'Ordine, dieci anni prima della *Supra montem* (18 agosto 1289), sperimentandola in una comunità femminile umbra, secondo Maria Caterina Jacobelli³²⁴. Il teologo provenzale si trova all'interno di questo ambito di stabilizzazione ecclesiastica: vale sia nel caso in cui si trovasse effettivamente in Italia nella prima metà dell'anno, sia che fosse informato del dibattito a distanza.

Sia che il maestro provenzale, allora ancora piuttosto giovane, abbia partecipato alla commissione incaricata dall'Ordine di collaborare alla stesura del testo pontificio, come a lungo sostenuto, sia che abbia soltanto partecipato alla riflessione teologica ad esso precedente e successiva, in ogni caso la stesura della *quaestio* sull'indulgenza della Porziuncola va collegata al dibattito suscitato dalla costituzione di Nicolò III, e soprattutto ad un'altra celeberrima *quaestio* composta da Olivi in quegli stessi anni: quella relativa all'*inerrabilità* pontificia.³²⁵

La *Exiit qui seminat* è un testo³²⁶ che per sua natura rappresenta una sintesi sistematica dell'immagine francescana nel 1279, quindi nel pieno della vita oliviana. Il figlio di Dio

³²² GLASBERGER, N., *Chronica fratris Nicolai Glassberger, edita a patribus Collegii s. Bonaventurae, Tomus II, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, ex typographia collegii S. Bonaventurae*, 1887, p. 90.

³²³ JACOBELLI, M. C., *La Regola per le Sorores de poenitentia*, op. cit., p. 107.

³²⁴ *Ivi*.

³²⁵ BARTOLI, B., *La «quaestio de indulgentia portiunculae»*, op. cit., p. 185.

³²⁶ Il testo utilizzato è quello curato e tradotto in JACOBELLI, M. C., *La povertà francescana e il capitalismo medioevale negli scritti di Pietro di Giovanni Olivi*, op. cit.. L'autrice è partita dal testo latino contenuto nel Bullarium, *Expositio Regulae SP. Francisci pro-Fratribus Ord. Minor*, riprodotto all'interno dello stesso volume.

è sceso sulla terra per seminare il Vangelo, evidenza in apertura la bolla. Il sacrificio di Cristo non ha dato frutti nei cuori delle persone avidi di ricchezza, pieni di spine, così come in quelli resi avidi dai cattivi sentimenti. La terra buona dei miti e dei docili è quella dei Frati minori, con Francesco che ha permesso al messaggio divino di uscire da una condizione di quiescenza. La Regola dei Minori è un passaggio storico che segna i tempi, confermato dalle stimmate del suo fondatore. Solo nel 1304 la Chiesa approverà ufficialmente questo miracolo, che non è articolo di fede e può non essere riconosciuto come verità dottrinale. Niccolò III sceglie di inserire in apertura un tassello della lettura bonaventuriana della vita di Francesco.

Chiara Frugoni, nel suo *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, che ha riaperto un dibattito storiografico intorno a questo aspetto dei Minori negli anni nell'ultimo decennio del secolo scorso, cita il 1279 solo in una breve nota, per contrapporlo alle tensioni dell'Ordine con Bonifacio VIII: «Niccolò III [...] li aveva esaltati e messi al riparo dagli attacchi del clero secolare. Le stimmate concesse a Francesco, aveva argomentato Niccolò III; mostravano la benevolenza di Cristo verso il loro fondatore»³²⁷. Pietro di Giovanni Olivi appare in un altro richiamo a margine: «Le testimonianze di frate Leone, ad esempio, sono tramandate da Pietro Olivi, Ubertino da Casale e da Clarenò»³²⁸, con un richiamo al commento oliviano alla Regola. Il teologo provenzale e Niccolò III ratificano una distorsione operata da Bonaventura. Il sigillo pontificio sulla forma religiosa francescana corrisponde al segno che Dio ha lasciato sul corpo del suo fondatore. Secondo Chiara Frugoni, la storia delle stimmate di Francesco è un progressivo compiersi di una narrazione del miracolo che fa dell'immagine francescana una figura astratta e che può ispirare dal cielo, un messaggio che si è fatto carne per poi rimanere come indicazione di vita, analogamente a Cristo con il Vangelo³²⁹.

Quanto alla rappresentazione delle stimmate, l'immagine e l'idea che subito si forma nella nostra mente è quella delle ferite di Cristo impresse nella carne del santo. È la vittoria di Bonaventura, riuscito ad imporre il suo Francesco, aiutato a distanza di alcuni decenni dalla genialità di Giotto, il pittore che seppe con una felice formula iconografica tradurre, e anzi migliorare, i concetti dell'ultimo biografo. La tradizione iconografica, prima di Giotto, pur con una pluralità di soluzioni, era rimasta fedele all'idea della sofferenza spirituale, dipingendo costantemente Francesco nel gesto della preghiera in colloquio con la celeste apparizione, sia senza stimmate di fronte al Serafino, sia con le stimmate nelle mani e nei piedi, ma mai con il saio squarciato a

³²⁷ FRUGONI, C., *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, Torino, Einaudi, 1993, p. 232, n. 90.

³²⁸ *Ivi*, p. 49, n. 160.

³²⁹ *Ivi*, pp. 178-180.

mostrare la ferita al petto.³³⁰ [...] Pietro Lorenzetti, e così tutti i pittori dopo di lui, seguono Giotto anche per quanto riguarda il dettaglio della ferita al petto, visibile per uno squarcio nel saio, promuovendo in modo decisivo, attraverso questo dettaglio, quella identificazione di Francesco con Cristo che Bonaventura aveva solo suggerito.³³¹

La lunga citazione è funzionale a comprendere quanto lontano possa andare la lettura della posizione oliviana, se proiettata su una fase storica distante pochi anni ma completamente diversa. Le opere del teologo provenzale sono un riferimento per elaborazioni successive, ma non possono essere confuse con uno slittamento collegato ma separato. Come Giotto crea immagini che vanno oltre l'impegno bonaventuriano, così Niccolò III e l'Olivio rappresentano un passaggio importante, identificabile nel 1279. Il rapporto tra Francesco e Cristo definisce l'impostazione escatologica della missione dei Minori nella storia e nella società, le stimmate rappresentano molto di più di un miracolo tra gli altri. In Ubertino da Casale, che vedremo essere fortemente legato all'Olivio, gli stessi elementi che qui analizziamo si scostano di poco ma in modo comunque significativo e così sarà per la vasta categoria degli Spirituali dell'Ordine. «La storia non è fatta di idee, ma anche di sentimenti e di convinzioni, e anche di persone che si tormentano per idee o concezioni, magari escogitate da altri»³³² osserva Marino Damiani nell'analizzare le differenze tra l'*Arbor vite* di Ubertino e la *Lectura super Apocalipsim* di Olivio. Le differenze tra i due filosofi minoritici sugli Anti-Cristi traducono in dottrina un contesto diverso³³³: Niccolò III nel 1279, che collabora con l'Ordine per una bolla che provi a stabilizzare l'organizzazione bonaventuriana, è un pontefice completamente diverso da Bonifacio VIII e da Benedetto XI, contro i quali agirà la parola ubertiniana stessa, che difenderà l'Olivio a inizio XIV secolo ma non parteciperà allo scontro tra l'Ordine e Giovanni XXII.

Ubertino è infatti convinto che la visione apocalittica non interpreti solo la storia passata aprendo una speranza per il futuro, ma qualora sia opportunamente decifrata possa dar puntualmente ragione delle vicende in corso. Perciò egli non esita ad identificare con personaggi storicamente riconoscibili quelle figure apocalittiche lasciate dall'Olivio in una certa indeterminatezza, in quanto questi le riteneva dotate di un significato pienamente comprensibile solo da un punto di vista escatologico.³³⁴

³³⁰ FRUGONI, C., *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 142-143.

³³¹ *Ivi*, p. 146.

³³² DAMIATA, M., *Pietà e storia nell'Arbor Vitae di Ubertino da Casale*, Firenze, Studi francescani, 1988 (Biblioteca di Studi francescani, 19), p. 248. Su questo punto si veda anche CALIENDO, P. M., *Ubertino da Casale: a re-evaluation of the eschatology in the fifth book of his Arbor vite* crucifixe Jesu, New Brunswick, Rutgers University, 1979, pp. 4-6 e 19-27.

³³³ *Ivi*, pp. 307-310.

³³⁴ POTESTÀ, G. L., *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, Vita e Pensiero, 1980, pp. 102-103.

Francesco rappresenta per Bonaventura e Olivi una venuta che apre a un'età della Chiesa che avvicina l'umanità e la storia alla fine dei tempi. Per Ubertino le stimmate saranno la prova di una affinità tra Cristo e Francesco, che va oltre l'avvicinamento tra i due a cui si fa riferimento nel 1279, all'interno della *Exiit*. In questione c'è la visione della storia e di quale sia il senso, se non la direzione, dell'agire dell'Ordine, in relazione alla Chiesa e alla società tutta. In un rapporto diretto con il messaggio del Vangelo e della Regola, il teologo provenzale partecipa a un momento di costruttiva sintonia, che vede il miracolo come aspetto non conflittuale.

Quanto Bonaventura abbia forzato e plasmato le fonti francescane è un dibattito storiografico ancora aperto, uno dei molti aspetti pronti a rinnovarsi senza possibilità di vedersi esaurito. Giovanni Miccoli, anche in relazione alle opere di Chiara Frugoni, ha evidenziato come nessuna documentazione neghi le stimmate, indicando una coerenza tra quelle che ne parlano, con testimonianze che offrono «una percezione comune e concorde»³³⁵. Olivi e la *Exiit* si collocano qui. Non oltre e senza ulteriori livelli di problematicità: la passione di Cristo è una conferma della validità della religione dei Frati Minori.

La Regola però non è stata sufficiente per rendere l'Ordine esente dai pericoli dei nemici della fede. Il soglio pontificio ha un ruolo preciso nel confermare la correttezza delle azioni della cristianità in coerenza con le indicazioni della Chiesa universale: così il richiamo successivo alle stimmate è al Concilio generale di Lione di Gregorio X (1274), considerato da una consolidata tradizione storiografica il punto conclusivo di un percorso avviato con il Lateranense IV (1215)³³⁶, per quanto possa concludersi un processo di istituzionalizzazione che può essere compreso solo nelle «pieghe del paradosso»³³⁷ che appartiene al rapporto tra Chiesa, Ordini mendicanti e potere. L'assise lionese è riportata con giudizio positivo anche nella *Cronica* di Salimbene De Adam³³⁸, che «poche volte

³³⁵ MICCOLI, G., *Considerazioni sulle stimmate*, in *Il fatto delle stimmate di s. Francesco. Atti della Tavola rotonda tenuta alla Porziuncola di Assisi il 17 settembre 1996*, Assisi, Porziuncola, 1997, pp. 33-34.

³³⁶ FORNASARI, G., *Dal Lateranense IV al II Concilio di Lione: autocoscienza pontificia e nuovi ordini religiosi*, in *Silvestro Guzzolini e la sua congregazione monastica. Atti del Convegno di studi tenuto a Fabriano, monastero s. Silvestro abate, 4-6 giugno 1998*, Fabriano, Monastero san Silvestro abate, 2001, pp. 39-58.

³³⁷ *Ivi*, p. 58.

³³⁸ «Iste Gregorius fuit vir magne religionis, amator pauperum, largus, largus, benignus super omnes, multum misericors et mansuetus», *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis minorum*, edidit Oswaldus

[...] [ha] lasciato una rappresentazione storica composta con simpatia, ma anche con riflessione e senso critico, come nel caso delle pagine dedicate a Gregorio X»³³⁹.

L'assise del 1274 fu una delle più partecipate della storia medievale, o almeno come tale è stata considerata e ricordata³⁴⁰, svolgendosi nello stesso anno di nascita del già citato Ludovico d'Angiò e in quello di morte di Tommaso d'Aquino, che vedrà peggiorare le proprie condizioni di salute proprio mentre è in viaggio verso il sinodo.

Bonaventura sarà presente e parteciperà in coerenza con la sua scelta di inserire l'Ordine «nelle Chiesa e parteciparne» perdendo la «capacità di inserirsi e di penetrare in tutta una parte inquieta, insoddisfatta e tormentata della vita religiosa del XIII secolo»³⁴¹, a cui invece continueranno a guardare coloro che si chiameranno o verranno chiamati *spirituali*. Olivi rappresenta uno degli ultimi tentativi di internità della radicalità francescana in un modello ecclesiastico che muta lungo tutto il XIII secolo. Come riassume Sofia Vanni Rovighi, scrivendo del convegno voluto a Parigi nel 1974, si trattò di un concilio in cui venne dibattuta la necessità di ripensare allo strumento della crociata, il tentativo di riunire Chiesa greca e Chiesa latina, con riferimento all'elezione del pontefice e agli ordini mendicanti. In quell'occasione l'attenzione a Bonaventura e Tommaso fu principalmente di taglio storico piuttosto che di storia della filosofia, ricostruendo il contesto a cui guardò la formazione oliviana³⁴².

L'azione dei protagonisti del dibattito intellettuale del tempo troverà corrispondenza nelle decisioni del vertice ecclesiastico. Tra le deliberazioni prese all'interno del concilio trova spazio la conferma degli Ordini già presenti all'interno della Chiesa.

Holder-Egger in *Monumenta Germaniae historica... Scriptores*, 32, Hannover, Hahn, 1963, p. 488 (le pagine dedicate a Gregorio X sono da 486 a 493, con il Concilio di Lione descritto a p. 489).

³³⁹ GATTO, L., *Iste papa circa divina fuit magnus zelator. Note sulla vita di Gregorio X nella Cronaca di fra' Salimbene*, in *Trimestre* 2 (1968), pp. 133-148, p. 133.

³⁴⁰ «Il secondo Concilio lionese non ha atti: però fu redatto negli stessi ambienti di Curia un singolare documento, che nella sostanza e nella intera elencazione, sostituisce la raccolta. Possediamo effettivamente l'ordinamento, stavamo per dire l'*ordine del giorno* del Concilio II di Lione: cioè, L'*Ordinatio Concilii Lugdunensis*» (FRANCHI, A., *Il Concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii generalis Lugdunensis*, Roma, Edizioni francescane, 1965, p. 25).

³⁴¹ MANSELLI, R., *San Bonaventura e la storia francescana, in 1274. Année charnière. Mutations et continuités. Lyon-Paris, 30 septembre – 5 octobre 1974*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1977 (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, 558), p. 871.

³⁴² VANNI ROVIGHI, S., *Il convegno sul Concilio di Lione, San Bonaventura e San Tommaso*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 1 (1975), p. 127.

La costituzione *Religionum diversitatem* ripeté il divieto del 1215 di fondare nuovi ordini o congregazioni e repressé tutte le fondazioni intraprese da allora senza l'approvazione della Santa Sede. Gli altri ordini furono sottoposti a considerevoli limitazioni, eccezion fatta solo per i due più antichi ordini mendicanti. [...] Infine fu nuovamente condannata l'usura, delineato più esattamente il diritto penale e date nuove norme per il procedimento processuale soprattutto per evitarne una durata eccessiva.³⁴³

È chiaro quindi il richiamo nella prima parte a Gregorio X, la cui azione è ritenuta sicuramente utile, ma non esaustiva, rispetto a una richiesta che arriva dall'ordine stesso di ulteriore chiarezza, anche alla luce delle situazioni contingenti.

Niccolò III ricorda la lunga esperienza con cui ha seguito i Minori, parlando con chi aveva conosciuto direttamente Francesco, per poi svolgere la funzione di cardinale protettore dell'Ordine. La linea è di assoluta continuità con quanto contenuto nella Regola e stabilito dai pontefici precedenti, secondo un elemento di non contraddizione su cui insisteranno tanto l'Olivi quanto le opere della prima metà del XIV secolo, in polemica con Avignone.

Nel commento alla Regola ritroveremo posizioni sovrapponibili espresse direttamente dal teologo provenzale, ma è utile anticipare la convinzione sulla necessità di saper distinguere gli obblighi dai moniti. Vivere rispettando in tutto e per tutto il Vangelo, in modo letterale, è quasi impossibile, ma lo si può comunque osservare ricordando la differenza tra precetti e consigli. La perfezione assoluta è un percorso di avvicinamento, la cui conclusione non appartiene alla vita terrena. Ogni pretesa maggiore sarebbe eccessiva e persino lesiva.

Il cuore della *Exiit* arriva subito dopo il riferimento alla distinzione tra ciò che deve essere rispettato e quanto invece è solo possibile fare, senza vincolo. Riguarda la scelta della povertà assoluta.

Una così stretta rinuncia è stata distorta dalle livide maldicenze di alcuni, per paura che la limpidezza della perfezione di quei frati non sia lacerata da discorsi incompetenti, diciamo che la rinuncia siffatta alla proprietà di ogni cosa sia nel caso di specie che anche in comune per amore di Dio, è meritoria e santa, che anche Cristo volendo mostrare la via della perfezione insegnò con la parola e confermò con l'esempio, e che anche i primi fondatori della chiesa militate nella misura in cui si erano abbeverati a questa sorgente, volendo vivere perfettamente, trassero le loro fonti di dottrina e di vita da questa fonte.³⁴⁴

³⁴³ WOLTER, H, BECK, H. G., *Storia della Chiesa. IV. Civitas Medievale*, Milano, Jaca Book, 2007, p. 295.

³⁴⁴ *Exiit qui seminat*, in JACOBELLI, M. C., *La povertà francescana e il capitalismo medioevale negli scritti di Pietro di Giovanni Olivi*, op. cit., p 89.

In una società cristiana sarà sempre possibile vivere grazie alle libere offerte, al mendicare con umiltà, al ricevere qualcosa in cambio del lavoro: sono tre modi concessi dalla Regola, rispetto ai quali si può derogare solo in caso di estrema necessità, improbabile in un mondo che funzioni rettamente, ma rispetto al quale la legge positiva e la legge del cielo concedono una deroga. L'uso e la proprietà divergono: al primo non si può rinunciare in assoluto, poiché è necessario sostentarsi, basta rifiutare ogni forma di dominio, su ogni cosa.

Chi cambia le cose temporali per quelle eterne, concedendo l'uso a chi non ha proprietà, ha un guadagno maggiore di quanto potrebbe rendere qualsiasi commercio. I libri possono essere utilizzati, come i breviari, anche da chi non ne detiene il possesso. Anzi, lo studio è richiesto, poiché per predicare si ha bisogno della scienza, per la quale è necessario poter studiare i testi scritti.

Attraverso la bolla, il papa stabilisce un altro punto che in seguito verrà nuovamente dibattuto, contrariamente alle speranze oliviane: «noi e la chiesa Romana per l'apostolica autorità riceviamo la proprietà e il dominio di tutti gli utensili e dei libri e dei loro mobili presenti e futuri, il cui uso di fatto è lecito ai frati e all'ordine»³⁴⁵.

Anche in questo passaggio il riferimento è a un pontefice precedente, Innocenzo IV, «sotto il cui papato si moltiplicheranno i frati Minori su cattedre arcivescovili e vescovili in varie parti della cristianità»³⁴⁶ e che nel mitigare alcuni aspetti della rigidità pauperistica aveva attribuito «alla sede apostolica la proprietà dei beni dell'Ordine (qualora il donatore non se ne riservi il «dominium») a cui viene lasciato l'«usus»»³⁴⁷.

Chi concede un bene ai francescani può scegliere se rimanerne il detentore o concederlo definitivamente alla Chiesa. Nel secondo caso all'istituzione ecclesiastica non è dato passare i beni a diversi usi, che sarebbero comunque meno perfetti della forma di vita evangelica stabilita da Francesco.

La purezza nell'osservanza implica l'estraneità da ogni donazione di denaro o pecunia.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 91.

³⁴⁶ MERLO, G. G., *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, EFR, 2003, op. cit., p. 152.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 160. L'atto è la lettera *Ordinem vestrum* del 14 novembre 1245, in *Fonti normative francescane*, Padova, Edizioni Francescane, 2016.

I frati si astengano dal contrarre debiti; considerato il loro stato, non è loro lecito contrarre un debito; per soddisfare le loro necessità che potrebbero esserci se cessassero le elemosine e non fosse possibile soddisfarlo comodamente senza il vincolo di tale obbligazione, i frati possono tuttavia dire che mediante le elemosine e altri amici dei frati essi intendono fedelmente lavorare per ripagarlo.³⁴⁸

L'intenzionalità distingue le situazioni, una caratteristica che ritroveremo nel capitolo successivo, rispetto alle teorie economiche oliviane. Chi fa l'elemosina è preferibile non venga nominato, sempre che non si incorra nelle necessità di farlo. La fraternità può chiedere in modo specifico di cosa ha bisogno, per vedere risolte le esigenze.

In caso di vera necessità, se davvero sia urgente, in virtù della sua qualità, come detto, e nel caso in cui sarebbe giusto che il denaro consacrato a tale necessità passi attraverso diverse mani e diverse persone, per cui sarebbe quasi impossibile dire chi sia il possessore primario che abbia anticipato il denaro per tale necessità anche un suo sostituto e, se capitasse, anche il terzo sostituto da lui sostituto, dopo che il sostituto ne abbia avuto notizia.³⁴⁹

Volontà, assenso, autorità: queste categorie concorrono a definire un quadro per il quale non si deve mai poter dire che l'Ordine ha ricevuto del denaro: «ciò che segue è valido per sempre»³⁵⁰. L'Ordine può utilizzare direttamente il denaro di chi dovesse morire prima di averlo potuto utilizzare secondo il bisogno dei Minori: l'importante è che non vengano mai chieste più risorse di quante siano necessarie. È inoltre lecito ricevere lasciti da persone defunte, anche quando le volontà espresse da chi dona non siano precise sull'utilizzo specifico che deve essere fatto delle risorse.

Al Ministro generale, a quelli provinciali e alle altre autorità dell'Ordine è riconosciuta la possibilità di vendere i beni: se il prezzo ottenuto fosse superiore alle necessità di acquisto, la differenza dovrebbe essere utilizzata per acquistare altri beni leciti.

Siamo di fronte a una precisa definizione di un programma politico ed ecclesiastico basato sulla rivendicazione di una forma di vita perfetta e al tempo stesso basata sul pragmatismo, come si conferma anche nel caso delle vesti: oltre a quella con il cappuccio e quella senza, se è necessario per le condizioni naturali e contingenti avere più vestiti non ci sarà peccato nel possederli, purché venga restituito quanto non più indispensabile,

³⁴⁸ *Exiit qui seminat*, op. cit., p. 93.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 94.

³⁵⁰ *Ivi*, p. 95.

trasformandosi questo in superfluo. Le dispense possono essere date dai ministri e dai custodi.

Sulla divisione dei compiti all'interno della fratellanza stessa si evidenzia l'utilità di avere sia chi si occupa di opere spirituali, sia chi si impegna a fornire servizi a questi: «lo strenuo combattente Davide decretò giustamente che la porzione di coloro che scendevano in battaglia fosse uguale a quella di coloro che restavano vicino ai bagagli»³⁵¹.

L'aumento del numero dei membri dell'Ordine determina nuove necessità, per questo si ampliano le funzioni riconosciute anche ai ministri provinciali e non solo a quello Generale, come la licenza di predicare, anche in terre "infedeli", o l'accettare nuovi ingressi in fuga dal secolo. Quest'ultima pratica si raccomanda che avvenga con discrezione ed evitando di agire con indifferenza verso i contesti e le specificità.

Per l'elezione del ministro generale si stabilisce un delegato per provincia che affianchi il maestro della circoscrizione (quindi due rappresentanti per territorio), sulla base di quanto previsto da Gregorio IX.

Sempre al pontefice che volle l'assisiense santo è rimandata la questione del testamento: «inoltre si dice che il confessore di Cristo Francesco di santa memoria all'ultimo della sua vita avesse lasciato un documento chiamato il suo testamento»³⁵². Su quel testo non c'è mai stato il consenso dei frati e dei ministri: sono parole pronunciate senza alcun vincolo od obbligo, per cui si può chiedere supporto alla Sede Apostolica per una migliore comprensione della regola, nella quale tutti i principi devono invece essere necessariamente rispettati.

Segue un'affermazione che definisce anche i limiti dell'azione dei futuri pontefici, come da teorie oliviane.

Sotto pena di scomunica e della privazione dell'ufficio e del beneficio, rigorosamente comandiamo che quando sarà necessario leggere la presente costituzione, sia esposta fedelmente, come è stata scritta, alla lettera, e in nessun modo siano aggiunte dai lettori o espositori concordanze o opinioni diverse o avverse; non si facciano glosse su questa costituzione [...]; neppure la comprensione

³⁵¹ *Ivi*, p. 98.

³⁵² *Ivi*, p. 100.

della stessa sia modificata dal lettore in qualche cosa o distorta in qualcos'altro diverso dal significato letterale.³⁵³

Tolta la necessità di non commentare la Regola e il Testamento, ecco la *Exiit* affermarsi come punto stabile e indiscutibile per l'inquadramento dell'Ordine all'interno della Chiesa, un riconoscimento ritenuto definitivo da chi pensava che la fine dei tempi fosse alle porte e la funzione dei Minori identificata con una dimensione storica precisa.

Tra gli obiettivi dell'atto ci sono anche coloro che potrebbero dogmatizzare i principi del francescanesimo, o attaccare le concessioni stabilite dal soglio pontificio. Se sorgessero dei dubbi solo il vertice ecclesiastico sarebbe chiamato a esercitare la sua autorità, dalla quale deriva la scomunica per chiunque scelga di agire altrimenti.

Siamo di fronte a una certificazione di «una forza nuova (affiancata a quella degli altri mendicanti), con una sua fisionomia specifica ed anche con una coscienza storica ben decisa»³⁵⁴. Il teologo provenzale deve essere letto all'interno di questa cornice, a prescindere da quanto abbia contribuito a scrivere le parole prese in esame.

2.4 Le accuse in vita e la difesa di Bonifacio VIII

Della prima parte della vita del teologo provenzale sappiamo quindi poco. Si forma a Parigi, acquisisce significative competenze e capacità, ma non accede alla carriera accademica. Nel decennio tra il 1270 e il 1280 dovrebbe essere attivo nel mezzogiorno francese, tra Montpellier e Narbona. Forse ascolta le conferenze sui doni dello Spirito Santo che Bonaventura tiene a Parigi, tra il 26 febbraio e l'8 aprile del 1268³⁵⁵, e che sono ritenute centrali per comprendere il pensiero e la prassi di quello che una tradizione storiografica riconosce come rifondatore dell'Ordine.

Angelo Clareno, nel *Liber chronicarum sive tribulationum ordini Minorum*, riporta l'impegno di Girolamo d'Ascoli, da Ministro generale, tra il 1274 e il 1277, a esaminare

³⁵³ *Ivi*, p. 101.

³⁵⁴ MANSELLI, R., *I frati Minori nella storia religiosa del secolo XIII*, in *Quaderni catanesi di studi classici e medievali*, 1 (1979), p. 22.

³⁵⁵ BURR, D., *L'histoire de Pierre Olivi*, op. cit., p. 3 e n. 5.

alcune questioni dell'Olivi sulla Vergine Maria³⁵⁶. I toni sono quasi agiografici. Al teologo provenzale viene ordinato di bruciare i suoi scritti e lui procede, senza alcun rimorso, ritenendo questo gesto di obbedienza un beneficio spirituale. Quando il suo superiore diverrà papa (Niccolò IV), i nemici di Pietro di Giovanni cercheranno di ottenere una condanna, ma il pontefice replicherà descrivendo le virtù dell'accusato, evidenziando come le teorie date al rogo fossero perfettamente ortodosse, ma spiegando di aver richiesto un esercizio di umiltà.

Esiste una conferma parziale di questa vicenda, contenuta in una lista del XIV secolo in cui si riporta un elenco di condanne, all'interno del quale trova spazio l'ordine di alcuni testi oliviani per ordine di Girolamo³⁵⁷.

Nelle opere dell'Olivi si trovano diversi indizi di una posizione ostile al dogma dell'Immacolata Concezione, di cui è presente traccia anche tra i manoscritti del XIII e XIV secolo conservati a Padova e a Firenze³⁵⁸. È ipotizzabile sia lecito ritenere che fra le altre teorie contestate ci fossero quelle legate al matrimonio, al battesimo e alla relazione tra esistenza ed essenza, ma questo è desumibile solo da alcuni generici richiami presenti tra le righe delle opere del provenzale.

Una situazione di conflittualità più certa è quella del 1283: Bonagrazia da Persiceto, Ministro generale dell'Ordine, ordina a una commissione di quattro maestri e tre baccellieri in teologia di Parigi di esaminare gli scritti oliviani. La prima lettera che abbiamo già preso in considerazione si legherebbe a questa contestazione.

³⁵⁶ «Si lavò le mani e celebrò la messa. [...] “Se credete che ci si debba dolere per la perdita di quegli scritti bruciati, non ne vale la pena; mi è facile rimediarmi, riscrivendo quelle stesse questioni ed altre sulla stessa materia, non meno utili» (CLARENO, A., *Liber chronicarum sive tribulationum ordini Minorum*, edizione a cura di p. GIOVANNI BOCCALI OFM, Assisi, Porziuncola, 1999, pp. 464-467).

³⁵⁷ BURR, D., *L'histoire de Pierre Olivi*, op. cit., pp. 96-97.

³⁵⁸ *Ivi*, pp. 97-99. «Trattandosi, comunque, di una questione che nel Duecento non è stata ancora definita da parte della Chiesa, in mancanza di altre testimonianze sicure, dobbiamo ritenere se non infondata, perlomeno incerta l'indicazione data da Angelo Clareno sul vero oggetto dello scontro tra l'Olivi e Girolamo d'Ascoli. Va accennato, comunque, tra parentesi - una cosa che non può non sconcertare chi si accosti criticamente alla storiografia relativa all'Olivi -, che anche gli storici, che sono poco propensi ad accettare la seconda parte dell'affermazione del Clareno - e cioè che non di censura si tratti, ma di prova di umiltà -, ripetono stancamente, dall'Ehrle al Burr, il richiamo mariologico, senza apportare la minima prova in proposito» (PASZTOR, E., *Girolamo D'Ascoli e Pietro di Giovanni Olivi*, in MENESTÒ, E. (a cura di), *Niccolò IV: un pontificato tra Oriente ed Occidente*, Spoleto, CISAM, 1991, pp. 53-57),

Una fonte per questi eventi è *Chronica XXIV generalium ordinis Minorum*³⁵⁹.

Scritta a cavallo degli anni Settanta del Trecento (l'ultima notizia registrata risale al 1374) in un contesto che vede i primi passi di quell'esperienza di più rigoroso rispetto della regola che sarà detta dell'Osservanza (e dunque l'inizio di un processo che in poco più di un secolo condurrà alla definitiva frattura dell'ordine), ma che soprattutto risente ancora della crisi gravissima apertasi tra la dirigenza dei Minori e il papato negli anni Venti del Trecento.³⁶⁰

L'altro riferimento è il già citato Angelo Clareno, a cui si aggiungono tre manoscritti utilizzati dalla Commissione per giudicare l'Olivì. Ci sarebbero stati un *rotulus* e una *Lettera dei sette sigilli*, contenenti gli errori contestati al provenzale, inviati nella sua provincia, perché fossero letti davanti a tutta la fraternità. Del primo non è ancora stato ritrovato il testo, mentre la seconda riporta ventidue articoli, ognuno dei quali riporta una breve asserzione positiva, che presenta la posizione ortodossa contrapposta agli errori contestati.

Conosciamo le parole scritte dal provenzale in sua difesa con due *responsio* edite nel 1935³⁶¹. Si rivendica la distinzione tra quanto è oggetto di fede e quanto di ragione, evidenziando come solo sulla prima possa esserci verità assoluta ed esercizio di autorità, pur non facendo venire meno il dovere dell'obbedienza, in una tensione che accompagna tutta l'esistenza e l'opera oliviana.

Credi che Dio abbia indotto il mio prelado a umiliarmi come sospetto sulla verità, persino come falsario della verità, a diffamarmi e a condannarmi, se non per trarmi ed elevarmi, così abietto e umiliato, per la sua sola grazia, Lui che guarda gli uomini e che sceglie ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato, al suo familiare colloquio e consorzio?³⁶²

³⁵⁹ *Chronica XXIV generalium ordinis Minorum*, Ad Claras Aquas prope Florentiam, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1897. «Ricordare di Olivì alcune vicende tralasciandone altre, mettere in rilievo alcuni profili ben determinati della sua complessa personalità, riportare per ben due volte le sue ritrattazioni, sono tutte scelte funzionali a un'idea di fondo: presentare, contro l'insidia e il pericolo della ribellione che conduce allo scisma, il modello dell'obbedienza che sola può garantire l'unità all'Ordine e, insieme, sottrarre ai "continuatori" del frate provenzale un punto di riferimento ideale di importanza fondamentale» (DOLSO, M. T., *La Chronica XXIV Generalium. Il difficile percorso dell'unità nella storia francescana*, Padova, Centro studi antoniani, 2003, p. 164).

³⁶⁰ MICCOLI, G., *Un tentativo di ricomposizione unitaria della storia dell'ordine dei Minori*, in *Studi storici*, 2 (2005), p. 573.

³⁶¹ OLIVÌ, PIETRO DI GIOVANNI, *Responsio quam fecit Petrus [Ioannis] ad litteram magistrorum, praesentatam sibi in Avinione e Responsio fratris Petri Ioannis [Olivì] ad aliqua dicta per quosdam magistros Parisienses de sui Quaestionibus excerpta*, in *Archivum franciscanum historicum* 28 (1935), pp. 126-155.

³⁶² Le parole dell'Olivì nella traduzione proposta da Paolo Vian, in OLIVÌ, PIETRO DI GIOVANNI, *Scritti scelti*, op. cit., p. 20.

Sono anni in cui Pietro di Giovanni è quindi sotto costante attacco, in particolare da parte di Arnaldo di Roquefeuil, ministro provinciale di Provenza, forse mitigati dalla vacanza del generalato tra l'ottobre del 1283 e la Pentecoste del 1285, quando viene eletto Ministro Generale uno dei sette censori parigini (Arlotto da Prato), che però si limita a confermare una confisca degli scritti oliviani e rimandare ulteriori disposizioni a future decisioni.

Per il provenzale un momento di svolta sarà il 25 maggio 1287, quando a guida dell'Ordine sarà eletto, nel capitolo generale di Montpellier, Matteo d'Acquasparta. Ricoprirà l'incarico per soli due anni (1287-1289) «tra gli anni degli studi e poi dell'insegnamento (1268-1287) e gli anni del cardinalato (1288-1302)»³⁶³. Si tratta di una figura che è stata descritta come sintesi esplicativa dell'età postbonaventuriana e legata al II Concilio di Lione del 1274³⁶⁴.

La coscienza del minoritismo fortemente desideroso di impegnarsi nell'attività pastorale, ma sempre preoccupato di non identificarsi in tutto, per tattica o per vera convinzione, con il clero e con il ministero pastorale ordinario.³⁶⁵

Si tratta di una fase complessa per tutto l'Ordine. Non è solo l'Olivì a essere attraversato da tribolazioni e contestazioni. A ridosso di questi anni, nel 1288, Niccolò IV è chiamato a dirimere i problemi legati alla rappresentanza dei custodi al capitolo generale, sul numero delle province e per l'elezione del vicario generale³⁶⁶: la *Exiit* del 1279 non aveva garantito la stabilità sperata, ma è il riferimento verso cui si muove un'intenzione conservativa, per evitare il mutamento di un equilibrio istituzionale faticosamente ottenuto, a cui il teologo provenzale fa frequentemente riferimento e che corrisponde a uno sforzo politico concreto e individuabile storicamente anche all'interno della struttura ecclesiastica. «Si può affermare che il governo dell'ordine francescano negli anni 1287-1289 fu un governo gestito a quattro mani: da Niccolò IV e da Matteo d'Acquasparta»³⁶⁷.

³⁶³ BRUFANI, S., *Matteo Generale dell'Ordine Francescano*, in *Matteo D'Acquasparta francescano, filosofo, politico*, Spoleto, CISAM, 1993, p. 53.

³⁶⁴ *Ivi*, pp. 554-55.

³⁶⁵ *Ivi*, p. 61.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 66-67. Sono le bolle *Ad statum pacificum*, *Quia provinciarum* e *Quoniam revocatur a vobis*.

³⁶⁷ *Ivi*, p. 70.

Nella *Cronaca dei XXIV generali* si riporta l'azione del nuovo ministro generale a favore di Giovanni da Parma, a sua volta a guida dell'Ordine ma accusato di gioachimismo. Ubertino da Casale è invece la fonte da cui sappiamo del biennio oliviano fiorentino: «primo per dominum fratrem Matheum tunc generalem factus est lector Florentiae in studio generali quoad ordinem nostrum et postmodum per fratrem Raymundum Gaufridi lecto Montispessulanus»³⁶⁸.

In una lettura di difesa della memoria del provenzale, quale è la memoria ubertiniana, scritta tra il 1311 e il 1312, è evidente il tentativo di rappresentare l'importanza di un incarico che sarebbe stato concordato tra il Ministro Generale e il pontefice.

È probabile che in nessun modo si possa risolvere la valenza di questo incarico toscano: difficile pensare a un elemento punitivo e neanche è detto che fosse indispensabile procedere a un allontanamento dal contesto francese³⁶⁹, per evitare ulteriori aggravamenti degli scontri all'interno dell'Ordine. Per Felice Tocco si può pensare a un «allontanamento dal suo centro di apostolato»³⁷⁰, mentre Vian tenta una sintesi scrivendo di un «passo pacificatore che mira a smorzare le tensioni»³⁷¹.

A prevalere è l'interpretazione data da Manselli su questa permanenza a Santa Croce, ben sintetizzata alla voce dedicata al teologo provenzale nell'Enciclopedia Dantesca del 1970.

I due anni di permanenza dell'O. a Santa Croce hanno avuto un'importanza eccezionale nella storia del francescanesimo italiano, e in particolare del francescanesimo spirituale. L'O. vi portò una consapevolezza teorica delle proprie esigenze di vita e delle proprie idee che prima mancava quasi del tutto. [...] Gli spirituali italiani, infatti, ricavano i motivi della loro posizione in seno all'ordine soprattutto dal ricordo ancora vivo, ma ormai sempre più evanescente, di s. Francesco e dalla 'tradizione' dei suoi primi compagni; l'O., a tutto questo, aggiunse, per l'esperienza degli spirituali della Francia, una più precisa motivazione ricavata dalla riflessione teologica e scritturale su di un piano di sviluppo provvidenziale della Chiesa.³⁷²

³⁶⁸ Il testo di Ubertino nella trascrizione di EHRLE, F., *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886), p. 389 e in Stefano Brufani, *Matteo Generale dell'Ordine Francescano*, op. cit. p. 73.

³⁶⁹ Come invece farebbe pensare «il parallelo invio in Grecia di Giovanni da Parma dopo la trentennale relegazione nel convento di Greccio» (Paolo Vian, *Introduzione*, op. cit., p. 21).

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² La voce è disponibile anche online: https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-giovanni-olivi_%28Enciclopedia-Dantesca%29/ (ultima visita il 24 marzo 2021). Analoga lettura è data da Burr, che insiste anche sugli incontri Petrus de Trabibus e Ubertino da Casale a Santa Croce: BURR, D., *The Persecution of Peter Olivi*, op. cit., p. 68.

Vedremo anche del dibattito sull'influsso ipotizzato di questo biennio di insegnamento su Dante, ma qui interessa specificare l'importanza di sottrarre l'Olivi all'Olivi. Il suo pensiero politico, quello economico, la visione escatologica e profetica della storia: questi elementi sono rintracciabili anche al di fuori dello spiritualismo. Nel XIV secolo la sua memoria sarà conservata in relazione agli scritti custoditi, ma le sue idee si rinnoveranno con nuovi autori, in contesti completamente diversi (lo vedremo in particolare con Guglielmo di Ockham e Marsilio da Padova, nello scontro con Giovanni XXII).

A chiusura del capitolo riepilogheremo la datazione delle opere, con uno sguardo particolare sugli scritti attribuiti a questo periodo fiorentino, mentre qui è bene arrivare alle nuove condanne che colpiranno Pietro di Giovanni, stavolta postume.

Nel 1289 viene eletto nuovo Ministro Generale Raimondo Gaufridi.

Di apertura di una crisi sempre più grave occorrerà parlare dopo un quinquennio che sembrava aver generato nuove speranze e, perché no?, illusioni. Il generalato di frate Raimondo Gaufridi aveva generato molte speranze tra i frati "rigoristi". A un anno circa dal suo arrivo a Firenze frate Pietro di Giovanni Olivi fu trasferito nello Studio dei Minori di Montpellier, nonostante che gli ambienti francescani di Provenza non fossero tra i più tranquilli.³⁷³

Il conflitto interno alla minorità e alla cristianità si sposta dal piano teologico a quello sull'*usus pauper*. Non è difficile immaginare una preoccupazione diffusa dell'Ordine a difesa di quello che diventerà uno dei suoi principali elementi identitari. L'Olivi diviene un rappresentante importante della sintesi sostenuta da Bonaventura e Matteo d'Acquasparta, figura centrale nel pontificato di Bonifacio VIII.

Rispetto alla decadenza dei costumi del suo tempo, il provenzale si impegna a lavorare per l'unità dell'Ordine nella e con la Chiesa³⁷⁴. Il papa è la massima garanzia per rigettare le accuse sull'impossibilità di usare gli oggetti senza possederli: Innocenzo III era eretico? La *Exiit* deve essere considerata una bolla contraria alla fede?

Il pontificato di Celestino V è un attentato all'equilibrio conquistato dai due principali ordini mendicanti. Fondatore di una congregazione di eremiti, annessa all'ordine dei

³⁷³ MERLO, G. G., *Nel nome di san Francesco*, op. cit., p. 244.

³⁷⁴ GARFAGNINI, G., *Seguire Cristo nel suo vicario: Iacopone e Matteo d'Acquasparta*, in *ID.*, *Usurpatio iuris non facit ius*, op. cit., p. 152.

benedettini da Urbano IV, fu guardato con speranza dagli ambienti spirituali in attesa di un papa evangelico, minacciando la figura di Francesco e quindi la funzione storica dei Minori. «Fra i provvedimenti del tutto affrettati del nuovo pontefice ci furono anche ricchi privilegi per la congregazione dei celestini, che egli riconfermò»³⁷⁵.

Salimbene De Adam era stato chiaro, richiamandosi all'esperienza nata attorno alla figura di Gerardo Segarelli: «chiunque intenda costruire una nuova congregazione, inevitabilmente usurpa sempre qualcosa dell'ordine del beato Francesco»³⁷⁶.

Nella storiografia ha suscitato alcuni interrogativi la scelta dell'Olivi di scrivere un trattato a favore del "gran rifiuto" e della liceità dell'elezione di Bonifacio VIII.

E se si deve giudicare dallo sforzo spiegato dall'Olivi per rispondere a ben dodici obiezioni, la polemica sorta all'interno del movimento degli Spirituali francescani sembra essere stata particolarmente virulenta.³⁷⁷

C'è un'eleganza nella teoria sul potere pontificio che dovrebbe portare a smentire ogni ambiguità della figura del teologo provenzale, a prescindere dalla vuota categoria di coerenza nei confronti dell'agire storico, in una polemica che colpirà anche la ricezione dei testi di Marsilio Da Padova (e dopo ancora Machiavelli, per restare in ambito fiorentino)³⁷⁸.

Risulterebbe da questa dottrina che nessun papa, nemmeno se fosse un pubblico eretico o stesse annientando la fede e la Chiesa, potrebbe essere deposto e che egli non potrebbe, mentre fosse in vita, essere sostituito da un altro; cosa che è espressamente contraria ai decreti dei santi Padri e dei primi pontefici romani.³⁷⁹

³⁷⁵ WOLTER, H, BECK, H. G., *Storia della Chiesa. IV. Civitas Medievale*, op. cit., 388.

³⁷⁶ Gerardo Segarelli di Parma nella cronaca di Salimbene, in ORIOLI, R. (a cura di), *Fra' Dolcino*, Milano, Jaca Book, 2004, p. 43. «Un gruppo di Francescani aveva avuto da Celestino V il permesso di vivere la propria vocazione in maniera autonoma e radicale e per questo si erano fatti chiamare i 'Poveri Eremiti del signor Celestino'. [...] Lo stesso Olivi aveva avuto dei rapporti con questo gruppo di religiosi, ma nulla ci autorizza a pensare che la contestazione della legittimità di Bonifacio VIII provenisse dai loro ranghi» (Agostino Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 103-104).

³⁷⁷ *Ivi*, p. 100.

³⁷⁸ «Se è vero che nella produzione 'francescana' di Olivi è possibile enucleare una serie di questioni [...] tali da costituire le varie parti di uno specifico trattato sul primato ed i poteri del papa, v'è da rilevare che essere formano passaggi via via mediati per individuare una linea di continuità nei rapporti che Olivi pone in essere tra Roma e l'Ordine, ove la fedeltà non è mai posta in dubbio purché, nello stesso tempo e reciprocamente, sia fatto salvo il principio del riconoscimento speciale e privilegiato della scelta francescana e, a suo fondamento, della libertà individuale, del singolo frate, come valore primario e assoluto. Non quindi fedeltà monolitica e assoluta, garantita una volta per sempre, ma condizionata nelle premesse della sua stessa ragione d'essere» (GARFAGNINI, G., *Il dovere della libertà e i limiti dell'obbedienza*, op. cit., p. 197).

³⁷⁹ Traduzione del testo dell'Olivi di/in Agostino Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, op. citi, p. 100.

Nell'unità dell'istituzione ecclesiastica e della cristianità rientra quanto stabilito in modo congiunto e complementare dalla *Exiit*, dall'azione di Bonaventura e di D'Acquasparta. È stato Francesco stesso a chiedere di obbedire alla Chiesa romana intesa come insieme dei cardinali, in un momento di vacanza del soglio pontificio.

Sul tema ritornerà anche nella terza lettera che abbiamo preso in considerazione all'inizio di questo capitolo, evidenziando come quello del papa sia un potere giurisdizionale separato dai sacramenti (Pietro da Morrone continua a essere prete e vescovo), e nella quale si è voluto leggere «una maturità più dolorosamente consapevole, intessuta del travaglio di un decennio senza pace, che lo fa elevare dal suo caso personale per indicare a tutti il senso dell'esperienza comune della croce»³⁸⁰.

L'Olivi, dopo Santa Croce, ci appare come una figura monolitica, sempre più amareggiata e provata dallo scorrere del tempo, in cui l'autore della *Lectura super Apocalipsim* si afferma con un giudizio storico antitetico a quello teologico³⁸¹. Un punto di arrivo, nell'interpretazione di Manselli, che porta alle estreme conseguenze il ruolo dell'ordine francescano.

L'importanza dell'Ordine francescano dunque, precisata nel suo peso e nel suo valore, sul piano storico come su quello escatologico conduce l'Olivi alla dolorosa constatazione dell'inevitabile antitesi fra l'Ordine stesso e quella Chiesa carnale, che troverà il suo capo e la sua guida nell'Anticristo mistico.³⁸²

La Chiesa carnale non è però realtà concreta e determinata nel tempo, ma attraversa la storia in attesa della fine dei tempi. Uscire dalla cristianità per testimoniare una forma di vita diversa non è concepibile. I tempi si faranno cupi, ma l'Ordine all'interno dell'istituzione ecclesiastica è uno strumento per la salvezza dell'umanità: non rassegnata condanna quindi, ma un «ultimo sforzo, il più intenso, dell'escatologismo medioevale a presentarsi come forza viva ed operante nella vita della Chiesa e della storia»³⁸³.

³⁸⁰ VIAN, P., *Introduzione*, op. cit., p. 25.

³⁸¹ MANSELLI, R., *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi*, op. cit., p. 159.

³⁸² *Ivi*, p. 219.

³⁸³ *Ivi*, p. 236.

Dopo l'incarico a Montpellier, il teologo provenzale si vedrà trasferito a Narbona, dove morirà, venerdì 14 marzo 1298, all'età di 50 anni, secondo le uniche fonti a disposizione, di matrice beghina, a cui si aggiungono Ubertino da Casale e la Cronaca dei XXIV Ministri. In punto di morte l'Olivi avrebbe dichiarato di aver ricevuto la sua scienza con un'illuminazione a Parigi, rimettendo però la liceità delle sue opere al giudizio del pontefice³⁸⁴. In fondo solo le verità di fede possono essere ritenute certe, come ebbe ad affermare per difendersi dalle accuse teologiche che abbiamo già visto.

2.5 Le accuse dopo la morte e la conservazione della memoria spirituale

Nel 1318 Giovanni XXII individua ottantaquattro estratti sospetti della *Lectura*, di cui sessantasei da considerare come eretici o erronei.

Sono passati circa venti anni dalla morte di Olivi: quello che interessa il pontefice non è evidentemente esprimere un giudizio su una persona scomparsa, ma affrontare le questioni legate alla sua memoria. Dalla documentazione presa in considerazione nell'apertura di questo capitolo sappiamo che fu sepolto presso la chiesa francescana di Narbona.

Nelle parole di Angelo Clareno le folle presenti nell'anniversario della morte sono paragonabili a quelle della Porziuncola, tanto da ipotizzare una canonizzazione dell'Olivi, su spinta del culto popolare, «si d'autres facteurs n'étaient intervenus»³⁸⁵.

Se «*i pauperes Christi* appaiono collocati sul confine della socialità civica», tutelandone i margini e stabilendo «i modi dell'accesso di chi non abbia reputazione, alla sfera della sacralità, ossia della *concivilitas*»³⁸⁶, mentre «la santità è attribuzione di santità»³⁸⁷, occorre ricordare come la Chiesa abbia fortemente strutturato tale ambito nel corso del

³⁸⁴ BURR, D., *L'histoire de Pierre Olivi*, op. cit., pp. 205-207.

³⁸⁵ *Ivi*, p. 209.

³⁸⁶ TODESCHINI, G., *Guardiani della soglia. I frati Minori come garanti del perimetro sociale (XIII secolo)*, in *Reti medievali rivista* 8 (2007), p. 11, <http://www.serena.unina.it/index.php/rm/article/view/4616>.

³⁸⁷ MERLO, G. G., *Eretici ed eresie medievali*, op. cit., p. 118. «Il santo, checché si possa pensare e dire, non possiede una forza intrinseca irrefrenabile, destinata in ogni caso a imporsi: qualcuno di lui deve impadronirsi e farsi veicolo. La memoria devota tanto più durerà quanto più forte e longevo sarà il veicolo» (*ivi*, pp. 117-118).

XIII secolo, con un riconoscimento dell'autorità pontificia a cui lo stesso teologo provenzale ha concorso, seppure affrontando i limiti della potestà.

La memoria e il ricordo vanno oltre la concreta esistenza di chi non c'è più: si tratta di una banalità, ma è utile per evitare qualsiasi atteggiamento di simpatia verso l'autore della *Lectura* che possa spingere a introiettare il giudizio negativo con cui spesso si pensa ai pontificati di Bonifacio VIII e avignonesi.

Sarà lo stesso Michele da Cesena, che ritroveremo più avanti al fianco di Guglielmo di Ockham e Marsilio da Padova, a pronunciare le parole di condanna per gli errori contenuti nei testi oliviani e la sentenza di scomunica per chi ne facesse uso³⁸⁸.

Durante il pontificato di Clemente V era stato nominato cardinale Vital du Four (il 23 dicembre 1312), che fu incaricato anche di investigare le dottrine dell'Olivi³⁸⁹.

Della *Lectura* abbiamo sedici manoscritti in latino, «provenienti in massima parte dall'Italia e dalla Francia meridionale»³⁹⁰. Una copia era in possesso della curia romana, con l'incarico dato da Bonifacio VIII a Egidio Romano per un esame del testo, mentre un'altra fu utilizzata da Ubertino da Casale nell'elaborazione dell'*Arbor vitae crucifixae Jesu*: a differenza dei testi in volgare, questi erano prevalentemente appartenenti a un circuito conventuale.

Sulla base degli studi disponibili c'è spazio per un'ipotesi di condanna della memoria oliviana legata principalmente ai dissensi interni all'Ordine. Si potrebbe persino intravedere una certa ironia nel fatto che il teologo provenzale finisse per essere messo sotto accusa in relazione al pontefice per la cui elezione aveva speso parole di sostegno, in termini di liceità (quella di Benedetto Caetani).

Se si accetta dunque il racconto di Angelo Clareno, Bonifacio VIII si sarebbe deciso a perseguire i Poveri Eremiti solo quando apprese dai Francescani che essi contestavano la legittimità. [...] I Francescani che si recarono dal papa per convincerlo a perseguire i Poveri Eremiti avrebbero

³⁸⁸ MENICETTI, C., *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi in volgare italiano*, in *Oliviana* 5 (2016), <https://journals.openedition.org/oliviana/836>. PIRON, S., *Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 2 (2006), pp. pp. 313-373, https://www.persee.fr/doc/mefr_1123-9883_2006_num_118_2_9421.

³⁸⁹ MENACHE S., *Clement V*, Cambridge, Cambridge university press, 2002, p. 45, n. 68.

³⁹⁰ Caterina Menichetti, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi in volgare italiano*, op. cit. p. 2.

dunque fatto ricorso al solo argomento che poteva allora scuoterlo e farlo decidere: fare di questi ultimi dei detrattori della legittimità del papa. Paolino da Venezia conclude il suo racconto dicendo che uno Spirituale francescano di Provenza, Matteo di Bosisis, se ne era fuggito con i libri di Pietro di Béziers [e si era fatto eleggere papa da cinque begardi e da tredici donne].³⁹¹

Sempre secondo il Clareno, poco tempo prima lo stesso papa aveva “scacciato” la richiesta francescana di sciogliere i Poveri Eremiti affermando: «lasciateli servire Iddio, dato che lo fanno meglio di voi»³⁹².

Si tratta ovviamente di una ricostruzione “di parte”, ma funzionale a comprendere in che contesto sia nato il culto attorno alla tomba di Narbona. Con l’eclissarsi del potere universale della Chiesa, almeno inteso come concreto agire dell’istituzione ecclesiastica, i confini tra ortodossia ed eresia si fanno più contingenti, rendendo difficili gli equilibri trovati all’interno dell’ordine francescano. Questo non poteva cancellare però la stima verso il provenzale ed è facile immaginare la facilità pratica con cui i suoi testi potevano essere comunque trascritti, tramandati, appresi, tradotti in volgare e veicolati, senza per questo immaginarlo come un filosofo dalla teoria organica e iniziatore di una nuova corrente del pensiero medievale (come invece è possibile ipotizzare per l’aquinata e in parte per Bonaventura).

Dal 1296 Ministro dell’Ordine è Giovanni da Morrovalle che dall’anno successivo alla morte dell’Olivi inizierà una sistematica offensiva contro i suoi testi. Si possono individuare due linee di tendenza delle reazioni a questa azione istituzionale:

- da una parte il culto di un santo, annunciatore della fine dei tempi e della denuncia di una Chiesa carnale sempre più presente, che poi si identificherà con quella di Giovanni XXII;
- dall’altra la difesa dell’ortodossia di un teologo fallibile per gli aspetti concernenti la conoscenza umana, ma mai riducibile a una figura ereticale, anche per la qualità del suo lavoro.

Una delle polemiche è quella riguardante la ferita al costato di Cristo, di cui Francesco avrebbe riportato il segno. Una disputa rintracciabile anche nelle diverse raffigurazioni del fondatore dell’Ordine nella storia dell’arte, esemplificando le stigmate di Giotto

³⁹¹ PARAVICINI BAGLIANI, A., *Bonifacio VIII*, op. cit., p. 241.

³⁹² *Ivi*, p. 238.

realizzate ad Assisi, secondo Giorgio Vasari su incarico affidato da Giovanni da Morrovalle, in cui il serafino emette raggi che raggiungono mani, piedi e il fianco dell'assisiato (lo stesso si ritrova anche nel dipinto eseguito per la chiesa di San Francesco a Pisa, oggi conservato al Louvre). Tra le teorie contestate c'è anche quella sul momento in cui la lancia avrebbe trafitto la carne del figlio di Dio, se prima o dopo la morte. La posizione rintracciabile tra gli scritti del frate di Béziers conferma di come avesse sostenuto il contrario di quanto riportano i Vangeli, ma è anche riscontrabile come l'autore di questa teoria non volesse insistere nel contraddire l'interpretazione ufficiale³⁹³. Si tratta di una lettura degli eventi a cui l'Olivi attribuisce un profondo significato mistico (Francesco riceverebbe la ferita ancora in vita, come Cristo), ma è un elemento che di per sé non contraddice una tradizione bonaventuriana di accostamento del fondatore dei Minori a Gesù.

L'interesse verso la *Lectura* arriva più avanti, mentre nei momenti immediatamente successivi alla morte del provenzale viene recuperata la lunga tradizione di critiche che evidentemente erano proseguite all'interno dell'*ordo*, che non bisogna scordare essere anche al centro della più ampia polemica verso i mendicanti e coinvolto in un confronto con i Predicatori.

Ubertino da Casale è la voce di cui abbiamo testimonianza che più si impegnò a difendere nel merito l'Olivi, incrociato probabilmente a Firenze.

Ubertino avanza un insieme di citazioni eterogenee che provano la sottomissione dell'Olivi all'autorità pontificia. In risposta all'accusa secondo cui andavano distrutti gli scritti dell'Olivi nel loro insieme perché pieni di errori, Ubertino rimarca come la comunità abbia messo in evidenza solo otto idee discutibili. All'accusa secondo la quale le opere dell'Olivi non sarebbero mai state sottoposte alla correzione del papa, replica che, sul suo letto di morte, Olivi ha sottomesso al papa l'insieme dei suoi scritti, ma che tutti i fratelli che, poi, hanno provato a rimmetterli a lui, sono stati imprigionati.³⁹⁴

Non è in questione l'esistenza o meno di gruppi ereticali che usano la memoria del frate di Béziers, il punto è attestare se ci sia un cattivo uso delle idee oliviane, in ogni caso estranee ai dubbi sulla loro ortodossia.

³⁹³ BURR, D., *L'histoire de Pierre Olivi*, op. cit., pp. 214-216.

³⁹⁴ Traduzione dal francese, *ivi*, p. 223.

Il pontificato di Clemente V pone una «cesura nella storia del francescanesimo spirituale»³⁹⁵, secondo Edith Pásztor: cerca di riconciliare multiformi correnti, arrivando a un irrigidimento di due blocchi compatti, «ben consapevoli della loro divergenza»³⁹⁶. Da un'identità aperta, a uno scontro tra due identità definite, riscontrabili nelle generazioni successive a quelle contemporanee all'Olivi.

Ubertino da Casale morirà all'interno dell'ordine dei benedettini e Angelo Clareno in quello dei celestini. È possibile immaginare una lotta diversa da quella conosciuta prima della “cattività avignonese”. Un passaggio di età in cui filteranno le opere del provenzale, in forme evidentemente nuove, perché diverse saranno le menti che con quei testi si raffronteranno.

Il Concilio di Vienne si apre in un contesto difficile per la cristianità, che incrocia il tema delle crociate³⁹⁷, di cui non si fa riferimento nel presente lavoro, ma con un loro ruolo nell'immaginario escatologico anche nel passaggio tra XIII e XIV secolo³⁹⁸. La *Unam Sanctam* è già stata abrogata (nel 1306), ma la disputa tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII deve ancora essere affrontata in tutte le sue conseguenze, per quanto larga parte del dibattito si fosse ormai definitivamente consumata, con la sconfitta del secondo (con Matteo d'Acquasparta impegnato fino alla fine sul fronte pontificio)³⁹⁹. L'assise si aprirà con oltre un anno di ritardo, «determinato dal processo contro l'ordine dei templari»⁴⁰⁰, ma qui interessano in particolare «le due Costituzioni sull'osservanza della povertà nell'ordine francescano e sulle dottrine del francescano Pietro Olivi, annunciate nella terza e ultima seduta del 6 maggio 1312»⁴⁰¹. Con la *Exivi de paradiso* e la *Fidei*

³⁹⁵ PÁSZTOR, E., *Gli spirituali di fronte a San Bonaventura*, in *San Bonaventura Francescano*, op. cit., p. 178.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ «Il Concilio di Vienne si presentò come la cornice adatta per trattare effettivamente dell'assenza cronica di solidarietà tra i poteri della cristianità; poteva inoltre portare alla luce l'emergenza di un fronte pan-cristiano che avrebbe fatto avanzare una ripresa della Terra Santa» (traduzione dall'inglese, MENACHE S., *Clement V*, op. cit. p. 112)

³⁹⁸ Non era, certo, un caso se un uomo come l'occitano Pietro di Giovanni Olivi – uno dei più importanti teorici del minoritismo pauperistico, che aveva conosciuto da vicino gli orrori della crociata contro gli Albigesi -, nel suo commento al libro biblico delle Lamentazioni [...], redatto attorno al 1290, verosimilmente presso lo *studium* di Santa Croce, a Firenze, additasse, pur senza fare riferimento alcuno alla Terrasanta crociata, la corruzione della Chiesa tra le principali cause della caduta» (MUSARRA, A., *Il crepuscolo della crociata*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 70-71). C'è un errore sulle date, ma sull'attribuzione fiorentina delle Lamentazioni si tornerà fra poche pagine.

³⁹⁹ BRIGUGLIA, G., SIMONETTA S. (a cura di), *Filippo il Bello e Bonifacio VIII. Scritti politici di una disputa*, Bergamo, Lubrina, 2002.

⁴⁰⁰ JEDIN, H., *Breve storia dei concili*, Roma, Herder, 1983, p. 88.

⁴⁰¹ *Ivi*, p. 90.

Catholicae fundamenta si attesta un'effettiva attenzione al complessivo funzionamento degli ordini, nonostante in questo pontificato non sia eccezionale l'interesse mostrato alle vicende interne ai francescani⁴⁰².

Con il primo scritto il pontefice tentava una mediazione, riprendendo tanto gli Spirituali impegnati a disconoscere l'autorità ecclesiastica, quanto i Conventuali in aperta ostilità agli Spirituali: difficile leggervi un atto ostile all'Olivi⁴⁰³.

Con la seconda bolla si apre un dibattito sull'effettiva condanna del teologo provenzale, «Il mondo scientifico è stato diviso e lo è ancora oggi»⁴⁰⁴: riguarda il tema della lancia che ha trafitto il costato di Cristo, assieme all'unità tra anima e corpo nella natura umana (quindi anche nel caso dell'incarnazione del figlio di Dio).

Il passaggio di Vienne porta alla contestazione di quattro tesi, senza però alcuna condanna formale⁴⁰⁵. Ne uscirà una situazione ancora aperta, irrisolta. Narbona, Carcassonne e Béziers riuniranno comunità omogenee di Spirituali, a cui si accompagnerà il protrarsi del culto attorno alla tomba dell'Olivi. Dalle lettere disponibili, si può parlare di un clima sempre più pesante nel meridione francese, esteso ben oltre l'Ordine, con il coinvolgimento delle comunità laiche del territorio. In questo clima avviene l'elezione di Michele da Cesena come Ministro Generale, durante il Capitolo di Napoli del 30 maggio 1316 (con 28 voti su 52, ha ricostruito Manselli)⁴⁰⁶.

La Comunità si sforzava di creare intorno all'Olivi, alle sue opere ed alla sua dottrina una notevole confusione, cercando di sostenere che le tesi dell'Olivi condannate al Concilio di Vienne, comportassero la condanna di tutte le opere dell'Olivi e di tutte le sue dottrine.⁴⁰⁷

Sono anni di grande confusione, in cui appaiono anche spirituali che hanno trovato rifugio in Toscana, in una lettera di Federico III d'Aragona del 5 aprile 1317⁴⁰⁸.

⁴⁰² MENACHE, S., *Clement V*, op. cit., pp. 295-296.

⁴⁰³ BURR, D., *L'histoire de Pierre Olivi*, op. cit., p. 227.

⁴⁰⁴ Traduzione dal francese, *ibidem*.

⁴⁰⁵ MANSELLI, R., *Spirituali e beghini in Provenza*, op. cit., pp. 103-105.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 123.

⁴⁰⁷ *Ivi*, p. 125, n. 3.

⁴⁰⁸ *Ivi*, pp. 129-130.

Con la *Quorundam exigit* (del 7 ottobre 1317) Giovanni XXII – nel frattempo eletto pontefice, dopo la morte di Clemente V – e Michele Da Cesena segnano una decisiva “vittoria” sul fronte conventuale. Tutta la disputa pare torcersi esclusivamente verso gli aspetti disciplinari, disconoscendo ogni autonomia interna all’Ordine ed esasperando ancora di più lo scontro tra le nuove identità formatesi attraverso una polarizzazione delle posizioni. Il Papa arriva a chiedere la condanna di alcuni frati, senza tenere conto di quanto poteva essere stato decretato dai suoi predecessori⁴⁰⁹. L’eresia è sovrapposta al peccato della disobbedienza, in un meccanismo repressivo esteso, con logiche del sospetto e segnalazioni: una lettera del 3 dicembre 1319, di Michele Le Moine, inquisitore francescano, è destinata alla Toscana, per accertare la ricerca di chi era scappato dalle terre francesi⁴¹⁰.

Agli occhi dei perseguitati era difficile evitare di vedere realizzate le prospettive escatologiche e apocalittiche prospettate dall’Olivi, offrendo così ulteriori argomenti ai Conventuali, impegnati a dimostrare l’eresia di una parte dell’Ordine.

Iniziano a circolare versioni della *Lectura* in volgare, principalmente fuori dai circuiti ecclesiastici: si forma in questi anni un vero e proprio movimento di cui il teologo provenzale diventa quasi un simbolo, senza alcuna intenzionalità da ascrivere alla sua vita e all’intenzionalità del suo pensiero.

Dall’episodio dei libri bruciati dall’Olivi per obbedienza al pontefice, si passa al rogo del 1318 a Marsiglia, che colpì quattro “fraticelli”, reso possibile anche dalla bolla romana *Sancta Romana* del 30 dicembre 1317, in cui «Fratricelli seu Fratres de paupere vita aut Bizzocchi sive Beghini»⁴¹¹ venivano formalmente condannati. L’eretizzazione di una parte dell’Ordine segnerà la fine di chi si era comunque pensato all’interno dell’istituzione ecclesiastica.

Il 6 maggio 1318, nel cimitero della Beata Maria di Marsiglia venne pronunciata pubblicamente la sentenza di condanna - Giovanni Barrami, Diodato *Michaelis*, Guglielmo Santoni e Ponzio Rocha furono condannati come eretici, degradati allo stato laicale e consegnati al braccio secolare per l’esecuzione della condanna al rogo. Bernardo Aspa invece fu espulso dall’ordine e condannato al carcere perpetuo e all’obbligo di portare sopra le sue

⁴⁰⁹ *Ivi*, p. 150.

⁴¹⁰ *Ivi*, pp. 157-158.

⁴¹¹ Trascrizione all’interno della tesi di dottorato di SOSPETTI, S., *Il rogo degli eretici nel Medioevo*, tesi di dottorato (ciclo XXV), Bologna, Università degli studi di Bologna.

vesti delle croci. Se fosse sfuggito o avesse smesso di portare le croci, sarebbe stato condannato come impenitente e bruciato come i suoi confratelli.⁴¹²

Un movimento viene identificato come Ordine nell'Ordine, e così perseguitato: si forma una dissidenza a cui resta impossibile ignorare di essere ritenuta tale. Passano alcuni anni in cui il pontefice si affida agli uffici inquisitoriali, fino al 26 marzo 1322, quando viene emanata la *Quia nonnunquam*, con cui viene revocato il divieto di commentare la regola di Francesco contenuto nella *Exiit qui seminat*. Il progetto sostenuto dell'Olivi si sta sgretolando in modo irreversibile⁴¹³.

L'anno prima erano state giustiziate altre diciassette persone, accusate di beghinaggio, proseguendo nella creazione di martiri all'interno del movimento spirituale. La sofferenza profetizzata dal provenzale era concreta realtà nel meridione francese. Il catarismo incrocerà nuovamente l'Olivi da morto, in un'unica infiltrazione tra le dottrine attestata da Manselli⁴¹⁴.

Più che una dottrina ereticale, la Chiesa si trova ad affrontare un modo di vita, che definiva anche la nascita dell'Ordine e della Regola dei Minori. In tutta questa fase non arriva alcuna condanna definitiva per Olivi. Il 27 settembre 1322 il pontefice si riserva il giudizio finale sulla *Lectura*. Si salva dalla prima fase, incentrata sull'ostilità verso gli Spirituali. Terminata la fase più offensiva contro di loro, Giovanni XXII rivolgerà la sua azione anche nei confronti dei Conventuali.

Ma questa relativa calma non durò a lungo. Dopo la condanna (1323) da parte di Giovanni XXII anche della concezione francescana della povertà apostolica [...], Ubertino dovette fuggire e di lui si perdono le tracce; il Clareno trovò un primo rifugio a Subiaco e, più tardi, a Santa Maria d'Aspro, in Basilicata. [...] Dopo di lui non si può parlare di un movimento spirituale neanche larvatamente organizzato.⁴¹⁵

⁴¹² *Ivi*, pp. 186-187.

⁴¹³ «Va da sé che, con questa decisione, veniva smantellato uno dei pilastri dell'autocoscienza francescana. Il documento papale è dell'8 dicembre, già il 15 gennaio Bonagrazia da Bergamo presentò a nome di tutto l'Ordine un appello che protestava contro la decisione papale. Per tutta risposta, il papa lo fece arrestare sul posto ed incarcerare per un anno» (LAMBERTINI, R., TABARRONI, A., *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, Gruppo Abele, 1989, p. 114).

⁴¹⁴ MANSELLI, R., *Spirituali e beghini in Provenza*, op. cit., pp. 221-222.

⁴¹⁵ BARONE, G., *Da frate Elia agli Spirituali*, Milano, Biblioteca francescana, 1999, p. 179.

Il 22 maggio 1324, con la pubblicazione dell'appello di Sachsenhausen di Ludovico il Bavaro, con cui la parte imperiale risponde alla scomunica di Giovanni XXII, i richiami delle teorie oliviane vengono brandite contro Avignone.

L'accusa più grave mossa al pontefice è quella di eresia: la sua presa di posizione sul problema della povertà è contraria all'insegnamento ortodosso della Chiesa. Pertanto l'imperatore, nella sua qualità di difensore della Chiesa, ritenendo eretico il sedicente papa, demanda il «prete Giovanni» al giudizio di un concilio generale.⁴¹⁶

La condanna della *Lectura* arriva l'8 febbraio 1326, molti anni dopo la decisione di distruggere la tomba dell'Olivi a Narbona, portando il corpo in un luogo sconosciuto⁴¹⁷. L'anno dopo Michele da Cesena sarà convocato ad Avignone, per comparire davanti al papa nel 1328. Ad essere contestata è la visione sulla povertà professata dallo stesso Ministro Generale che si era prestato alla persecuzione degli spirituali: in questa situazione incontrerà Guglielmo di Ockham e i due scapperanno nello stesso anno, per trovare rifugio presso la corte di Ludovico il Bavaro, nella quale è attivo anche Marsilio Da Padova. Sono nomi che ritroveremo nel capitolo successivo, ma che evidentemente non avevano interesse a difendere le teorie del provenzale, anche se è tangibile il fatto che conoscessero uno dei principali teologi dei decenni precedenti.

C'è una memoria popolare dell'Olivi, quale riferimento spirituale, quasi un nuovo Francesco, o meglio la figura capace di annunciare l'avvento dello scontro con la Chiesa carnale, come presenza effettiva e concreta alla soglia della fine dei tempi. Questa sarà colpita e spazzata via dal concorrere di una ridefinizione dell'Ordine francescano che è sempre meno novità del tempo, scosso nei suoi equilibri e infine colpito dall'azione di Giovanni XXII.

2.6) La datazione delle opere e i testi fiorentini

Il materiale legato all'Olivi in cui districarsi è molto. Le sue stesse opere possono essere utili alla loro datazione, facendo riferimenti ai richiami presenti nel testo e ai contenuti, ma non senza margini di incertezza, soprattutto perché sappiamo di come siano stati modificati nel corso del tempo. Questo rende più labile il riferimento al 1279 già preso in

⁴¹⁶ GHISALBERTI, A., *Guglielmo di Ockham*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, p. 247.

⁴¹⁷ BURR, D., *Olivi e la povertà francescana*, Milano, Biblioteca francescana, 1992, p. 183.

considerazione come “linea di separazione”, senza però invalidarne l’utilità interpretativa, in attesa di nuove fonti.

La minore sistematicità del percorso formativo all’interno dell’Ordine (in particolare rispetto a quello dei Predicatori) rende particolarmente difficile ricostruire il percorso di studi del provenzale, come abbiamo visto, anche sul piano dell’elaborazione del suo pensiero.

Le *Quaestiones de perfectione evangelica* sarebbero comunque precedenti alle contestazioni ricevute nel 1283, a eccezione della tredicesima, inerente alla rinuncia di Celestino V (del 1295). L’ordine della loro composizione non dovrebbe corrispondere alla numerazione con cui ci sono arrivate. Rispetto alle diverse ipotesi fatte nel corso dei decenni, qui sarà riportato lo schema di Piron perché è la sintesi più recente, in cui si fa riferimento ovviamente anche alle tradizioni storiografiche, in particolare all’ipotesi di Burr di una particolare prolificità di scritti oliviani nella fase più giovanile del teologo⁴¹⁸.

Le questioni sulla libertà e la volontà occuperebbero un ruolo centrale nella produzione precedente al 1279 e, oltre a essere fortemente legate tra loro, probabilmente furono scritte una di seguito all’altra, viste le numerose citazioni a cui fanno riferimento e la quantità di progetti annunciati nel testo.

Un altro criterio di particolare interesse attiene ai toni polemi con cui l’Olivi si scaglia contro gli averroismi: nel pieno degli anni interessati dalla disputa su Aristotele (e sul tomismo), in particolare dopo la morte del domenicano (1274) e con le condanne del 1277 e del 1284, seguirà una fase di diversa ricezione del pensiero dell’aquinate, non dopo una serie di *correctoria*⁴¹⁹. Non è un periodo (solo) di censure e oppressioni. Si tratta di una precisazione utile anche in merito ai discorsi sulla conservazione delle memorie oliviane:

⁴¹⁸ «L’implicazione sembra essere che le questioni 8-12, 14-15 e 17 sono state scritte in un periodo relativamente breve, probabilmente 1279-1280. Nello stesso periodo ha scritto i suoi commenti a Matteo, Isaia e Giobbe così come varie questioni in altre materie. Doveva essere un uomo impegnato (traduzione dall’inglese, BURR, D., *Introduction*, in OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *De usu paupere. The Quaestio and the Tractatus*, Firenze - Perth, Olschki - University of Western Australia press, 1992 (edited by DAVID BURR), p. XXV).

⁴¹⁹ Attorno al 1278 ha inizio la diffusione del *Correctorium fratris Thomae*, opera in cui il francescano Guglielmo de la Mare (morto nel 1298), insegnante presso l’Università di Oxford, contesta 118 tesi tratte dalle opere di Tommaso d’Aquino. In risposta arriveranno le repliche domenicane, sotto forma di *Correctoria corruptorii Thomae*.

sono passaggi da osservare anche «nelle conseguenze che comportano, nella funzione positiva di elaborazione di tematiche nuove, di posizioni alternative», da leggere «sintatticamente nella loro funzione sistemica»⁴²⁰.

Gli scritti della prima fase dell'Olivi sono parte di una dialettica esterna e interna agli ordini mendicanti, che attraversa in particolar modo i francescani.

Alla polemica verso la filosofia e alle sentenze di Tempier si può ricondurre anche la ricezione della Fisica di Aristotele, mentre è esplicito il richiamo alla controversia sulla possibilità di creare materia senza forma legata alla pubblicazione della *Summa* di Enrico di Gand⁴²¹.

Piron arriva a ipotizzare “tre stati” negli scritti oliviani precedenti al 1279.

Il blocco di più facile identificazione sarebbe quello inerente a poco più di dieci questioni legate all'angelologia e all'antropologia, riconducibili al lettorato nel convento di Narbona, in un dialogo a distanza con le vicende parigine del 1277 e con la diffusione dei *correctoria*.

Si tratta di un periodo in cui lo scontro più diretto è con Enrico di Gand e “frate Ar.” (Arnaud Gaillard). «Occorre domandarsi se l'ostilità tra i due lettori non ha portato i loro superiori a spostare Olivi in un'altra città della provincia nel corso dell'anno»⁴²².

Scritti ancora anteriori riflettono un insegnamento di filosofia naturale, possibile nei corsi formativi dei conventi francescani prima del capitolo di Assisi del 1279 e riconducibile a un corso presso lo *studium* di Montpellier nell'anno scolastico 1275-76.

Ad anni ancora prima sarebbero da attribuire alcuni testi inediti, interpretabili come un corso più complesso tenuto a Parigi: si tratta di un'ipotesi con cui Piron giustifica la lunga

⁴²⁰ BRIGUGLIA, G., *La questione del potere*, Milano, Franco Angeli, 2010, p. 33, n. 7.

⁴²¹ Fra i maestri secolari è ritenuto il rappresentante dell'agostinismo, anche se comunque “colpito” dall'influsso della “riscoperta” di Aristotele (VANNI ROVIGHI, S., *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Milano, Vita e Pensiero, 2006, pp. 127-128).

⁴²² PIRON, S., *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi. Première partie: avant 1279*, op. cit., pp. 17-18 (la citazione una traduzione dalla conclusione del paragrafo 39).

permanenza in questa città del frate di Béziers⁴²³, coinvolgendo direttamente Bonaventura nelle ipotizzate decisioni sugli spostamenti oliviani da parte dell'Ordine, specialmente nel caso in cui gli anni 1271-1274 siano stati intervallati da un altro luogo, per poi riportare il provenzale nella "capitale". Il rifiuto (o il non accesso) alla carriera universitaria non negherebbe una particolare attività di insegnamento, in decenni centrali per la filosofia medievale europea.

Laddove Pietro di Giovanni si sia effettivamente recato ad Assisi e Roma, nel 1279, le opere successive sono da collocare tra Montpellier, Firenze e Narbona. Nel primo di questi luoghi avrebbe svolto un incarico che corrisponde a una "promozione", passando ai commenti dei testi biblici⁴²⁴. Si tratta di un periodo in cui Piron colloca numerose opere e corsi, tra cui il trattato *De usu paupere*, in cui ritorna "frate Ar". Seguiranno poi gli anni della censura del 1287 e dell'allontanamento dall'insegnamento. Dopo questo evento sarebbe identificabile un nuovo atteggiamento verso i laici, una maggiore attenzione alla possibilità di rivolgersi direttamente alla popolazione, anche in volgare, in quel rapporto diretto che abbiamo visto rappresentare una specificità degli spirituali francesi e trasmesso tramite l'Olivi a quelli italiani⁴²⁵.

Il biennio di Santa Croce è spesso citato, così come la presenza dell'Olivi a Firenze, ma in modo evocativo. Dopo la sintesi cronologica saranno affrontate brevemente due delle tre opere attribuite a questo arco temporale (il commento alle Lamentazioni di Geremia e quello alla Regola). Si aggiungerebbe poi la *Lectura super libri Sententiarum* sulla base di alcuni frammenti identificati da Doucet⁴²⁶, nei quali si accenna alle pratiche finanziarie da parte dei penitenti e dei confessori fiorentini, che non saranno però riprese nel trattato dei contratti, scritto per un pubblico francese⁴²⁷. Dalla datazione delle opere ipotizzata da Piron si può invece trovare nel biennio toscano un momento di novità rispetto alle priorità del provenzale.

⁴²³ *Ivi*, 41-42, p. 19.

⁴²⁴ PIRON, S., *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi, Deuxième partie: après l'été 1279*, in *Oliviana* 6 (2020), <https://journals.openedition.org/oliviana/1050>, p. 1.

⁴²⁵ PIRON, S., *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi, Deuxième partie: après l'été 1279*, op. cit., 34, pp. 12-13.

⁴²⁶ DOUCET, V., *De operibus manuscriptis fr. Petri Ioannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavinae asservatis*, in *Archivum franciscanum historicum* 1-2 (1935), pp. 156-197; 3-4 (1935), pp. 408-442.

⁴²⁷ PIRON, S., *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi, Deuxième partie: après l'été 1279*, op. cit., 35, p. 13.

Dopo aver commentato le Sentenze a Firenze, Olivi sembra aver consacrato l'essenza della sua funzione di insegnamento ai commenti biblici. Gli elementi di datazione delle letture prodotti in questo periodo sono sfortunatamente molto pochi. Il solo elemento certo riguarda la data di completamento della *Lectura super Apocalipsim*, che indica sul suo colofone l'anno 1297.⁴²⁸

⁴²⁸ *Ivi*, 44, p. 15.

2.6.a) Sintesi cronologica delle opere di Olivi proposta da Piron, 2020

Fino a metà 1279⁴²⁹

Parigi, *lector naturalium*

- Prima del 1274: *De essentia et esse* e *De baptismo parvulorum* (opere perdute);
- Dopo il 1275: *Quaestiones super Physicam* (*Summa Quaestionum II*, 20-21, 23-26, *utrum tempus sit aliquid reale; utrum accidens habeat rationem seminalem*);

Montpellier, *lector artium*

- 1275-76: *De perlegendis philosophorum libris*, *De tempore* (II, 9-10, prima stesura); *De motu locali*; *De esse* (inedito),
- Prima parte 1276: censura di Girolamo d'Ascoli;

Narbona, *lector theologiae*

- 1276-77: *Principia* 2 et 5; *De formis* (II, 54); *De Deo* (I, 4, prima stesura); *De materia* (II 18); *De creatione* (II, 1-3); *De tempore et aevum* (9-10 rivisti, 11); *De individuatione* (II, 12-15); *Utrum angelus sit in loco* (inedito); *De Deo cognoscendo* (I, 2-4); *De homine* (II, 53, 55, 59);
- 1277-78: *De angelis* (II, 16, 33-34); *De formis substantialibus* (II, 50-51), *De libertate et voluntate* (II, 57-58), *De cognitione angelorum* (II, 35-37); *De Trinitate* (I, 5); *De divino velle et scire* (I, 6);
- 1277-78: *De rationibus seminalibus* (II, 31), 4-6, 8, 17; *De eucharistia* (IV, 9-11) *De substantia* (II, 22); *De motu* (27-28, 30 e questioni inedite); *De cognitione* (II, 83-84);

Ipotesi del viaggio in Italia, tra Assisi e Roma

- Estate 1279: *Quaestiones de perfectione evangelica* 1-4, 6-7, 8-9, 12-11, 14; *Quod regula Fratrum Minorum excludit omnem proprietatem*; *Quaestio de Indulgentia Portiunculae*;

24 agosto 1279: *Exiit qui Seminatur*

⁴²⁹ PIRON, S., *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi. Première partie: avant 1279*, op. cit., p. 22.

Dopo la metà del 1279⁴³⁰

Montpellier, Lector Bibliae

- Settembre-ottobre 1279: *Quaestiones de perfectione evangelica* 10/15, 17; *Principia* 1, 3, 4; *De subiecto theologie* (I, 1); Inizio dei corsi su Isaia e Matteo;
- 1279-80: *De veniali peccato* (II, 118); revisione delle *QQPE*, riscrittura della *QPE* 7; *De gratia* (opera perduta); *De originali peccato* (II, 110-117); *De aeterna generatione Verbi* (opera perduta); *De Incarnatione* (III, 1-3); *De anima Christi et matris eius* (opera perduta);
- Estate 1280: *Lectura super De angelica hierarchia*
- 1280-81: *Lectura super Iob*; ripresa della *Lectura super Mattheum*; *Quid ponat ius* (IV, 1); *De baptismo infantibus* (III, 2 app.); *De baptismo* (opera perduta); *Tractatus de distinctione Veteris Testamenti a Novo* (opera abbandonata); *De virtutibus* (*Summa Quaestionum III*, 4-7); *De fide* (*Summa III*, 8-9 e questioni perdute) *De novissimis* (IV, 19-22; 13, 18; 14-17 ; 27-35);
- 1281-82: *Lectura super Genesim*; *Lectura super Iohannem*; *De usu paupere* e *QPE* 16; *Compilatio logicalium*; *De sacramentis* (IV, 2-8); *De motibus animalibus* (II, 87-89); *De potentiis sensitivis* (II, 60-71); *De cognitione* (II, 77, 72-76); *De rationibus realibus* (II, 7);

Primavera 1282: denuncia di Arnaud Gaillard

Pentecoste 1282: Capitolo generale di Strasburgo

- Estate 1282; *Impugnatio Arnaldi*; *De quantitate*;

Autunno 1282: sospensione dall'insegnamento

- Aprile 1283: Lettera a Raimondo Gaufridi;
- Giugno 1283: *Littera septem sigillorum*

Settembre 1283: confronto ad Avignone

1283-1287, allontanamento, senza insegnamento

- Inizio 1285, *Nîmes: Responsio ad rotulum magistrorum*

1287-1298, gli ultimi anni

Firenze, Lector Sententiarum

⁴³⁰ PIRON, S., *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi, Deuxième partie: après l'été 1279*, op. cit., pp. 16-18.

- 1287-1289: *Lectura super libri Sententiarum; Lectura super Lamentationes Ieremie; Expositio Regulae;*

Montpellier, *Lector Bibliae*

- 1289-90: *Lectura super Proverbia (?); Lectura super Epistolam ad Romanos (?); Quodlibet I;*
- 1290-91: *Lectura super Ecclesiastes (?); Lectura super Actus Apostolorum (?); De casu demonum (II, 40-44); Quodlibet II;*
- 1291-92: *Lectura super Canticum (?); Lectura super Lucam (?); Quodlibet III; Quaestiones textuales; Quaestiones de legalibus; Tractatus ceremonialium;*

Narbona, *Lector*

- 1292-93: *Quodlibet IV; Lectura super Ezechielem (?); Lectura super VII Epistolarum (?); De novissimis (IV, 23-26) (?);*
- 1293-94: *De contractibus; Quodlibet V; Lectura super XII Prophetas (?); Lectura super libri Regum (?);*
- 1294-95: Edizione delle «opera complete»; *De vitiis (II, 103-108); integrazioni alle questioni sulle forme sostanziali (II, 50 app., 51 app.) e sul peccato originale (II, 117 app.); Aliud Quodlibet I; Epistola ad filios Regi Siciliae;*
- 1295-96: *QPE 13; Epistola ad Conradum; Aliud Quodlibet II;*
- 1296-97: *Lectura super I Corinthios (?); Lectura super Psalmos (?); Aliud Quodlibet III;*
- 1297-98: Completamento *Lectura super Apocalipsim.*

2.6.b) Un corso per lo *studium* di Santa Croce

Il commento alle Lamentazioni di Geremia è tra le opere che si ritiene siano state composte nel biennio fiorentino. Non è stato trovato nessun riferimento negli altri scritti oliviani, quindi l'ipotesi è basata principalmente sull'opera stessa e su un parallelo testuale con le Lamentazioni glossate da Pascasio Radberto, donate alla biblioteca di Santa Croce due anni dall'arrivo del provenzale⁴³¹, da fra' Enrico de' Cerchi⁴³².

Il prologo, in cui ci si concentra su una serie di questioni specificamente grammaticali, dando spazio al metro saffico utilizzato nei versi commentati, ha portato Marco Bartoli a illustrare la finalità didattica di questo lavoro. Si tratterebbe quindi «di uno dei corsi che l'Olivi avrebbe tenuto durante uno dei suoi tanti anni di insegnamento nei diversi *studia* dell'Ordine»⁴³³.

Il tono amaro e l'oggetto del commento (un pianto) fanno ipotizzare un momento di difficoltà dell'autore, che troverebbe conferma nell'assenza del nome di Francesco e dell'Ordine, a cui si fa riferimento ma in modo implicito – diversamente da quanto avviene in altri elaborati.

Tutte le *auctoritates* citate erano disponibili a Firenze, ad avvalorare l'ipotesi di una redazione toscana, a cui concorre anche la provenienza da questo territorio di due dei tre manoscritti analizzati da Bartoli⁴³⁴.

L'esegesi segue uno sviluppo tradizionale tra i quattro sensi della Scrittura, con una prevalenza del commento letterale, non privo di intensità drammatica, nella quale si è

⁴³¹ PIRON, S., *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi, Deuxième partie: après l'été 1279*, op. cit., p. 36.

⁴³² BANDINI, A. M., *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae sub auspiciis Petri Leopoldi...*, Tomus quartus, op. cit., XL, c. 311. MATTESINI, F., *La biblioteca francescana di S. Croce e fra' Tedaldo Della Casa*, in *Studi francescani* 3-4 (1960), p. 257.

⁴³³ BARTOLI, M. (a cura di), *La caduta di Gerusalemme. Il commento al Libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, ISIME, Roma, 1991, p. XLIII.

⁴³⁴ *Ivi*, pp. XLVII-IL. Il terzo manoscritto viene da Padova. Piron aggiunge le due copie conservate rispettivamente a Parigi e Siviglia, che indeboliscono una delle ragioni che portano a ipotizzare una composizione fiorentina di questa opera. Neanche l'uso di un termine in volgare, *transpassare*, è di aiuto, data la sua diffusione tra le diverse lingue romanze, ma resta coerente con un pubblico fiorentino a cui erano rivolte le lezioni (PIRON, S., *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi, Deuxième partie: après l'été 1279*, op. cit., n. 99)

voluto leggere anche un richiamo all'assedio di Béziers e alla strage perpetuata contro gli Albigesi⁴³⁵.

Nella lettura allegorica trova spazio la categoria gioachimitica della *concordia*, con il ripetersi in tempi diversi di condizioni simili (Gerusalemme assediata dai Caldei, dai Romani e dalla bestia dell'Apocalisse). Gli eventi del passato indicano quanto avverrà non solo in modo simbolico⁴³⁶: la Chiesa sarà effettivamente assediata, in una terza cattività che corrisponde alla terza età.

Come la prima segnò la fine del governo dei Re e il passaggio a quello dei Sommi Sacerdoti, così la seconda segnò la fine della legge antica e l'inizio della chiara fede in Cristo, così pure la terza segnerà la fine di tutti coloro che ostacolano lo stato di perfezione evangelica.⁴³⁷

In questo contesto emerge con forza l'immagine di un'istituzione ecclesiastica "vedova", perché per sua colpa è rimasta senza Dio e pertanto viene abbandonata dal suo popolo. All'interno di essa viene perseguitato chi resta fedele al messaggio di Cristo, che è in primo luogo legato a una condizione di povertà, la cui scelta definisce la possibilità di campo in vista dello scontro finale, che porrà fine alla vita terrena.

I figli spirituali sono privati della loro dottrina, venendo oppressi con esazioni e obblighi da parte di alcuni prelati, analogamente a quanto accade alle madri cadute in una condizione di follia.

La negazione del Vangelo è portata avanti da ciechi che guidano ciechi.

Se si considera che la citazione evangelica è tratta dal discorso di Gesù contro i *farisei* si vede bene come il metodo della *concordia* si faccia complesso ed articolato: i falsi profeti rimandano ai farisei e questi ai prelati mondani.⁴³⁸

⁴³⁵ BARTOLI, M. (a cura di), *La caduta di Gerusalemme*, op. cit. p. LI.

⁴³⁶ Non viene utilizzato il «termine tecnico ideato da Gioacchino», *appropriatio*, per una valenza trinitaria su cui il provenzale dissentiva (*ivi*, p. LIV).

⁴³⁷ *Ibidem*, p. LIV.

⁴³⁸ *Ivi*, p. LVIII.

Anche nell'utilizzo del latino per la formazione negli *studia* emerge un'attenzione alla funzione spirituale dell'Ordine, che è caratteristica più propria della terra francese che di quanto sta avvenendo nell'Italia centrale⁴³⁹.

La visione della storia che si ritrova nelle opere oliviane non corrisponde a uno schema fisso di successione progressiva e lineare. Anche nelle Lamentazioni ricorre come tema principale il ripetersi dello scontro tra male e bene, in un susseguirsi di ere che stanno per giungere a conclusione. Il passaggio da un'epoca all'altra avviene mediante uno scontro, che apre la possibilità alle novità, sorte a seguito di difficoltà e sacrifici.

Nel testo che stiamo qui prendendo in considerazione c'è spazio anche per la pace, di cui parleremo nel terzo capitolo, che conferma la forte correlazione tra posizioni escatologiche e letture economico-politiche.

Sono queste false promesse [di pace] infatti a caratterizzare l'opera dei falsi profeti. Annunciare pace quando pace non c'è vuol dire ingannare il popolo, negargli la conoscenza del senso della storia, perché la pace, quella vera, è solo dono di Dio e la riceve chi produce degni frutti di conversione.⁴⁴⁰

Il legame con la comunità deve essere ricercato anche nella conversione alla forma di vita evangelica come contribuito alla salvezza dell'umanità, a scegliere la parte giusta in vista dello scontro finale. Nelle *Lamentazioni* (a differenza della *Lectura super Apocalipsim*) non è esplicita, ma sottintesa, la divisione tra Chiesa carnale e Chiesa spirituale.

Da tutto ciò che si è detto emerge chiaramente l'allegoria. Infatti, quando la Chiesa viene consegnata in mano agli eretici e ad ogni altro genere di reprobis, allora la nostra eredità è consegnata agli estranei e, mentre ai figli manca ogni sorta di bene spirituale, le cose di Dio vengono vendute in modo simoniacò ai nemici. Vi è allora una grandissima ed universale mancanza di dottrina e di grazia divina. [...] Sui più alti monti della religione pascolano le volpi degli ipocriti ed uomini violenti ed astuti.⁴⁴¹

⁴³⁹ «Non riguarda certo differenze estrinseche e puramente formali, poiché hanno avuto un'incidenza all'interno dell'ordine e hanno fatto emergere delle contraddizioni e delle difficoltà profonde. Così ci sembrano essere uno dei momenti significativi del processo di adattamento del movimento francescano alla realtà sociale dei suoi tempi, allorché, d'altra parte, si confermavano esattamente, per la loro varietà e diversità, le ricchezze molteplici del messaggio di rinnovamento interiore lanciata alla Chiesa dei suoi tempi dal Poverello di Assisi» (traduzione dal francese, MANSELLI, R., *Divergences parmi les Mineurs d'Italie et de France Méridionale*, in *Les mendiants en pays d'Oc au XIIIe siècle*, Toulouse, Privat, 1973 (Cahiers de Fanjeaux, 8), p. 372).

⁴⁴⁰ *Ivi*, p. LXIII.

⁴⁴¹ OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Lamentationes Ieremiae prophetae*, nella traduzione di Marco Bartoli (*ivi*, p. 94 e LXV)

Nella chiusura di questo testo, che si ipotizza fosse la traccia di uno dei corsi tenuti a Santa Croce, ritroviamo il problema del papa eretico e la pratica di vendita illecita di qualcosa che non può ricadere in un valore terreno, inquadrando aspetti concreti in un orizzonte escatologico preciso e capace di rielaborare tanto i messaggi gioachimitici quanto la funzione dell'Ordine ipotizzata durante il generalato di Bonaventura.

2.6.c) Commentare una scelta di vita

Lo scopo pastorale degli scritti del teologo provenzale emerge nelle ultime pagine del suo commento alla Regola.

La collocazione dell'opera nel biennio fiorentino è stata argomentata e sostenuta da David Flood, per il quale la prova più convincente è un riferimento a un atto di Niccolò IV, del 13 maggio 1288, senza però fare riferimento alla sua ratifica, avvenuta durante il capitolo generale del 1292⁴⁴². Per il francescanista la scrittura del testo sarebbe da ipotizzare «in late 1288»⁴⁴³.

L'indicazione di vita di Francesco non ha solo una funzione di utilità, ma è frutto di una rivelazione, con la quale affrontare tutto quello che si può incontrare durante l'esistenza, che l'Olivi deve spiegare a chi si appresta a svolgere un importante compito storico.

Interessante è in particolare il riferimento che viene fatto all'*usus pauper*, per la differenza dovuta a data e contesto dell'opera; «il nostro buon fratello tratta la questione con più tranquillità la questione nel 1288 di quanto ha fatto una decade prima»⁴⁴⁴.

⁴⁴² FLOOD, D., *Peter Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1972, p. 69.

⁴⁴³ FLOOD, D., (ed.), *Early commentaries on the Rule of the Friars Minor. II*, St. Bonaventure (NY), Franciscan Institute Publications, 2017, p. 1. Sempre David Flood spiega la sua lettura della Regola, «essenzialmente opera di un uomo e frutto di un'avventura cristiana», che passa dall'essere «uno sforzo per descrivere ciò che desideravano realizzare» (i primi Frati Minori), all'essere una «funzione astratta nella storia dell'Ordine francescano». «L'espressione verbale del progetto e la problematica immediata della vita finivano per dissociarsi». La lettura dell'Olivi appartiene ovviamente alla interpretazione teorica, nel solco del generalato di Bonaventura (FLOOD, D., VAN DIJK, W., MATURA, T., *La nascita di un carisma: una lettura della prima Regola di san Francesco*, Milano, Biblioteca francescana provinciale, 1976, pp. 93-94).

⁴⁴⁴ *Early commentaries on the Rule of the Friars Minor*, op. cit., p. 3. «Olivi ci rivela come il dibattito francescano spirituale sia pronto a modellarsi secondo metodologie particolari su problemi assai vari, ma tutti connessi da un lato al dispiegarsi della libera volontà soggettiva e dall'altro all'ambito concreto in cui questa volontà si manifesti» (TODESCHINI, G., *Pietro di Giovanni Olivi*, in CAPITANI, O. (a cura di), *Una economia politica nel Medioevo*, Bologna, Pàtron, 1987, pp. 75-76).

La *vita* dei Frati Minori non è una norma astratta, ma un programma da far vivere nella quotidianità. Cristo ha attestato la sua condizione di inferiorità, la Regola non è altro che una corretta interpretazione della vita evangelica indicata dal figlio di Dio.

Come si può vivere nell'obbedienza costantemente? Seguendo la Regola, sulla base di quelle che sono le indicazioni di una forma di vita superiore, oppure andando oltre quello che viene comandato, seguendo l'esempio di Cristo nel Vangelo, che è stato reso esplicito da Francesco, a partire dalla scelta dall'*altissima paupertas*.

Non tutto è contenuto esplicitamente nelle Scritture, come le disposizioni per cui si identifica la necessità di un ministro generale e di un cardinale protettore: tutto è ricondotto comunque alla rivelazione divina, essendo sotto determinazioni funzionali a non cadere nel peccato.

Tra gli obblighi c'è quello dell'obbedienza, da intendere in forma superiore al significato ordinario di questa parola. Si deve ascoltare in tutto il proprio superiore e il pontefice, negli unici limiti stabiliti dalla regola.

Chi entra fra i Minori si lega a Francesco e alle sue parole, oltre a legarsi al pontefice come tramite per un rapporto con Cristo. Viene spiegato come la subalternità sia dovuta a tutti i papi eletti canonicamente.

Diverso il rapporto tra Francesco e i Ministri generali. A loro si deve obbedienza ma solo l'assistente ha ricevuto le stimmate ed ha rinnovato il messaggio del Nuovo Testamento, come l'angelo del sesto sigillo, nella sesta età della Chiesa.⁴⁴⁵

Chi entra nell'Ordine:

- deve farlo volontariamente e di persona;
- si sottopone a un giudizio che dovrà essere portato avanti con prudenza;
- deve essere libero da ogni legame contrario alla Regola;
- si libera di tutti gli averi e li dona, affinché possano essere distribuiti tra i poveri, se ne ha la possibilità;

⁴⁴⁵ Capitolo I della *Expositio Regulae*.

- si slega da ogni relazione con quanto dona, senza potersi esprimere su come viene utilizzato (e ci si può avvalere di un coinvolgimento di un altro ordine se necessario, per valutare come procedere in questo senso);
- abbraccia la semplicità e la povertà dell'abito, che si differenzia solo per il cappuccio tra chi sta entrando e chi fa già parte della fraternità.

L'unica figura preposta ad accogliere un nuovo ingresso nei Minori è il Ministro provinciale, che non può delegare tale funzione.⁴⁴⁶

Il commento alla regola prosegue così per dodici capitoli, soffermandosi sulla povertà evangelica dal quarto al sesto capitolo: si proibisce infatti ogni uso e proprietà del denaro, mentre si prevede la possibilità di acquisire i beni necessari con le attività, o il lavoro manuale. Questi sono i passaggi in cui viene fatto riferimento ad altri scritti sul tema e al commento a Matteo⁴⁴⁷.

Gli ultimi sei capitoli fanno riferimento non alle fondamenta dello *status* dell'appartenenza all'Ordine, ma a come lo si può governare, per poi concludere con un'attestazione del ruolo della Regola nella storia e nel mondo.

Questi dodici capitoli della regola evangelica sono le dodici stelle sulla corona della donna vestita di sole, cioè della religione evangelica circondata dal solare fulgore e ardore di Cristo. [...] I dodici capitoli si accordano anche alle sei età di questo mondo e ai sei tempi della Chiesa.⁴⁴⁸

Prima di passare ad alcuni aspetti ecclesiologici e di "teoria economica" dell'Olivi è funzionale ricordare quanto analizzato da Paolo Evangelisti, in merito alla «correlazione tra *pauperes* e *divites* volontari, cogliendola nella filigrana dell'esegesi regolativa»⁴⁴⁹.

L'esordio dell'*Expositio* si discosta formalmente dalla catena testuale che lo precede poiché pone in primo piano non la definizione giuridica del termine, ma il valore profondamente economico e relazionale del denaro, colto nella sua supremazia. [...] Questo approccio viene confermato dal fatto che subito dopo si riflette intorno agli strumenti alternativi attivabili «in sua vece» per conseguire i medesimi obiettivi. Così il lavoro, o l'opera delle mani può essere «un altro strumento» per acquistare le cose necessarie, così come ne esiste uno ulteriore utilizzabile «per acquistare il vitto»: quello della mendicizia questuante che esprime la dipendenza dell'Ordine, il suo status di mendico. [...] Si tratta di un significato che mette in rilievo un primo importante

⁴⁴⁶ Capitolo II della *Expositio Regulae*.

⁴⁴⁷ Capitolo IV e V della *Expositio Regulae*.

⁴⁴⁸ Nella traduzione di Paolo Vian, in OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Scritti scelti*, op. cit., pp. 85-87.

⁴⁴⁹ EVANGELISTI, P., *Vide igitur, quid sentire debeas de receptione pecuniae. Il denaro francescano tra norma ed interpretazione (1223-1390)*, Spoleto, CISAM, 2020, p. 194.

nesso relazionale tra la duplice compagine di *homines* che si servono della *voluntas* come chiave determinante per vivere nel mondo, i mercanti-imprenditori ed i frati Minori.⁴⁵⁰

Per il teologo provenzale è fondamentale che ci sia una separazione tra l'Ordine e l'uso del denaro anche per garantire una funzione di stima del valore dei beni terreni, secondo un principio di autodichia che pone la minorità in uno statuto estraneo ma parallelo a quello di chi commercia con le monete⁴⁵¹. Come vedremo nel prossimo capitolo «Olivi coglie la relatività del valore finale di una merce che non dipende affatto dal suo prezzo iniziale, ma dal modo con il quale l'operante si applica alla sua trasformazione»⁴⁵².

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

⁴⁵¹ *Ivi*, pp. 199-200.

⁴⁵² *Ivi*, p. 203. Nello stesso studio Evangelisti evidenzia come nel XIII secolo solo Giovanni Peckham abbia saputo, all'interno dell'Ordine dei Minori, registrare il vuoto psicologico derivante dalla scelta di povertà, anticipando «una vera attenzione ai sentimenti economici dell'uomo» (*ivi*, p. 187), con una peculiarità che risalta anche guardando alla trattatistica trecentesca (*ivi*, pp. 211-273).

3) Le parole dell'Olivi oltre l'Olivi. Del potere del pontefice

3.1) I testi di riferimento

Tra gli importanti studi dedicati al pensiero e alla vita di Pietro di Giovanni Olivi è imprescindibile lo studio curato da Marco Bartoli per il quarto volume della *Collectio Oliviana* edita dal *Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas*, nel 2002⁴⁵³.

Tra gli scritti di riferimento dei Beghini, stando all'opera inquisitoriale di Bernardo Gui, è chiara la presenza della *Postilla in Apocalypsim*, che, come si è già avuto modo di ricordare, è l'unica oggetto di effettiva censura, dopo la morte del frate provenzale. È inoltre probabile che il *Tractatus de paupertate* sia il testo principale per l'elaborazione delle teorie sulla povertà. Bartoli identifica nella *quaestio*, tramandata in tutti i manoscritti conosciuti senza titolo, *Queritur an papa possit in omni voto dispensare, et specialiter an in votis evangelicis*. L'inerrabilità del papa trova in questa questione un chiarimento efficace, con il quale utilmente uscire dal dibattito sulla presunta ambiguità delle teorie oliviane. Come vedremo, i testi raccolti si sviluppano intorno al rapporto del frate minore provenzale con il messaggio di Cristo, con quello di Francesco, con l'Ordine e la struttura ecclesiastica nel suo complesso, immersa nella cristianità e nella società terrena.

Quelle che si andranno ad analizzare, traducendo dal latino e inquadrando nel dibattito complessivo del francescanesimo della seconda metà del XIII secolo, sono quindi:

- *De votis dispensandis*, una delle *quaestio de perfectione evangelica*, la XIV secondo il codice Vaticano Latino 4986, edita dal Bartoli per la prima volta, scegliendo il codice Borghesiano 357, proveniente da Avignone, conservato in Città del Vaticano e le cui altre copie fanno ipotizzare un originale approvato dall'autore e una tradizione corta di manoscritti⁴⁵⁴;
- XIV *quaestio de perfectione evangelica*, secondo i criteri della XIV sopra esposti;
- XVIII, XIX e XX *quaestiones quodlibetales*, di cui si è conservata non solo l'edizione del XVI secolo di Venezia, ma a cui si aggiunge il manoscritto 2094 conservato presso la Biblioteca Universitaria di Padova;

⁴⁵³ OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Petri Iohannis Olivi Quaestiones de romano pontifice, cura et studio MARCI BARTOLI*, Grottaferrata (Roma), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2002.

⁴⁵⁴ *Ivi*, p. 116.

- Un passaggio della *Postilla super Apocalipsim*, che ha conosciuto «una diffusione manoscritta anche autonoma, distinta dal Commentario di cui inizialmente faceva parte»⁴⁵⁵, come attesta il manoscritto U.V.6 della Biblioteca Comunale di Siena, utilizzato anche da Bernardino da Siena, con un testo che però è presente in tutti i codici che riportano l'intera esposizione.

Richiamando lo stesso Bartoli, occorre ricordare, tra i testi oliviani noti ed editi, anche quello sulla rinuncia al papato da parte di Celestino V⁴⁵⁶, la *quaestio* sull'indulgenza della Porziuncola⁴⁵⁷, la questione sull'infalibilità del papa edita da Maccarrone⁴⁵⁸.

Si è ritenuto utile rileggere alla luce di queste opere oliviane due importanti opere che segneranno i decenni immediatamente successivi alla morte dell'Olivi. Il *Dialogo sul Papa eretico* di Guglielmo Di Ockham, edito in nuova edizione pochi anni fa da Alessandro Salerno⁴⁵⁹, e i *Defensor* di Marsilio da Padova⁴⁶⁰.

Nella storiografia contemporanea si è abituati a evidenziare come solo la *Lectura super Apocalipsim* sia stata esplicitamente condannata, di fatto neutralizzando ogni possibile conflittualità in merito alla conservazione delle opere oliviane all'interno dell'Ordine francescano. Non saranno solo il beghinaggio, o in generale la spiritualità provenzale confinante con i movimenti ritenuti ereticali, a piegare il frate di Béziers secondo le accuse di Giovanni XXII.

Pietro di Giovanni si forma e opera in un contesto completamente diverso da quello che segnerà l'inizio del XIV secolo. Eppure, come vedremo, è difficile ritenere strumentale la preoccupazione del papato, “divenuto” avignonese, rispetto a una maturazione del pensiero politico francescano che autonomizza di fatto l'ordine rispetto allo stesso pontefice, accettando il proprio ruolo di strumento ecclesiastico, da praticare attraverso

⁴⁵⁵ *Ivi*, p. 24.

⁴⁵⁶ OLIGER, L., *Petri Iohannis Olivi De renuntiatione papae Coelestini V*, *op. cit.*.

⁴⁵⁷ PÉANO, P., *La quaestio fr. Petri Iohannis Olivi sur l'indulgence de la Portiuncule*, *op. cit.*, pp. 33-76.

⁴⁵⁸ MACCARRONE, M., *Una questione inedita dell'Olivi sull'infalibilità del papa*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 3 (1949), pp. 309-343, pp. 309-343.

⁴⁵⁹ GUGLIELMO DI OCKHAM, *Dialogo sul Papa eretico*, Milano, Bompiani, 2015 (a cura di ALESSANDRO SALERNO).

⁴⁶⁰ MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, Milano, Bur, 2009 (introduzione di MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI. Traduzione e note di MARIO CONETTI, CLAUDIO FIOCCHI, STEFANO RADICE, STEFANO SIMONETTA) e MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore minore*, Napoli, Guida, 1975 (a cura di CESARE VASOLI).

la virtù dell'obbedienza, ma con limiti precisi e definiti, in un quadro istituzionale e sociale di forte mutamento.

Scopo di questo capitolo non è quello di definire una presunta originalità dell'autore, poiché ogni intelligenza si forma e si esprime in relazione al contesto sociale in cui si manifesta, e neanche definire una coerente dottrina istituzionale o sociale dell'Olivi. In molti studi si è spesso voluto insistere sulla capacità del provenzale di essere precursore della psicologia, o della dottrina capitalista, separandolo dal ruolo di riferimento della spiritualità francescana. Queste questioni, specialmente se raffrontate con la maturazione a distanza di breve tempo nell'Ordine, per poi ampliarsi in uno degli ultimi scontri tra poteri universali, possono contribuire a ribadire la centralità del pensiero medievale – che è al contempo religioso, filosofico, teologico e politico - all'interno della società. Sono secoli di profonde trasformazioni, di formazione della cosiddetta modernità, che nascerà dalla definizione di quadri articolati, i cui esiti non sono mai determinati dalle premesse, ma dipendono anche dalle soggettività che agiscono nella storia.

3.2) *Quaestio de votis dispensandis*⁴⁶¹

Le argomentazioni dell'Olivi *a favore* partono dall'esemplificazione di quanto è concesso agli abati, ai mariti e ai padri, a cui è data l'autorità di esentare dagli impegni presi. Ogni legame deve essere definito dall'autorità del Vescovo di Roma, che quindi ha la potestà di sospenderne la validità: Innocenzo III viene citato per aver esplicitato la possibilità della sede apostolica di differire l'adempimento di un voto, ma secondo il medesimo principio il vertice ecclesiastico stesso deve poter procedere allo scioglimento di ogni obbligo. Il termine *solutum* ha ampio uso anche in ambito legislativo ed economico: attiene agli obblighi di pagamento e si lega alla dimensione nel tempo, nel momento in cui chiama in causa una valutazione di maggior rilievo perché futura («cum sit maioris ponderis facta quam futura»⁴⁶²). Calcolare il rischio, il possibile danno e di conseguenza scegliere quale sia la giusta misura per l'agire: vale per l'ambito economico terreno e analogamente si può fare per l'anima, sul piano spirituale. Può essere traslato anche in un contesto politico. Un matrimonio di alto lignaggio potrebbe determinare una situazione di pace e governabilità, portando alla conversione di un sovrano che scelga di abbracciare

⁴⁶¹ OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Petri Iohannis Olivi Quaestiones de romano pontifice*, op. cit., pp. 121-170.

⁴⁶² *Ivi*, op. cit., p. 122.

il messaggio evangelico per amore di una donna. Olivi cita anche il caso estremo e distopico di una situazione in cui siano rimasti un solo uomo e una sola donna. Il bene comune è maggiore del bene privato: il voto di castità attiene a una dimensione individuale e deve cedere il passo al futuro della propria comunità, se non dell'umanità.

Si aggiunge una considerazione sull'utilità legata al possedere una famiglia e delle ricchezze: verginità e povertà non sono valori di per sé. Virtù e azioni interiori (come la preghiera e la contemplazione) possono accompagnarsi a matrimoni e possesso di mezzi con cui agire nel mondo terreno, come testimoniato, in passato, all'interno del Vecchio Testamento. Un voto di castità può determinare la rovina di una persona: sia perché – come abbiamo già visto – può essere utile al bene comune uno stato coniugale, sia perché alcune persone non hanno il temperamento per poter vivere rispettando la verginità, finendo per consumarsi per le loro passioni. La vita religiosa di per sé determina una condizione di miglioramento, che però alcuni caratteri non sono in grado di gestire.

Nel caso di una scelta errata, non sostenibile, il pontefice può concedere di passare da uno stato di maggiore vincolo a uno minore, da un'osservanza più stretta a una di maglie più larghe. In questo passaggio è inevitabile che il pensiero vada al cosiddetto paradosso della minorità: nell'Ordine di Francesco la condizione minore corrisponde invece alla forma più alta di vincolo possibile, così come in Olivi la maggiore forma di libertà è quella dell'obbedienza volontaria.

Tra le ultime argomentazioni a favore della possibilità del pontefice di dispensare dai voti troviamo quello della *potestas*: la sua condizione è superiore a tutto il diritto positivo e umano⁴⁶³, quindi può qualsiasi cosa per evitare danno alla Chiesa. Anche in caso di dubbio su cosa sia meglio fare, è più sicuro affidarsi all'obbedienza del papa.

Tra le ragioni di contrarietà troviamo un altro esempio di natura economica relativo alla commutazione: se una persona si è impegnata a darvi cento, la sede apostolica non può dispensare la figura debitrice dal farvi avere cento. Un voto fatto a Dio ha valore maggiore di un vincolo terreno, quindi non c'è alcuna specifica funzione di scioglimento da riconoscere al vertice apostolico. Se osservare una promessa comporta una condizione

⁴⁶³ *Ivi*, p. 125.

peggiore, un deterioramento dello stato di cose presenti, chiunque può commutare l'impegno in altro o ritenersi sciolto dai propri doveri.

La definizione della questione premette in modo chiaro la risposta: «Ad questionem istam dicendum quod papa a nullo voto licito potest simpliciter absolvere»⁴⁶⁴. Nel caso di impegni non evangelici può dispensare dalle promesse fatte, per ragionevoli motivi. La specificità di quello che viene promesso a Dio rientra in una relazione diretta tra la persona e il divino. Non c'è giurisdizione del pontefice in questo ambito. Chi può sapere se la promessa è stata fatta in piena consapevolezza e con intenzione deliberata? Se c'è stato inganno nel momento in cui si pronunciava l'obbedienza a un dovere, quest'ultima non ha valore. Olivi chiarisce l'ambito in cui delimitare il dibattito: raccogliere un fucello da terra e ridere sono azioni prive di rilievo rispetto alla fede, quindi non possono essere oggetto di voto, così come non ci si può impegnare a fare niente che sia contrario alla salvezza dell'anima. Centralità la hanno anche la causa e la ragione per cui dell'obbligo, a cui occorre adempiere nel modo più rapido in cui è possibile farlo. Il richiamo è a *Qohelet 5*, in cui si fa riferimento ai voti e alla vanità delle ricchezze: «meglio non fare voti, che farli e poi non mantenerli»⁴⁶⁵.

La centralità in questi passaggi è sulla volontarietà con cui si pronuncia, anche con voce interiore, una promessa. Di fronte a Dio si risponde con la propria individualità ed esprimendo la propria sovranità sulla *voluntas*. Torna Innocenzo III, con un riferimento al pensiero e al comando, come facoltà distinte, con cui si consacra un dovere e poi ci si adempie a rispettarlo. Il voto va oltre il dovuto, nasce da una scelta ragionata della soggettività umana e si offre a Dio, per poi procedere a praticare anche ciò che non sarebbe obbligatorio, ma che liberamente si è voluto fare. Venire meno alla fedeltà di una promessa fatta al divino implica una mancanza di rispetto, ma ciò implica la prima: quindi è meno grave un momento di debolezza in cui si è privi di riverenza, rispetto alla trasgressione di un giuramento. Quest'ultimo, facendo riferimento al pensiero di Agostino, non si deve praticare se non ce n'è necessità. Il voto non può essere svilito, in quanto gesto, senza consapevolezza sulla sua importanza: la piena conoscenza del tipo di azione a cui si obbliga rientra nella definizione di condizione di libertà, con cui sottoporsi

⁴⁶⁴ *Ivi*, p. 126.

⁴⁶⁵ *Qohelet 5.4*, traduzione da *La Bibbia. Nuova versione dei testi antichi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2014, p. 688.

a un disciplinamento più restrittivo di quanto richiesto ordinariamente. Non può essere paragonato quindi a una buona azione.

A questo punto dell'argomentazione Olivi sceglie di citare Alessandro III, nella parte in cui esplicita l'unica situazione in cui è lecito venire meno al proprio giuramento: nel caso in cui si rischi la rovina della salvezza eterna⁴⁶⁶. Durante il pontificato di Rolando Bandinelli il tema delle gerarchie di fedeltà aveva una chiara connotazione politica. Lo scontro tra le aspirazioni di potere universale stava registrando uno dei suoi passaggi di maggiore tensione, con una disputa sulla sovranità, «intesa come capacità giurisdizionale e legislativa autonoma»⁴⁶⁷.

Il mondo cristiano e non cristiano procedeva così: per tentativi pratici, già o meno approssimativamente ideologizzati. Gli intellettuali vi ebbero un peso, certamente, orientandosi anche verso grosse imprese dottrinarie tendenzialmente sistematiche, ma soprattutto portando alla luce, in brandelli di elaborazioni concettuali mal componibili fra loro, le indistinte intuizioni di fondi dei molti protagonisti.⁴⁶⁸

Il dibattito sulla *plenitudo potestatis* del pontefice registra una diversa fase della discussione, a un secolo di distanza: l'attenzione si sposta dalla superiorità dell'autorità spirituale su quella temporale al rapporto diretto tra il soggetto e Dio. Come in altri passaggi nel pensiero oliviano, si riscontra il richiamo ai testi dei pontefici per definirne i loro limiti.

La razionalità e la ragionevolezza devono accompagnare il voto fatto a Dio. I criteri da seguire non attengono all'autorità del soglio romano, ma alla logica delle ragioni che muovono le azioni. Una persona può ritrovarsi in condizioni di impossibilità rispetto a un impegno di pellegrinaggio, magari per una situazione imprevista di grave malattia: in quel caso qualsiasi prelado può valutare se ci siano margini per una differita dei termini temporali, o se sia necessaria una commutazione. Se non ci sono le condizioni per poter adempiere a un dovere, la centralità deve essere data nuovamente alla ragione, per la lettura della situazione, e all'intenzionalità con cui la persona agisce. Se lo scopo è la salvezza dell'anima, sarebbe privo di senso restare vincolati a una situazione destinata a

⁴⁶⁶ OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Petri Iohannis Olivi Quaestiones de romano pontifice*, op. cit., p. 130.

⁴⁶⁷ GARFAGNINI, G., *Papato e impero nel XII secolo, ovvero il tramonto dell'universalismo*, in *ID.*, *Usurpatio iuris non facit ius*, op. cit., p. 128.

⁴⁶⁸ TABACCO, G., *Empirismo politico e flessibilità ideologica nelle relazioni fra Alessandro III e i due imperi*, in *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, 1 (1983), p. 246.

comprometterla per l'eternità. Tra le funzioni della struttura ecclesiastica c'è la rimozione degli ostacoli al culto divino: in questo senso si può prevedere un ruolo propriamente pastorale della Chiesa, ma si può leggere questo passaggio come un servizio di supporto all'individualità, nel caso in cui essa abbia dei dubbi rispetto a un impegno che ha preso direttamente con Dio. Anche in questo caso non sarà il pontefice a sciogliere l'uomo o la donna dal vincolo, ma aiuterà la rimozione dell'impedimento che mette in discussione l'utilità del voto. La Chiesa svolge una funzione di chiarimento, laddove è necessario il suo intervento.

La professione evangelica definisce uno stato necessariamente stabile e indissolubile. Si osserva qui una citazione attribuita alla *Inter corporalia de translatione Episcopi* di Innocenzo III, che sarà ripresa anche da Guglielmo di Ockham in uno dei suoi scritti politici⁴⁶⁹: «le cose corporali sono più facilmente distrutte che costruite; le cose spirituali, invece, sono più facilmente costruite che distrutte». L'alterità di ciò che attiene all'eternità si definisce anche in relazione alla natura diversa dei legami: quelli terreni sono meno forti, mentre ciò che attiene alla salvezza dell'anima deve essere vissuto con fermezza, non può essere ritenuto sacrificabile e temporaneo.

L'indissolubilità del matrimonio voluta da Dio rende possibile una nuova unità, un sentimento di comunione ancora più forte nel caso del voto evangelico, che unisce al messaggio di Cristo e quindi al Padre. Rinunciare allo stato di minorità equivale a rinnegare la fede. Francesco e il pontefice che ha approvato la sua beatitudine hanno rinnovato il significato delle parole del Nuovo Testamento: «Chiunque mette mano all'aratro e poi si volta indietro non è adatto per il regno di Dio»⁴⁷⁰. Se non si è consumato il legame tra marito e moglie, il loro vincolo può essere sciolto, lasciando che una delle due persone esca dal secolo e si unisca a Dio. In diritto non è previsto l'opposto: chi fa voto di verginità non può venirne meno per un matrimonio.

Nel passaggio successivo torna il tema del denaro: se si sceglie di donarlo, non si può pretendere di riaverlo indietro. Solo chi riceve ha la sovranità di restituirlo. Nel prendere l'abito monastico si dona sé stessi (più di qualsiasi somma possa venire impegnata) e da

⁴⁶⁹ OCKHAM, G. D., *Breviloquium de principatu tyrannico*, in WILLIAM OF OCKHAM, *Guillelmi de Ockham Opera politica, IV*, Oxford, Oxford university press, 1997 (ed. by HILARY SETON OFFLER), p. 218.

⁴⁷⁰ Luca, 9.62, traduzione da *La Bibbia*, op. cit., p. 1101.

quel momento l'unica forma di libertà diventa quella dell'obbedienza. Gli stati solenni hanno tutti una dimensione personale: la professione evangelica è un istituto direttamente legato alle azioni e alle parole di Cristo: lui, la madre e gli Apostoli hanno praticato una vita che i Minori hanno scelto come Regola.

La povertà è un comando più alto ed evidente di quello del rispetto del vincolo tra moglie e marito. Tra Nuovo e Vecchio Testamento una delle differenze risiede nella perdita di validità dello stato matrimoniale e delle proprietà temporali: Gesù, con la sua vita, indica la vita che sarebbe auspicabile tutte e tutti seguissero. Il tema si rivela particolarmente delicato, se raffrontato con gli argomenti che abitualmente si riconducono alle correnti ereticali di matrice dualista.

L'autorità di Agostino guida le argomentazioni dell'Olivi: se tutti obbedissero al voto di verginità e il genere umano così non trovasse più possibilità di rigenerarsi, la città di Dio si compirebbe prima. Il Nuovo Testamento segna la fase finale del tempo storico, dando modo di viverlo con una totale pienezza, che prepara l'avvento definitivo del Regno dei Cieli.

Anche per le donne la condizione di santità è maggiore di quella coniugale: il matrimonio permette di contenere gli impulsi della carne, ma riuscire a farlo in un rapporto diretto con Dio rimane preferibile. L'imperfezione della persona giustifica l'utilità del matrimonio, lo stato evangelico risponde invece a un miglioramento della vita comune e delle comunità stesse, non ha solo un valore individuale.

Il contenere i rapporti sessuali all'interno del vincolo matrimoniale diventa una virtù solo a seguito del messaggio di Cristo. In questo contesto lo scioglimento del voto evangelico equivarrebbe a un ritorno al Vecchio Testamento, per attendere un nuovo Messia, che però sarebbe l'Anticristo. È determinante comprendere la storicità del tempo in cui si vive.

La condizione di minorità è la più perfetta: commutarla in qualcosa di peggiore vorrebbe dire attentare al bene comune della Chiesa, quindi un papa che agisse in tal senso dovrebbe essere giudicato per eresia.

Se infatti ogni sovvertitore della Chiesa e del bene comune di essa deve essere ritenuto non solo scismatico, ma più che scismatico, molto di più ciò accadrebbe contro colui che, dovendo avere la funzione di capo e di pastore, creasse confusione degli stati della Chiesa con la sua autorità ed esercitasse pubblicamente una tirannide contro il suo bene comune.⁴⁷¹

La pertinacia del reo è un argomento centrale nel dibattito sull'eresia: laddove il pontefice insistesse nei suoi errori la comunità delle e dei fedeli avrebbe il dovere di trattarlo come eretico pubblico e come lupo. Lo stato di perfezione non può in alcun modo essere messo in discussione, perché riguarda voti fatti direttamente a Dio e il loro valore attiene alla vita spirituale, non a quella terrena. La messa in discussione di questo principio trascinerebbe con sé la condizione dei secolari e l'intera comunità ecclesiastica perderebbe ogni stabilità.

Il potere ecclesiastico è definito da quattro regole:

- esso deve costruire e non distruggere, la dispensa da un obbligo può avvenire solo se l'utilità comune si impone su quella individuale, tenendo però presente che la violazione del voto comprometterebbe la salvezza dell'anima, quindi il bene collettivo e dell'umanità, infine la vita che arriverà con la fine dei tempi. La Chiesa ha come finalità la ricerca del bene e non ha titolo per sostituirsi a ciò che riguarda l'eternità;
- dipende dall'autorità di Cristo e quindi i suoi messaggi hanno valore assoluto, come anche le sue indicazioni, date agli Apostoli, di vivere secondo castità e povertà, che non possono essere messe in discussione, specialmente dopo il riconoscimento che la regola ha ricevuto dal pontefice. Non si deve rispettare solo quanto è stato scritto, ma anche il messaggio «instillato nel cuore dei fedeli attraverso lo Spirito Santo». Poiché nel corso del tempo si rende necessario esprimere nuovi giudizi, occorrerà non contraddire niente di quanto è già stato stabilito e indicato;
- non può diminuire sé stesso, sul piano spirituale, che è quello proprio della Chiesa. Può diminuire il potere temporale, anzi questo sarebbe indice di perfezione, ma non si può scegliere di allontanarsi da Dio, ledendo la propria salvezza. Inoltre, il voto evangelico definisce una più stretta obbedienza al pontefice, sul piano dei precetti spirituali, quindi non c'è modo di ledere questo vincolo;

⁴⁷¹ OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Petri Iohannis Olivi Quaestiones de romano pontifice*, op. cit., p. 142.

- non può allargarsi a ciò che è in *liberatae uniuscuiusque*⁴⁷². Il voto deve partire da una scelta individuale, non può essere imposto (e quindi sciolto) da un'autorità. Il pontefice non può scegliere di impedire di ridere, poiché Dio ha lasciato libertà all'umanità, con la quale si può dare un significato alla pratica del dono e alla professione dei voti. Poiché fare un voto a Dio non richiede alcun permesso, così non c'è nessuna autorità che possa revocarlo: quando si donano ornamenti, oggetti o cibo alla Chiesa è anche per chi garantisce il culto divino con le sue funzioni, ma un voto di religione non è offerto a nessuno su questa terra, si definisce in una relazione diretta verso ciò che è eterno.

La definizione del potere ecclesiastico non identifica solo aspetti spirituali, è altresì una chiara lettura di quale ruolo debba svolgere la Chiesa all'interno della società. Olivi non sceglie di limitarsi al dibattito sulla liceità della rinuncia alla proprietà associata alla custodia della castità; questo è il punto di arrivo di un'impostazione più generale. Il Nuovo Testamento ha dato una direzione alla storia: la fine dei tempi arriverà e il Messia ha definito quale sia il modello di vita da seguire per garantire la salvezza della propria anima. Il culto divino è organizzato e indica i principi per ricercare il bene comune durante l'esistenza terrena, ma la struttura della comunità cristiana non può interferire in ciò che è stato definito direttamente da Cristo, non solo attraverso le scritture, ma anche sulla base dell'esempio della sua vita e di ciò che può essere tratto dai suoi insegnamenti. Anche il riferimento a nuovi giudizi è importante: il pontefice svolge una funzione centrale, alla quale è dovuta assoluta obbedienza, fino a che essa continua a garantire il bene comune. Se ai Minori viene riconosciuta la possibilità di non possedere alcunché e si riconosce la validità della regola evangelica, diventerà impossibile tornare indietro. Innocenzo III è l'autorità di riferimento in questo senso. Un monaco che venisse meno a una delle sue regole non sarebbe più tale, ma nessuno potrebbe costringerlo ad allontanarsi da Dio e compromettere la sua intera esistenza. Questo definisce una precisa visione della libertà individuale, che non può essere messa in discussione, specialmente quando sceglie di vincolarsi a una disciplina. Il papa non è superiore al messaggio di Cristo, che parla a tutte le persone anche al di là dell'organizzazione ecclesiastica, il cui ruolo è funzionale al permettere di vivere secondo il messaggio delle scritture.

⁴⁷² *Ivi*, p. 143.

Lo stato evangelico dispensa da ogni altro stile di vita, poiché è l'unico indicato con la venuta del Messia.

Non c'è un valore economico attribuibile al vivere secondo povertà e castità. Astraendosi dalla vita mondana ci si pone al di fuori del regime di proprietà e niente può compensare la rinuncia a tale condizione. Si torna così al principio di progressività nell'avvicinamento a Dio, per il quale non è prevista la possibilità di voltarsi indietro, degradando da una situazione migliore a una peggiore.

Nessun Minore può rivolgersi al papa per essere dispensato da un qualche precetto stabilito da Francesco e dalla regola. In questo senso si inquadra l'indicazione di non interpretare la regola: al tempo di Olivi, in particolare a seguito dell'azione di Bonaventura, si era ormai consolidata la pratica dei commenti alle parole del fondatore dell'Ordine. Il frate provenzale, tanto deciso nella difesa della linea della rinuncia alla proprietà, sceglie di difendere in modo chiaro la razionalità di una indicazione che evidenzia l'importanza dello studio e della misura.

Temette infatti, come credo, e forse presenti nello spirito, che alcuni stati chiedessero volentieri o ricevessero rilassamenti o privilegi che facessero discendere dalla altezza e perfezione della regola e che a loro tempo intendessero dimostrare che questi rilassamenti non erano contrari all'intenzione della regola dicendo e persuadendo che così o così debbano essere interpretate le sue parole. Egli infatti non fu così pazzo da non volere che la sua regola fosse compresa per intero, nel suo senso compiuto e nella sua pura e spirituale intenzione e da volere che noi fossimo asini e anche erranti nella pura e completa comprensione della regola, cosa che nessun sano di mente potrebbe dire.⁴⁷³

Lo studio e la comprensione del messaggio di Francesco non sono solo leciti, ma necessari. Il valore del messaggio di Cristo, che si fa regola con l'Ordine, è definito e niente può sostituirlo: obbedienza e osservanza alla forma più perfetta di vita non possono essere messe in discussione. Così si serve la Chiesa universale, poiché l'offuscamento di questi principi è un'azione che favorisce l'Anticristo. L'autorità ha tra i suoi compiti quella di permettere la corretta lettura del messaggio del Nuovo Testamento, così come rinnovato con l'assisiato, ma ci si muove entro un perimetro già definito. Applicando quanto affermato in precedenza dall'Olivi, non si può tornare indietro. Nella seconda metà del XIII secolo Bonaventura ha "messo a sistema" un impianto che non può essere

⁴⁷³ *Ivi*, p. 153.

messo in discussione, da niente e da nessuno: i Minori agiscono nella storia con un compito preciso, poiché procedono verso la fine dei tempi con un progressivo avvicinamento all'Apocalisse, dovendo praticare obbedienza al loro voto per garantire la salvezza della propria anima e quindi dell'umanità.

La parte finale della questione è dedicata al *responso ad argomenta in contrarium*, con una nuova confutazione di un'errata interpretazione del principio di autorità. Un padre ha sovranità su moglie e figli, ma solo nella misura di dover dare il proprio assenso a un voto: una volta concesso, non potrà in nessun modo pretendere che vi si rinunci, così come un abate può permettere di passare da una condizione di obbedienza a una superiore, ma non l'inverso. Per quanto attiene alla vita evangelica torna alla teoria dei limiti del potere papale: ci sono libertà che Dio ha lasciato a ogni singola persona, così come riconosciuto da ogni forma del diritto (naturale, divino e umano). Nel caso in cui osservare un obbligo definisca un peggioramento della condizione (situazione rara), il venire meno al rispetto di un impegno si può interpretare come commutazione in una situazione migliore, ma non deve essere letto come dispensa.

Anche in questi passaggi ritorna la centralità dell'intenzione e della finalità, distinguendo ciò che attiene alla vita terrena e alle esigenze umane, da quanto riguarda la salvezza dell'anima e il piano spirituale (chi ha fame e sete non può ricevere il corpo e il sangue di Cristo, snaturando il senso dei sacramenti). La capacità di giudizio caratterizza la struttura ecclesiastica. Olivi argomenta anche il principio di prudenza: ogni volta che è possibile, è bene che l'autorità eviti di esentare da un voto. La condizione di necessità può così definire come eccezionali le situazioni in cui occorre far venire meno a obblighi presi: questi ultimi, a loro volta, come chiarito in precedenza, devono essere presi con libertà e consapevolezza, quindi è difficile possano verificarsi contesti ostili alla possibilità di tenere fede al voto. Da questo principio è esclusa la vita evangelica. Chi ha cognizione di ciò che compie unendosi a Dio attraverso povertà, castità e obbedienza, non incontrerà mai la necessità di rinunciarvi. Se il corpo di Cristo non può essere dato per sfamare gli affamati, così la vita di uomo votata al messaggio evangelico non potrà servire altri scopi, inevitabilmente terreni.

Olivi esemplifica la non reversibilità dallo stato di perfezione evangelica: non c'è regina e regno la cui conversione possa valere un matrimonio con il beato Francesco (che ha

ricevuto le stimmate di Cristo) o con il pontefice. Questo vale per ogni persona che abbia fatto voto di castità: non si torna indietro, nessuno può rinunciarci, nemmeno per un matrimonio che convertirebbe un uomo o una donna. Allo stesso modo non si può rinunciare a un vincolo coniugale per la verginità, se l'unione è già stata consumata. Si ritorna ancora una volta al valore assoluto di un obbligo preso in modo libero, senza impedimenti e imposizioni.

Nella confutazione c'è modo di precisare anche cosa si debba intendere per bene comune, in relazione alle singolarità.

Dire che il bene comune è maggiore del bene privato, non è vero in sé, se non quando il bene comune include il privato e lo ricomprende, altrimenti, infatti, anche se il secondo è migliore in sé, tuttavia non sarà migliore per quella persona. Nella computazione dei voti quindi bisogna avere riguardo al bene migliore per chi fa il voto, perché in questo tipo di voti anche personali vengono in considerazione beni personali e di conseguenza beni comuni ad altri.⁴⁷⁴

Non ci può essere contrasto tra bene divino, bene comune terreno e bene privato. Si è parte di una totalità e c'è un comune fine che attende l'umanità alla fine dei tempi. La salvezza del genere umano non si ottiene in questa vita, quindi non c'è "preservazione della specie" che possa giustificare il venire meno a un voto di castità, poiché si finirebbe per compromettere la propria anima per l'eternità. Il tempo del Nuovo Testamento è distinto da quello del Vecchio: la venuta di Cristo ha dato un nuovo valore alla povertà e all'assenza di legami carnali.

Più che una gerarchia ecclesiastica da rispettare, Olivi è impegnato a definire la gerarchia dei voti e la necessaria obbedienza a quello che si sceglie liberamente di voler intraprendere: chi può e vuole scelga una vita evangelica e mai rivolga lo sguardo indietro.

Il papa non detiene alcuna sovranità rispetto all'autorizzare un'uscita dall'Ordine dei Minori: se non impedisce il passaggio a uno stile di vita meno vincolato, lo fa solo nella misura in cui vuole limitare i danni, evitando ragioni pubbliche di scandalo, evitando un male peggiore. Non c'è quindi una concessione episcopale. La stabilità e la pienezza del potere del papa si basano su una funzione svolta in relazione al concilio generale e alla

⁴⁷⁴ *Ivi*, pp. 159-160.

totalità della chiesa, all'interno della quale può essere opportuno ed utile sostituire un vescovo, o un'altra figura. Se non ci fosse questa dimensione, non ci sarebbe possibilità di allontanare un pontefice pubblicamente eretico (riconosciuto in modo evidente come tale, quindi). Le cariche che si ricevono dipendono da altre persone: all'interno del diritto canonico c'è una precisa disciplina per l'elezione, la conferma e la consacrazione, anche in relazione alle figure chiamate da Dio a guidare la comunità cristiana. Tale funzione non è svolta con virtù di perfezione personale, bensì «rispetto alla persona porta un compito oneroso e pericoloso e inglorioso e perciò può essere svolto anche in danno di perfezione e santità personali e solo talvolta a vantaggio della persona»⁴⁷⁵.

Non si può diventare vescovi per voto personale: non avrebbe alcun valore come giuramento. Si svolge una funzione pubblica per essere di pubblica utilità, senza fare riferimento a quanto sarebbe più conveniente individualmente. Anzi, è possibile che si debba sacrificare qualcosa di positivo per sé, al fine di svolgere il proprio servizio per la comunità: questo rammentando però quanto visto in precedenza, ossia l'assenza di contrasto tra bene privato e bene comune, poiché entrambi sono compresi nel bene divino. Se quello che è richiesto non compromette la salvezza eterna, si tratta comunque di un sacrificio teso a confermare la propria appartenenza all'umanità salvata.

La relazione all'interno della struttura ecclesiastica non è simile a quella del vincolo matrimoniale, quindi non fa parte della sfera propria dell'ingresso in un ordine. Si abbraccia l'obbedienza a una regola per un giuramento fatto direttamente a Dio. Si assume un incarico all'interno della Chiesa per ragioni diverse, che sono le stesse che legano un re al suo regno: l'unica, secondo il diritto, che ha come finalità il bene comune, quindi la realizzazione di un contesto in cui sia possibile perseguire il bene privato finalizzato al bene divino. Un vescovo dipende dal Papa e dal concilio generale, quindi può essere allontanato dall'esercizio delle sue funzioni. Il venire meno di un voto di religione implicherebbe un danno per tutta l'umanità, quindi nessuno può in nessun modo legittimarlo. Olivi fa riferimento al verbo *religo*, quindi al legarsi, anche se nei dizionari etimologici si fa riferimento a *relegere*, intendendo una «raccolta (di ciò che attiene al culto)»⁴⁷⁶. Il potere stesso del vertice ecclesiastico misura il suo significato nella sua utilità.

⁴⁷⁵ *Ivi*, p. 165.

⁴⁷⁶ *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, Volume 6, op. cit., p. 4372.

È un bene utile e persino necessario che il papa abbia il potere di correggere e comandare i propri sudditi, ed è utile che questo potere abbia molto di indeterminato; se infatti non potesse esplicarsi, in alcuni casi, se non con limiti certi e definiti, non sarebbe tenuto in tanta riverenza e a ciò seguirebbero molti altri danni.⁴⁷⁷

Si deve obbedienza e l'incertezza non può accompagnare la stabilità della vita delle società. Se si ha bisogno di lavorare il legno ci si rivolge a un falegname e non si dubita delle sue capacità: tuttavia, ciò non dà la legittimità di poter realizzare opere destinate a far crollare una costruzione. Difficile immaginare quanto ogni singola persona possa giudicare l'operato del pontefice, non a caso si è già citato nella questione il Concilio generale, ma in questi passaggi all'Olivi interessa un piano più semplice: il voto di religione all'interno dell'Ordine dei Minori, che si sottrae al potere del papa, una volta che la struttura ecclesiastica ne ha già riconosciuta la liceità all'interno della Chiesa. Francesco ha dato un'indicazione "certificata" dalle gerarchie episcopali, che però discende direttamente da Cristo: il messaggio del Nuovo Testamento appartiene a tutta l'umanità, che può vivere in una dimensione di rapporto diretto con Dio.

Il dubbio fa parte dell'esperienza concreta di vita terrena, in ogni ambito. In questi casi si deve sempre optare per ciò che è più certo: la parola sacra e l'esempio del figlio di Dio sono una fonte primaria, a cui si aggiunge un'azione dei sommi pontefici precedenti, interpretata come un progressivo e coerente accoglimento dell'Ordine all'interno della Chiesa. Chi scegliesse di "tornare indietro" e mettere in discussione quanto è già certo, nel caso fosse un papa, sarebbe da considerare un Anticristo.

I giuramenti terreni seguono quindi logiche diverse dal voto di religione. I primi fanno riferimento a valutazioni di utilità e obbligo su cui è necessario intervengano altre autorità. La funzione della struttura ecclesiastica qui assume la funzione di preservazione del bene comune: non si può commutare un impegno preso senza coinvolgere terze parti. Chi se non la Chiesa, e quindi il pontefice, ha l'autorità per garantire la coerenza tra bene privato, bene comune e bene divino? Per questo la struttura ecclesiastica non può che dare per implicito l'inviolabilità del voto di religione, riconoscendo come la sacralità della Regola dei Minori sia già parte stessa della cristianità.

⁴⁷⁷ OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Petri Iohannis Olivi Quaestiones de romano pontifice*, op. cit., p. 167.

3.3) *De universalissima potestate papae* - **Questione VIII**⁴⁷⁸

La potestà del papa è universale? Ci sono quattro limiti al suo potere, che si aggiungono alle quattro regole esposte nella questione precedente:

- quanto è di per sé buono o cattivo, giusto o ingiusto, lecito o illecito, non può sottostare alla volontà del pontefice, poiché neanche Dio può rendere falsa una cosa di per sé vera e viceversa;
- quanto è contenuto nelle sacre scritture ed è dogma di fede non può essere infranto o falsificato, come nel caso dei voti evangelici già affrontati. Nuove leggi possono essere emanate e stabilite solo se non c'è già un'indicazione che è stata espressa dai Vangeli;
- chi non ha ricevuto il battesimo non può essere sottoposto a giudizio diretto della Chiesa. È vantaggioso reprimere e convertire volontariamente alla fede, ma non c'è autorità diretta su queste persone;
- l'integrità della fede e del culto divino è un limite di per sé, anche la sovranità sulla correzione di chi pecca e l'assoluzione di chi si pente deve essere esercitate senza mettere a rischio l'incolumità della Chiesa.

C'è quindi universalità nella potestà papale, nella misura della coerenza della sua azione con la legge divina. Ci sono altri passaggi fondamentali che esplicitano l'inquadramento politico della Chiesa: il potere temporale è estraneo a quanto predicato e insegnato da Cristo, che piuttosto indica la rinuncia ai beni terreni e definisce una condizione di vita perfetta come quella segnata da umiltà e povertà, in cui ricevere le cose necessarie e non superflue, come cibo e acqua per il nutrimento. Al potere regale può essere richiesto quanto serve, secondo ragione e necessità, poiché l'integrità della comunità cristiana fa parte del bene comune terreno, ma non ci può essere pretesa su quanto non è stato donato alla Chiesa. Nelle dispute tra sovrani appaiono il re di Inghilterra e quello di Francia, con una dimensione di monarchie non universali, rispetto alle quali il pontefice svolge la funzione di giudice riguardo al peccato dei sovrani, ma senza entrare nel merito ad altri aspetti. Il potere terreno non è stato affidato da Cristo direttamente alla sua chiesa, così come attesta anche la consuetudine del diritto canonico, distinto da quello civile. Il potere del papa è tanto più elevato quanto più riesce a rimanere estraneo dalle vicende terrene.

⁴⁷⁸ *Ivi*, pp. 171-179.

Essere vicari del figlio di Dio non significa avere l'intera umanità sotto di sé come se fosse composta da schiavitù: anche un sovrano terreno non ha potere assoluto sui beni dei suoi vassalli, laddove questi non siano intercorsi in una qualche colpa.

Il potere temporale che Costantino ha donato al papa non è assoluto, ma temporaneo e può essere perso in molteplici modi, perché non è arrivato all'imperatore attraverso Cristo. Nel dibattito ierocratico sulle due spade Olivi interviene in modo chiaro.

Per cui disse e abbastanza chiaramente per tagliare pane e carne a tavola. Per questo uso c'erano state e c'erano già quelle due spade, cioè noi non dobbiamo averne per altri usi di genere, per questo non mi preoccupo e non preoccupatevi di averne di più, perché non è mia intenzione e non voglio che noi ci difendiamo con armi e spade. [...] Cristo con questo discorso ha valutato, in metafora, che nella sua chiesa ci sarebbero state due spade e due giudizi appartenenti a un potere duplice, ma che non per questo è necessario che abbia voluto che quella [spada] terrena sia ricompresa nel potere apostolico, ma [ha voluto] che [la spada terrena] fosse sottoposta e da sottoporre al suo potere spirituale solo per quanto fosse utile alla salvezza spirituale delle anime e al governo spirituale di tutta la chiesa.⁴⁷⁹

Occorre qui ricordare che non ci devono essere contrasti tra bene privato, bene comune terreno e bene divino. In tal senso la Chiesa svolge una funzione di servizio volto alla salvezza dell'umanità e allo stesso modo il diritto terreno non può in alcun modo contraddire le scritture e costringere le persone a commettere peccati tali da compromettere la propria anima.

3.4) *De proelio ex mandanta papae* – Questione XIX⁴⁸⁰

Il pontefice deve intervenire in battaglia per difendere i beni temporali? Il potere temporale deve agire anche con la forza per difendere le comunità, quindi pare lecito suggerire che lo stesso dovrebbe fare una forma di autorità superiore, quale è quella spirituale. L'obbedienza al papa è analoga a quella militare, ma per Olivi non ci sono altre analogie.

Chi ha vincoli secolari e competenze proprie dell'esercizio della guerra giova al culto cristiano, compiendo il suo dovere e difendendo la cristianità, ma il vertice ecclesiastico non può in alcun modo obbligare a impugnare le armi chi abbia incarichi all'interno della Chiesa e chi sia entrato nello stato evangelico. La violenza deve essere guidata da obiettivi

⁴⁷⁹ *Ivi*, 261-271, p. 179.

⁴⁸⁰ *Ivi*, pp. 180-182.

spirituali, anche per evitare che vengano minacciati gli obbiettivi del bene comune: l'unità e la pace, evitando inutili spargimenti di sangue che violerebbero i sacramenti e l'integrità della cristianità. La guida deve quindi essere un'autorità pacifica e stabile, quale è quella pontificia.

L'Olivi esplicita la necessità di non incorrere nell'ambiguità delle parole usate: fare guerra per difendere *solo* i beni temporali è consentito? Dipende da cosa si intende con quel *solo*. Senza alcun ordine di giustizia e necessità di preservare il bene comune, che è un presupposto del bene divino, non è mai possibile esercitare violenza.

Richiamandosi all'autorità di Agostino, si fa riferimento all'autorità decisionale in carico al regnante terreno: sta a lui dare gli ordini e prendere le decisioni sulle battaglie, mentre i soldati gli devono obbedienza e, qualora la guerra sia illegittima, le responsabilità saranno da ascrivere al sovrano, che evidentemente ha il dovere di agire secondo il rispetto della pace e dell'unità. È possibile, quindi, che la difesa dei soli beni temporali possa corrispondere a un'azione coerente con le finalità spirituali.

L'onere principale ricade sulle singole individualità: dal momento in cui anche la confessione dei peccati è efficace solo in caso di reale pentimento, su cui solo Dio e la soggettività interessata possono esprimersi, così la salvezza della propria anima ricade principalmente su come si sceglie di agire. L'obbedienza è una virtù assoluta, da praticare però sempre nel limite di quanto è stato comandato direttamente dalle scritture e dall'esempio di Cristo. Questo vale tanto per chi fa parte degli eserciti (guidati comunque da autorità temporali, che a loro volta rispondono al potere spirituale in merito alla liceità degli obbiettivi perseguiti), quanto per chi ha fatto professione di voto evangelico, che automaticamente è da ritenersi escluso da ogni esercizio di violenza fisica e detenzione di armi.

3.5) *De solutione debitorum pro excommunicatis* – Questione XX⁴⁸¹

Se nelle parti precedentemente riportate il nesso tra aspetti economici e spirituali veniva principalmente richiamato in maniera evocativa, con questa questione si entra in un caso

⁴⁸¹ *Ivi*, pp. 183-184.

specifico. Ci sono analogie tra i debiti terreni e quelli spirituali, ma sono completamente diverse le parti interessate e di conseguenza le autorità a cui si deve rispondere degli obblighi presi.

Emerge in maniera chiara la funzionalità del ruolo del pontefice: le cose o i debiti della persona scomunicata appartengono alla stessa. Se la scomunica avviene senza sua colpa, non c'è alcuna imposizione che possa arrivare dal papa, mentre laddove è stata stabilita la pena per giusta causa, occorre obbedire, a meno che il creditore non cada in pericolo di morte nel caso in cui non gli venga restituito il dovuto. L'obbligo ecclesiastico è finalizzato a liberare dal peccato, specialmente quando interviene a preservare la pace.

Tutta la cristianità è chiamata a concorrere alla conservazione del culto di Dio, altrimenti il sistema di governo ecclesiastico vacillerebbe, poiché il corpo non risponderebbe come dovuto alla testa.

Apparentemente questa questione definisce un ampio contesto di intervento per il vertice della Chiesa, ma occorre evidenziare come il primo caso citato, in relazione alla scomunica, faccia riferimento all'intenzionalità e al torto effettivo della persona interessata dal provvedimento, ipotizzando l'assenza di errore di chi subisce la pena. Inoltre, le condizioni materiali del creditore fanno prevalere un principio di materialità che resta prioritario su forme di debito contratte all'interno del consesso terreno.

Il pontefice può intervenire sulle proprietà e le ricchezze solo per correggere i comportamenti che rischiano di violare l'incolumità della pace e dell'unità della cristianità, oltre che nel caso in cui a rischio ci sia la salvezza stessa dell'anima del peccatore. Si tratta di un'applicazione del principio esposto della questione precedente: il potere temporale è subordinato a quello spirituale rispetto alla finalità più ampia, in relazione alla quale il tutto deve essere coerente.

3.6) De perfectionibus Summi Pastoris⁴⁸²

Le coordinate di carità e castità non sono proprie dell'ordine dei Minori ma riguardano tutti i sacerdoti, includendo quindi anche il pontefice. L'Olivi sottolinea l'importanza di

⁴⁸² *Ivi*, pp. 185-189

intelletto e volontà, a cui si accompagnano esperienze e sentimenti: la condizione terrena è imperfetta e la sapienza di Cristo è data in misura proporzionata a quanto si è in grado di apprendere, riconoscendo il mutamento delle condizioni soggettive nello scorrere del tempo, attraverso le esperienze e il contesto vissuto. Nelle questioni analizzate in precedenza abbiamo già trovato il riconoscimento della liceità di diversi stili di vita: lo stato di perfezione avvicina a Dio ma non è indispensabile per la salvezza della propria anima. Persino il messaggio divino segue una misura compatibile con lo stato terreno, quindi ritorna la ricerca di equilibrio tra la complessità del contesto che accompagna l'esistenza all'interno della vita terrena e della comunità cristiana.

Il fervore attiene al rapporto individuale con il messaggio di Cristo, quindi all'ambito della speculazione contemplativa e nel rapporto con il figlio di Dio, le cui parole e azioni sono come una fornace rovente, come gocce di una pioggia che inondano. La determinazione nella funzione di governo della comunità deve appartenere ai vescovi, capaci di risplendere come stelle nel cielo, per indicare il giusto modo di vivere, anche attraverso l'esempio.

Torna di nuovo l'esempio della spada, in questo caso intesa come il giudizio di Dio, che penetra senza il consenso della persona, giudicandola per i peccati che commette o per la santità dello stile di vita condotto. Segue poi l'immagine della gloria divina che si irradia come il sole, con parole e riferimenti che segnano uno dei passaggi identificati da Alberto Forni come esemplificativi delle trasposizioni di «elementi semantici» presenti nella *Lectura* e dispersi «in modo multiforme» nella *Commedia* di Dante⁴⁸³.

Questo estratto si chiude con un riferimento all'esperienza con la visione del divino, associata a sentimenti di tramortimento, disorientamento e impotenza di fronte alla rivelazione. La condizione del cristiano è sempre di assoluta subalternità e mortificazione dell'esperienza terrena. Lo stato di perfezione è quello di assoluto timore e completa umiltà, traducibile in un atteggiamento di rinuncia a ogni bene terreno.

⁴⁸³ FORNI, A., *Apocalisse moderna. La lotta tra latino e volgare per la "gloria della lingua"*, in <https://www.danteolivi.com/apocalisse-moderna-la-lotta-tra-latino-e-volgare-per-la-gloria-de-la-lingua-2/>, punto n. 237, ultima visita il 13.02.2021.

Il potere spirituale del pontefice può quindi ritenersi assoluto e superiore a quello temporale, ma è evidente come questo debba esercitarsi in modo completamente diverso dalle logiche con cui si devono amministrare i beni terreni. Tutta la struttura ecclesiastica, compreso il suo vertice, ha l'obbligo di tutelare la comunità cristiana e questo fine è l'unico per il quale è lecito esercitare il potere, correggendo quanto compromette la salvezza dell'umanità, sapendo però che gli errori dei sacerdoti e dei vescovi, così come il venire meno dei voti e degli obblighi presi individualmente con Dio, sono più pericolosi dei peccati terreni, rispetto ai quali l'Olivi sceglie di argomentare con pochi esempi concreti, funzionali a spiegare i principi generali che devono muovere le azioni di governo, valutando caso per caso, secondo quanto stabilito da Cristo e dalla tradizione consolidata, con una logica progressiva dell'evoluzione anche del diritto ecclesiastico, che deve accompagnare il mondo verso la fine dei tempi.

3.7) Sottrarsi all'autorità del Papa (Guglielmo di Ockham)

Nonostante la specifica vicenda dell'autore, anche il *Dialogo sul Papa eretico* è contrassegnato da un atteggiamento di grande prudenza rispetto ai giudizi generali. La vicenda di Giovanni XXII doveva essere considerata per i suoi aspetti specifici. I nuclei di verità di cui non è lecito dubitare sono però diversi, poiché i pontefici sono intervenuti revocando quelle stesse concezioni per le quali Pietro di Giovanni Olivi si era espresso con grande favore, collaborando al dibattito da cui erano nati i riconoscimenti della seconda metà del XIII secolo. Le verità cattoliche a cui attenersi non sono solo quelle contenute nelle scritture, ci sono anche verità rivelate non presenti all'interno della Bibbia e altre stabilite dalla vita e dalle opere dei santi Padri, deducibili dalle prime due categorie che «sanno di verità cattolica»⁴⁸⁴. Il ruolo della cristianità, intesa come comunità, è centrale, poiché il tutto continua a essere maggiore di una sua parte⁴⁸⁵: nessuna autorità può in nessun modo contraddire quanto è tenuto di conto dall'insieme della Chiesa, la quale nella sostanza non è costituita dalla gerarchia ecclesiastica, ma dalla totalità delle persone (che ne fanno parte e che ne hanno fatto parte in passato). L'Ordine stesso nasce in questa prospettiva, estranea alla struttura secolare: riconoscere al soglio pontificio il ruolo di una testa che identifica i Minori come parte del corpo a cui si deve obbedienza fino a che comanda, senza compromettere la sopravvivenza dell'intero.

⁴⁸⁴ GUGLIELMO DI OCKHAM, *Dialogo sul Papa eretico*, op. cit., p. 75.

⁴⁸⁵ *Ivi*, p. 3.

Per Guglielmo continua a spettare al papa la distinzione tra verità ed eresia, ma diventa esplicita la necessità del consenso del concilio, non estraneo anche dalle argomentazioni oliviane, come abbiamo visto. Il frate provenzale scriveva di una scelta di internità rivendicata, tesa alla difesa di una configurazione voluta e ottenuta da Bonaventura. Ockham deve difendere la scelta di rottura, evitata fino a che possibile ma ormai consumata. L'attacco non è alla Chiesa ma alla sua guida. L'esercizio del giudizio non corrisponde alle riflessioni generali dei teologi e dei filosofi, da cui occorre partire per meglio considerare come procedere. L'oggetto del dialogo sul papa eretico è dunque specifico, tramite considerazioni di profondità. Chiaramente l'obiettivo delle argomentazioni è Giovanni XXII, ma il pontefice in questione diventa l'occasione per un ulteriore passo in avanti di quello che era stato il dibattito ierocratico nel secolo precedente, con argomentazioni nate in ostilità alle pretese del potere temporale che ora si rivolgono contro il ruolo apicale riconosciuto al vescovo di Roma.

La prospettiva sull'eresia muta radicalmente. Nei decenni precedenti alla cattività avignonese l'interesse principale si rivolgeva al "basso" della cristianità, a come conservare efficacemente le comunità di fede, attraverso un cammino che coinvolgesse le società in un percorso che portasse alla fine dei tempi, preservando l'umanità per il giudizio finale e rispondendo alle stesse esigenze in cui trovavano terreni fertili le correnti manichee e quelle pauperistiche non incluse all'interno della Chiesa. La conferma si trova nella rigidità con cui l'Olivio si rivolgeva all'ipotesi di ogni altro movimento che non riconoscesse alla fraternità fondata da Francesco il ruolo di "ultimo ordine", con cui leggere anche la forte difesa dell'inerrabilità del pontefice.

Nel caso del teologo inglese l'attenzione si rivolge in modo specifico al vertice: si inverte il punto di partenza e si approfondisce la questione alla luce di un contesto storico diverso. L'intenzionalità e la pertinacia dell'errore continuano ad avere un ruolo centrale, ma si esamina la fonte da cui si può arrivare a considerare una posizione come eretica. L'autorità del pontefice si muove nei limiti di quanto stabilito dalle verità della cristianità, che, come si ha già avuto modo di evidenziare, si legano alle scritture, alle rivelazioni e a quanto ritenuto corretto dalla comunità, con un implicito ruolo delle consuetudini. Il contenuto di argomentazioni false implica la rovina dell'anima di chi erra, ma non è detto che sia necessario agire, se l'azione esterna della persona interessata non corrisponde a

un danno verso il bene comune: eretico è chi porta avanti una posizione contraria alla fede cattolica e non vuole essere corretto, a prescindere dalla condanna esercitata da una qualche autorità, e il cui esercizio contro l'ortodossia acquista un ruolo di massimo danno e di assoluta gravità.

Il discepolo immaginato nel dialogo di Ockham, a partire dal capitolo ventunesimo, interroga "il maestro" su vicende centrali nella seconda metà del XIII secolo, ormai maturate e arrivate a poter incrinare ogni fiducia di progressiva evoluzione della Chiesa: la condanna di Parigi del 1270, a cui seguirono quelle di Oxford del 1277 e del 1284, rispetto a posizioni tomiste poi accettate dalle autorità, e la «condanna della dottrina di Pietro di Giovanni Olivi da parte del capitolo dei Minori»⁴⁸⁶.

In privato e in pubblico si insegnano asserzioni che erano state condannate: essendo stati revocati i giudizi di eresia, occorre riconoscere che la stessa autorità ha ritenuto se stessa in grave errore, proibendo ciò che era lecito affermare. L'Università di Parigi e le vicende inglesi sono la prova di quanto sarebbe bene evitare la condanna o la censura di opinioni filosofiche estranee alla teologia. La distinzione dei diversi tipi di diritto non è una novità ma questa formulazione è tra le più esplicite nella documentazione a nostra disposizione. Su questi punti Ockham sta sostenendo che occorre maggiore prudenza nell'esercizio del giudizio su cosa debba essere definito eretico. Facendo sempre riferimento alle diverse fasi storiche, nel XIII secolo si è esaurita una spinta di esigenze spirituali che ha accompagnato la parte finale dell'edificazione centralizzata della Chiesa, tesa a contrastare gli errori di fede con un atteggiamento principalmente inclusivo. Le lacerazioni dall'alto e l'abuso delle categorie hanno cambiato in modo significativo i termini della questione: il teologo inglese sceglie di non giudicare in modo netto quanto avvenuto nei decenni precedenti, rimandando costantemente il merito delle questioni, accompagnato dall'immaginario discepolo in un ritorno agli aspetti generali.

Arriviamo ora alla parte in cui il frate provenzale viene citato esplicitamente.

Per chiarire il perché [delle condanne], si deve sapere che l'insegnamento di Pietro di Giovanni è stato interpretato in differenti maniere. Alcuni infatti sostengono che la sua dottrina sia totalmente cattolica. Altri ritengono che in essa non si ritrovi nulla che sappia di eresia manifesta, anche se contiene molte cose false e fantasiose, soprattutto quando predice il futuro. Altri reputano che

⁴⁸⁶ *Ivi*, p. 145.

contenga eresie manifeste. I primi e i secondi ritengono che l'Ordine dei Minori abbia condannato temerariamente tale dottrina. Addirittura alcuni pensano che coloro che l'hanno condannata siano incorsi nella malvagità eretica, perché condannare attraverso una sentenza una verità cattolica, rende chi condanna un eretico pertinace. Fra i terzi si trovano varie posizioni.⁴⁸⁷

Questo passaggio è importante, soprattutto se letto dopo i riferimenti alle condanne degli anni '70 e '80 del secolo precedente: esso testimonia un dibattito intorno alla figura oliviana, articolato e non riducibile a due uniche posizioni (quella di condanna e quella tesa a santificare il provenzale). Le condanne a cui viene fatto riferimento includono tanto Niccolò IV quanto il «santissimo padre il signor papa Giovanni XXII»⁴⁸⁸. Lo stesso Ockham sceglie di non intervenire in modo definitivo sulla questione, pur scrivendo attorno agli anni '30 del 1300.

Non potrei chiarire questa opinione se non possedendo gli articoli condannati e gli atti dell'Ordine più volte nominato e l'intero insegnamento di Pietro dai quali i suddetti articoli sono stati presi. Ma tu sai che non ho nulla di tutto ciò che forse i membri dell'Ordine si rifiuterebbero di darmi tali informazioni.⁴⁸⁹

Il discepolo chiede al maestro di rinviare il chiarimento a un altro momento, se mai ci sarà, quando saranno state ottenute le informazioni dall'Ordine. Il provenzale tornerà più avanti nel *Dialogo*: sarà infatti uno dei tre autori con i quali si può dimostrare come sia possibile non essere accusati di essere eresiarchi, pur scrivendo affermazioni contrarie all'ortodossia. Gioacchino da Fiore ha scritto parole considerate eretiche da Innocenzo III, ma non le difese pertinacemente, anzi non mancò di correggersi. «Così anche Pietro di Giovanni, sebbene le opinioni che lasciò in alcuni scritti fossero state condannate come eretiche, non fu giudicato né pertinace né eretico»⁴⁹⁰.

Lo scopo di Guglielmo è quello di difendere la sua posizione in merito all'Ordine, analogamente a quanto fatto, in tempi e contesti diversi, dall'Olivi. Ockham sostiene però di non conoscere le posizioni specifiche del frate di Béziers. Se fosse vero testimonierebbe come una delle voci del dibattito intellettuale della seconda metà del XIII secolo non fosse oggetto del suo percorso di studi in terra inglese. Si potrebbe anche ipotizzare una collocazione ambigua della memoria oliviana nella disputa interna al dibattito minoritico: evitando di perdersi in congetture è un dato rilevante il fatto che la

⁴⁸⁷ *Ivi*, p. 157.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ *Ivi*, p. 159.

⁴⁹⁰ *Ivi*, p. 347.

sua presenza nella lunga opera qui analizzata sia circoscritta ai passaggi già presi in considerazione, ma questo non impedisce di proseguire il confronto tra le diverse letture, per comprendere come alcuni elementi accompagnino un comune orizzonte di riferimenti, mutando tra loro.

Innocenzo III è per il teologo inglese l'ultimo pontefice eccelso nelle sacre scritture a cui dover fare riferimento. Dopo di lui la qualità della struttura ecclesiastica ha risentito di ambizioni, raccomandazioni e incompetenze diffuse. Appare come un'autorità che è stata in grado di comprendere l'importanza di una funzione al servizio diretto di Dio e capace di ricercare condivisione nei suoi giudizi, attraverso la ragione e quanto trasmesso dalla rivelazione. Questo non esclude il riconoscimento alla *Exiit qui seminat* di Niccolò III, che anzi viene richiamata esplicitamente.

Dunque, si deve presumere che ora reputa falsa la sacra scrittura o la dottrina della chiesa, come quelli che in un primo momento sulla base dell'insegnamento tramandato nella decretale di Niccolò III *Exiit qui seminat* pensarono e credettero e insegnarono che Cristo e gli apostoli rinunciarono ad ogni proprietà di cose temporali e ora sostengono l'asserzione contraria, reputano che l'insegnamento tramandato nella suddetta decretale sia falso. E se dicessero di credere che quell'insegnamento è vero, non si dovrebbe credere loro, perché dimostrerebbero di contraddirsi. [...] Chi nega una verità cattolica che in precedenza aveva asserito come cattolica deve essere condannato e punito come eretico in ragione di un forte sospetto.⁴⁹¹

L'ipotesi oliviana si è concretizzata in un reale esempio storico: la coerenza tra bene privato, bene comune e bene divino non è più da dare per scontata. L'orizzonte della fine dei tempi però si è allontanato, quindi la critica a Giovanni XXII perde la dimensione escatologica della venuta dell'Anticristo ed è invece la ragione di un trattato politico sul funzionamento della Chiesa e sull'importanza della sua universalità, sempre intesa come comunità in cui il vertice deve servire il tutto, come la testa deve guidare un corpo.

Ritorna anche il rapporto individuale con Dio: nessuna persona deve limitarsi a credere a quanto affermato dai prelati, poiché la fede coinciderebbe esclusivamente con l'obbedienza, che anche per il frate provenzale era una virtù, ma faceva parte di un voto preso per libera scelta. Le verità cristiane sono state rivelate e ogni affermazione successiva deve essere valutata, comprese quelle ereticali: per poter correggere un errore occorre che chi lo ha commesso comprenda quale sia lo sbaglio. La Chiesa descritta da Guglielmo è segnata da ignoranza e cupidigia. Questo richiede uno sforzo di uso della

⁴⁹¹ *Ivi*, pp. 309-311.

ragione da parte della cristianità. Non basta la volontà e l'esercizio dell'intelletto della stagione precedente, in cui l'Ordine dei Minori esercitava la forma più alta di vita terrena, al servizio di una cristianità da preparare al giudizio finale. In un quadro di confusione e di dibattiti sempre più accesi, passato il pontificato di Bonifacio VIII, spostata la sede romana ad Avignone, lacerata la comunità francescana a partire dal Ministro generale, l'attenzione si sposta sulla pertinacia di chi erra. Questo riguarda direttamente quel pontefice che non accetta di essere corretto dal concilio generale e che scriva una bolla senza che si riconosca la liceità di venire contraddetto. La peggiore forma di perversità è quella esteriore, poiché procura danno al tutto. Comprende chi nega l'infallibilità della Chiesa universale (non quindi del papa), chi rifiuta una correzione giusta, chi perseguita le persone che affermano la verità, il vescovo di Roma che definisce solennemente un errore di fede, le autorità che non contrastano l'eresia.

Su uno degli ultimi punti Guglielmo tornerà in modo più puntuale. Celestino V ha agito correttamente, poiché è impossibile errare solo per la comunità cristiana nel suo insieme, non si tratta di una qualità affidata a una singola figura apicale. «Spesso il papa è un uomo scellerato e che non vive nella carità»⁴⁹², scrive il teologo inglese. Anche l'Olivi, come già visto, aveva sostenuto la liceità del passaggio della rinuncia all'incarico papale. Il concilio generale serve a correggere errori sempre possibili, nel guidare la Chiesa. Nel caso di Giovanni XXII si tratta di una condanna di eresia evidente, poiché rispetto alla povertà francescana ha sostenuto due tesi opposte, prima sottoscrivendo quanto stabilito da Niccolò III (con riferimento alla bolla del 1279), poi disconoscendo il valore di quella stessa bolla che era stata ritenuta corretta. Poiché sono state argomentate ipotesi tra loro escludenti, il papa si è contraddetto in materia di fede, non volendosi in nessun modo correggere, è chiaro che è caduto in eresia.

La virtù dell'obbedienza non è in discussione, in realtà anche l'Olivi aveva affermato l'importanza di questa fino a che chi governa agisce secondo essa. A chi spetta questo giudizio? Ricade individualmente su ogni persona, poiché in discussione c'è la salvezza della propria anima. A differenza del provenzale, Guglielmo cita altri precedenti di pontefici caduti in errore, evitando una ricostruzione della storia ecclesiastica di evoluzione coerente e positiva. Neanche il collegio cardinalizio è esente dalla possibilità

⁴⁹² *Ivi*, p. 425.

di sbagliare. Cristo ha affidato all'intera Chiesa la preservazione della fede. Spetta quindi a ogni soggettività: sono le persone a determinare la santità di una funzione, la sovranità e l'infallibilità appartengono all'universalità della comunità delle e dei credenti. Come già visto per altri aspetti, il tutto è sempre superiore alla parte, è una certezza che accompagna entrambi i secoli presi in questione (ma non solo).

Guglielmo dedica una parte del suo Dialogo alla natura della chiesa di Roma, istituita per una funzione utile e necessaria al corpo, ma non imprescindibile, poiché la comunità cristiana continua a vivere anche in caso di soglio pontificio vacante. Ogni persona può essere considerata esperta della verità cristiana e può correggere chi sbaglia, si tratta di un modo di giudicare diverso da quello proprio delle autorità. L'esercizio del comando non è sinonimo di infallibilità.

L'esercizio intellettuale di Ockham si spinge a definire che cosa si debba ritenere con il termine chiesa nell'ipotesi in cui l'intera comunità cristiana cada in errore ereticale, dal vertice a qualsiasi fedele. Lo spirito di Cristo è presente anche nei bambini. Quindi anche nelle ipotesi più oscure, la verità di fede sarà salva attraverso la lettura delle Scritture e una relazione simile a quella descritta dall'Olivi nel caso di voto evangelico.

3.8) Condannare un papa eretico (Guglielmo di Ockham)

Tra il 1338 e la fine del 1339 è probabile che Ockham abbia composto il suo *An princeps*, incentrato sul conflitto tra la monarchia inglese e la Chiesa. Il potere temporale può appropriarsi dei beni ecclesiastici senza consenso del pontefice? La prospettiva è inversa rispetto alla questione oliviana sul valore dell'autorità ecclesiastica relativamente a un rapporto di debito terreno. Il principio che viene fatto valere però rimane lo stesso, per quanto con esito apparentemente opposto. Il fine del bene comune rimane centrale, inteso in coerenza con quello privato e universale, è sempre necessario ribadirlo. Così come per il provenzale era giusto che il Vescovo di Roma potesse correggere gli errori anche agendo su contratti di prestito di natura commerciale, purché ciò non causasse la rovina del creditore, secondo una corrispondente logica il sovrano temporale può disporre di tutto ciò che serve per difendere il regno. Siamo in una fase di mutamenti, in cui sarebbe errato immaginare l'esistenza di stati nazionali analoghi a quelli a cui pensiamo oggi. È ancora prevista un'azione di un potere universale altro rispetto a quello del pontefice.

Tenterà di dimostrare come il sovrano abbia diritto a chiamare in suo aiuto l'imperatore romano e quanti ne riconoscono l'autorità, e come gli uomini religiosi che si uniscono all'imperatore nella difesa della vera fede non siano in alcun modo vincolati dalle condanne emesse nei loro confronti.⁴⁹³

Occorre ricordare come il Ministro Generale Michele da Cesena, assieme a un gruppo di francescani, avesse trovato rifugio presso Ludovico il Bavaro, in conflitto con Giovanni XXII. Il riferimento appare legittimamente riconducibile a una precisa situazione concreta, che non impedisce di lavorare sulla definizione del potere papale in relazione al dibattito dei decenni precedenti.

I limiti del potere del vescovo di Roma sono l'argomentazione di partenza del trattato.

È necessario ammettere che il papa detiene una qualche forma di pienezza di potere. [...] Nego tuttavia che il pontefice abbia un'autorità assoluta in ambito temporale e spirituale, che disponga cioè del genere di pienezza di potere attribuitogli dai suoi sostenitori. [...] La legge evangelica è infatti fondata sul principio di libertà e stabilisce una regola di sottomissione inferiore rispetto a quella richiesta dalla legge dell'Antico Testamento.⁴⁹⁴

Per l'Olivari non c'era forma di obbedienza più alta di quella fondata sulla libertà individuale, con cui individualmente ci si assoggetta a Dio, ma c'è lo stesso riconoscimento del messaggio dato da Cristo in relazione a una limitazione del potere pontificio. La liberazione annunciata dalla venuta del Messia non riguarda solo i peccati ma anche la sottomissione alla legge mosaica. La sottomissione a un potere superiore è una scelta. I limiti dell'imperatore e dei monarchi sono dati da quanto definito dal diritto umano e in generale dall'impossibilità di portare le persone a contraddire quanto stabilito dalle norme divine e da quelle naturali. Il potere attribuito alla gerarchia ecclesiastica è finalizzato al bene della cristianità, pertanto non può essere stato stabilito con modalità tali da mettere in pericolo il futuro dell'umanità – come nel caso di una potestà assoluta e discrezionale. Ritorna un tema presente anche negli scritti olivari: Cristo ha rifiutato ogni dominio personale e il suo vicario non può quindi seguire una logica opposta.

⁴⁹³ GUGLIELMO DI OCKHAM, *An princeps*, in *ID.*, *La spada e lo scettro*, Milano, Bur, 2009 (introduzione di MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, traduzione e note di STEFANO SIMONETTA), Bur, Milano, 2009 (IV edizione), p. 41.

⁴⁹⁴ *Ivi*, pp. 49-51.

Dio ha stabilito anche altre autorità, molte delle quali dipendono dal potere elettivo degli uomini e non dal papa. La guida della Chiesa è spirituale e in quanto tale svolge una funzione superiore, che però interviene solo in caso di errore da parte del governo terreno. L'estraneità alle logiche di proprietà e di ricchezza garantisce una funzione di mediazione e risoluzione, in caso di controversie. Innocenzo III si conferma un riferimento centrale poiché intese affermare «che Cristo non pose alcuna limitazione ai poteri normali e a quelli straordinari di cui il sommo pontefice dispone nei confronti di quanto è opportuno che è per il bene comune sia controllato da lui»⁴⁹⁵.

Le due spade? Entrambe «spettano in qualche modo al pontefice, senza che tuttavia egli sia investito di una tale pienezza di potere, in particolare per quanto concerne le questioni secolari»⁴⁹⁶. L'amministrazione degli aspetti materiali della vita terrena è supervisionata dalla Chiesa, che deve sollecitare nel caso riscontri una mancanza da parte del sovrano o dell'imperatore.

Non è difficile leggere anche nella manualistica contemporanea della modernità del pensiero politico di Guglielmo d'Ockham in relazione alla libertà; più raro trovare il nome dell'Olivio. L'esistenza di un'irriducibile libertà, che rende l'umanità non serva per natura, se non a Cristo, è però presente anche nei testi analizzati del provenzale. Il vicariato generale esiste perché è «utile, necessario e vantaggioso», questo esclude «qualsiasi forma di potere, spirituale o temporale, in grado di arrecare danni rilevanti ai diritti e alle libertà temporali»⁴⁹⁷.

Nelle parole che l'inglese rivolge al capitolo generale del 1334, leggiamo la concretizzazione di un'ipotesi oliviana.

Desidero rendere conto – per quanto mi è possibile – a voi tutti, cattolici ed eretici, di quanto ho fatto, faccio e mi accingo a fare in futuro. Sappiate dunque – e lo sappiano tutti i cristiani – che ho trascorso quasi quattro anni ad Avignone prima di accorgermi che il pontefice era caduto nell'abisso dell'eresia. Non essendo infatti disposto ad accettare a cuor leggero l'idea che un uomo cui era stata assegnata una carica così prestigiosa potesse imporre come vincolanti affermazioni eretiche, non mi curai di leggere né di entrare in possesso dei testi delle sue decretali viziate da eresia.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ *Ivi*, p. 109.

⁴⁹⁶ *Ivi*, p. 115.

⁴⁹⁷ *Ivi*, p. 129.

⁴⁹⁸ GUGLIELMO DI OCKHAM, *Epistola ad Fratres Minores*, in *La spada e lo scettro*, op. cit., p. 201.

Il primo errore contestato a Giovanni XXII è il disconoscimento del voto di povertà come stato di perfezione. La seconda tesi erronea è l'inutilità della rinuncia ai beni terreni. La terza riguarda il disconoscimento della detenzione dei beni da parte della Chiesa per conto dell'Ordine dei Minori, per il quale Guglielmo cita esplicitamente la *Exiit qui seminat*⁴⁹⁹. Il pontefice muove un attacco alla validità della regola di Francesco e alla teoria della povertà della Chiesa⁵⁰⁰, contraddicendo quanto già stabilito dai suoi predecessori: nessun atto successivo può negare o contraddire quanto definito da Niccolò III⁵⁰¹. Senza qui voler riassumere le diverse altre accuse mosse al vertice ecclesiastico, è opportuno sottolineare come siano gli elementi considerati fondanti per l'identità francescana a essere ritenuti sotto assedio dalla guida della Chiesa. Non c'è automatismo tra un errore eretico e la scelta di sottrarsi all'autorità costituita. In larga parte del dibattito tra XIII e XIV secolo è presente una pragmatica tolleranza, per capire se ci sia conciliabilità tra la vera fede e posizioni contrarie alla stessa: la priorità è sempre quella di tutelare il bene comune e il fine ultimo dell'umanità, quindi garantire alle persone la possibilità di vivere senza compromettere la salvezza delle proprie anime. Lo stesso Ordine da un certo momento in poi ha scelto di contraddire le sue stesse decisioni, per paura, ambizione od odio⁵⁰².

Ritengo di aver contribuito, in questi ultimi quattro anni, alla trasformazione dei costumi dei miei contemporanei in misura ben maggiore di quanto avrei potuto fare se, rinunciando a questo scontro, avessi discusso con loro per quarant'anni di fila. E, in effetti, la comprensione delle norme attraverso cui le Sacre Scritture definiscono quale deve essere il comportamento degli uomini mi è resa più agevole dall'osservazione del modo in cui essere si verificano nella realtà quotidiana: in questo tempo di dura prova divengono infatti manifesti i pensieri che sono nascosti in molti cuori. Badate però a non passare il segno con la vostra collera poiché, essendo mortale colui che regna, non sapete cosa vi potrà riservare il futuro.⁵⁰³

I testi sopravvissuti ai secoli indicano un dibattito interno alla cristianità in cui è difficile definire un confine chiaro. Chi si pone fuori dalla Chiesa di Avignone lo fa con un'accusa specifica mossa al singolo pontefice, evidenziando come la verità di fede non possa misurarsi con il consenso e il seguito di cui gode un'autorità. Non diverse da alcune espressioni usate da Guglielmo sembrano essere quelle di Matteo d'Acquasparta del 24 giugno 1302, pronunciate di fronte agli ambasciatori francesi, a favore del cosiddetto fronte ierocratico. «La giurisdizione temporale compete al Sommo Pontefice, che è il

⁴⁹⁹ *Ivi*, p. 207.

⁵⁰⁰ *Ivi*, p. 209.

⁵⁰¹ *Ivi*, p. 223.

⁵⁰² *Ivi*, p. 233.

⁵⁰³ *Ivi*, p. 235.

vicario di Cristo e di Pietro, di diritto», ma «quanto all'uso e quanto all'esercizio dell'atto non compete a lui»⁵⁰⁴. Entrambi citano il passaggio del Nuovo Testamento in cui Gesù invita Pietro a rinfoderare la spada (Matteo 36, 52), anche se con sfumature diverse, per definire il limite della potestà temporale. Lo stesso Bonifacio VIII, subito dopo il *Sermo* del cardinale, si dichiara alla monarchia d'Oltralpe «conoscitore esperto del diritto da quarant'anni», chiarendo di non essere né tanto sciocco né così incompetente da voler «usurpare la giurisdizione del re»⁵⁰⁵.

Analogamente a Marsilio Da Padova, come vedremo in seguito, allontanatasi la visione gioachimita dell'Apocalisse, la prospettiva del divenire storico acquista una dimensione diversa ma non discontinua rispetto al pensiero oliviano. «La sovranità dell'uomo sull'uomo»⁵⁰⁶ non può mettere in discussione la libertà individuale che Cristo ha dato a tutte le persone, esprimibile con la volontà di aderire alla Regola dei Minori e rinunciare alla proprietà dei beni terreni, come forma di vita perfetta. Le forme di dominio e di autorità sono per Guglielmo il «risultato di concrete decisioni umane»⁵⁰⁷. Se nel teologo inglese è stata individuata la novità di un potere che «deve farsi giudicare anche dall'esterno e da parte dei dominati nell'adempimento dei suoi compiti, vale a dire si deve lasciar sottoporre a verifica sulla base dei suoi contributi al bene comune»⁵⁰⁸, abbiamo in realtà visto come siano rintracciabili anche nella teoria dell'Olivio criteri analoghi nel giudicare i limiti della potestà del pontefice.

3.9) I limiti del potere (Marsilio da Padova)

«La vita di Marsilio da Padova è cinta da una fitta nebbia, che lo storico con difficoltà, e spesso invano, si sforza di rompere»⁵⁰⁹. Note però sono le sue opere, centrali nello studio del pensiero politico a cavallo tra XIII e XIV secolo. La data di nascita è collocabile tra il 1275 e il 1285, in una Padova fortemente legata al panorama culturale (e politico) europeo, che continua ad avere Parigi tra i suoi centri più importanti. Nella città francese è possibile che il filosofo italiano abbia avuto modo di conoscere Ubertino da Casale, nel

⁵⁰⁴ MATTEO D'ACQUASPARTA, *Sermo de Potestate Papae*, in *Filippo il Bello e Bonifacio VIII. Scritti politici di una disputa*, op. cit., p. 59.

⁵⁰⁵ BONIFACIO VIII, *Quod Deus coniunxit*, in *Filippo il Bello e Bonifacio VIII*, op. cit., p. 63.

⁵⁰⁶ MIETHKE J., *Ai confini del potere*, Padova, EFR, 2005, p. 318.

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ *Ivi*, p. 320.

⁵⁰⁹ BATTAGLIA, F., *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo*, Firenze, Le Monnier, 1928 (ristampa anastatica: Bologna, CLUEB, 1987), p. 22.

periodo in cui sarà rettore dell'Università (dicembre 1312 – marzo 1313). Sappiamo di un ruolo attivo all'interno della vita ecclesiastica e diplomatica della penisola italiana, che accompagnerà l'impegno di studio e una relazione molto stretta con il pensiero di Aristotele. Ludovico il Bavaro lo nomina *iudex ordinari* della diocesi di Milano e vicario dell'imperatore. Insieme incontreranno, a Pisa, nel 1330, Michele da Cesena e Guglielmo d'Ockham, in fuga da Avignone. Le sue opere e il suo pensiero si sviluppano tra la fine della vita dell'Olivi e le condanne del provenzale, incrociando direttamente la crisi interna all'Ordine dei Frati Minori. Il suo lavoro, dunque, va letto come ascrivibile al campo della cristianità, in una prospettiva interna al cosiddetto polo secolare, nello scontro tra poteri universali che ormai registra i suoi capitoli finali. Per questo è di particolare interesse riscontrare alcuni elementi comuni tra contesti diversi. Il francescanesimo bonaventuriano di fine XIII secolo, la formazione inglese di Ockham e il laico pensiero di un agente dell'imperatore dialogano a distanza, permettendo di avere alcuni elementi di lettura dei contesti.

Nel *Defensor pacis* Marsilio parte dagli argomenti che possono essere illustrati secondo ragione umana, annunciando di occuparsi nel secondo libro di quanto è oggetto di fede (testi sacri e dottori della fede). Si parla di comunità politiche al plurale, accomunate da una stessa finalità: la pace all'interno delle città. Scopo della vita terrena è la possibilità di sviluppare e tutelare la dignità delle persone. Riprendendo Aristotele, si specifica l'importanza delle diverse parti che cooperano nelle società per permettere all'umanità di realizzare quanto sarebbe impossibile per singole individualità isolate tra loro. Il messaggio e la testimonianza di Cristo hanno aggiunto finalità spirituali a quelle terrene. L'utilità delle funzioni ecclesiastiche prescinde però dalle Sacre Scritture e dalla felicità eterna. Non c'è equiparazione tra le diverse religioni, ma il sacerdozio è esistito anche nelle società pagane e ad esso si è aggiunta la verità del messaggio di Dio, prima con la legge mosaica e poi con la venuta di Gesù. Il Nuovo Testamento rende nuovamente possibile la grazia divina, dopo il peccato originale. C'è un passaggio graduale nella storia dell'umanità che definisce la storicità delle società, coerente con la lettura minoritica della storia.

Questo procedimento divino è stato molto conveniente, poiché è passato da ciò che è meno perfetto a ciò che è più perfetto e infine a ciò che è perfettissimo tra le cose adatte alla salvezza umana. Ma non bisogna pensare che Dio, se avesse voluto, non avrebbe potuto concedere subito fin dall'inizio un rimedio perfetto alla caduta dell'uomo. Ma Dio ha agito così, poiché così ha voluto e ritenuto

opportuno, poiché lo richiedeva il peccato degli uomini, affinché un perdono troppo facile non offrisse l'occasione di peccare ulteriormente.⁵¹⁰

Una novità segnata dal messaggio evangelico viene quindi riconosciuta, ma attiene alla vita eterna, mentre la pace e il vivere bene sono le finalità delle comunità politiche che accomunano le diverse epoche storiche, dopo la caduta dallo stato di perfezione dell'umanità. L'azione di Dio nella vita terrena è rara, ordinariamente opera una funzione legislativa propria della vita materiale che ha il bene comune come fine, la forma temperata di governo come mezzo e il consenso delle persone governate come condizione necessaria. Tempo e luogo definiscono quali siano le soluzioni migliori per società immerse nel mutamento dei contesti e della storia.

Marsilio definisce rara la possibilità di vedere un sovrano perfetto al governo di una comunità, argomentando la necessità delle leggi come strumento per arginare i danni che deriverebbero da una *plenitudo potestatis* nelle mani di un'unica persona. La causa efficiente della legge è la totalità del popolo, o meglio la sua *valenciozem partem*. Nell'intera produzione dell'autore non è possibile rintracciare una definizione di questa maggioranza, ma una chiarezza su questo aspetto è tema della modernità più che del contesto medievale. La stabilità e la pace della comunità sono la totalità che prevale su qualsiasi sua parte presa separatamente, quindi è minoranza qualsiasi realtà o persona si ponga in opposizione al bene comune.

Ci può essere pluralità di forme di governo nel regno terreno, perché quella che deve essere ricercata è «un'unità d'ordine non un'unità assoluta»⁵¹¹. L'obbedienza è una virtù tenuta in minor conto rispetto a quanto scritto dall'Olivi, ma resta una qualità utile al vivere civile. Occorre tollerare parziali e isolate violazioni delle norme, per non pregiudicare la fiducia che si deve verso chi ha funzioni di governo.

Concludendo il primo libro del *Defensor pacis*, Marsilio evidenzia come per Aristotele fosse impossibile prevedere una ragione di discordia presente a seguito della rivelazione di Cristo. La missione degli apostoli ha inaugurato una funzione nuova, analoga a quelle sacerdotali, ma nuova perché attinente alla vera fede. Lo scontro tra Clemente V ed Enrico VII, così come quello precedente tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, attesta una «peste

⁵¹⁰ MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, op. cit., p. 65.

⁵¹¹ *Ivi*, p. 237.

rovinosa, profondamente nemica della quiete umana e di ogni sua felicità»⁵¹²: la pretesa dei vescovi romani di usurpare quanto sarebbe proprio della giurisdizione temporale, avanzata specialmente nei momenti in cui risulta vacante la sede imperiale, sarebbe tra le ragioni della rovina del regno italico. Il sofisma della *plenitudo potestatis* potrebbe costituirsi come l'Anticristo, se l'orizzonte escatologico appartenesse a un contesto profondamente mutato nel corso di pochi decenni.

L'uso errato delle parole è nemico della verità e causa dell'instabilità politica italiana. Questa è la principale preoccupazione di Marsilio, interessato a denunciare il ruolo degli istituti ecclesiastici nella penisola durante il periodo di allontanamento del pontefice da Roma. La chiesa è la sua comunità di fedeli, di cui i ministri del culto sono solo una parte, funzionale a determinare un vantaggio transitorio nella vita temporale dell'umanità. La lettura del filosofo italiano è tesa a contestare l'interpretazione ierocratica per come si è definita nel corso dei decenni a lui immediatamente precedenti, denunciando l'errata lettura allegorica delle Scritture. Compito dei sacerdoti è indicare alle persone la via di Cristo, vivendo quindi con umiltà e accettando anche forme di indebiti obblighi, laddove questi permettano la stabilità del sistema politico e non compromettano la salvezza dell'anima. Il figlio di Dio e gli apostoli sono il riferimento diretto anche del secondo libro del *Defensor pacis*. Francesco ha fondato un Ordine dipendente unicamente dall'obbedienza al pontefice, funzionale a una Regola di vita che non può essere messa in discussione da alcuna autorità, poiché discendente direttamente dal Nuovo Testamento. In quest'opera si compie un passo successivo, costruito in continuità con gli stessi principi logici. La legge divina ha definito una serie di obblighi individuali, a cui nessun potere civile può opporsi, per tutto il resto però occorre evitare di attribuire alla Chiesa funzioni improprie. Un sovrano cristiano deve ricevere obbedienza, chi lo nega fa professione di una «eresia manifesta»⁵¹³, sostiene Marsilio.

Il potere coercitivo deriva da una condizione di imperfezione dell'umanità, in seguito al peccato originale. Grazie alla venuta di Cristo è possibile recuperare uno stato di grazia, ma l'ambito civile continua a riguardare uno stato di natura umana da cui deriva ogni legittimità di legge non divina: ci si può esentare dall'obbedienza alla legislazione temporale solo se è in discussione la salvezza dell'anima e la Chiesa è chiamata a operare

⁵¹² *Ivi*, p. 279.

⁵¹³ *Ivi*, p. 391.

per questa. Un prelado può sciogliere dai peccati, ma il reale pentimento di una confessione è noto solo a Dio, per cui la concessione della grazia non dipende dal vescovo di Roma, che è solo strumento per poter accedere al perdono, ma non fonte dello stesso.

Riguardo alla scomunica c'è uno sforzo argomentativo particolare da parte dell'autore. Si definisce intanto la necessità di istituire la punizione con un collegio che assista la singola persona chiamata a giudicare, per poter definire un'azione basata su conoscenze approfondite, norme scritte e consuetudini. La valutazione deve essere quindi condivisa da una pluralità di persone.

Se spettasse a qualsivoglia vescovo o presbitero, singolarmente o assieme al solo collegio di chierici, scomunicare qualcuno senza il consenso della totalità dei cristiani, ne conseguirebbe che i sacerdoti e il loro collegio potrebbero strappare i regni e le funzioni di governo ai re e ai governanti che li detengono. E una volta scomunicato un governante, sarebbe scomunicata anche la moltitudine a lui soggetta, se volesse obbedire al principe scomunicato: e in questo modo il potere del governante risulterebbe annullato.⁵¹⁴

In Marsilio è ricorrente l'analogia tra i sacerdoti e i medici, esperti nel loro ambito e fondamentali nel dare indicazioni su come preservare le condizioni di salute, ma ai quali non è dato un potere di coercizione. I ministri del culto passano nel ruolo di pazienti nel momento in cui li si deve giudicare secondo le norme civili e temporali. Il riferimento frequente, come esempio negativo, è alle azioni di Bonifacio VIII, considerate un passaggio in negativo nella storia della Chiesa, soprattutto per aver rimosso il rapporto diretto tra la singola persona e la sua spontanea adesione alla parola del Vangelo, che in nessun modo può essere imposta.

In un regno cristiano non ci può essere conflittualità tra legge divina e legge civile, quindi non è prevista la possibilità dei sacerdoti o del vescovo di Roma di ricorrere alle armi o al potere coattivo. «Nella maggior parte dei casi chi trasgredisce la legge umana pecca nei confronti di quella divina, mentre non è vero il contrario»⁵¹⁵.

Il giudice di un'eresia, in senso proprio, è unicamente Cristo. I sacerdoti hanno la possibilità di annunciare la dannazione eterna, sulla base delle loro conoscenze e delle evidenze riscontrate. La convivenza con gruppi o persone non cristiane è possibile, analogamente a quanto avviene con le comunità ebraiche.

⁵¹⁴ *Ivi*, p. 421.

⁵¹⁵ *Ivi*, p. 489.

Per quanto grave possa essere la sua colpa, nessun uomo che pecchi contro una qualsiasi disciplina speculativa o pratica viene punito e corretto in questo mondo, come tale, bensì soltanto nella misura in cui infrange un ordine della legge umana.⁵¹⁶

La Chiesa giudica l'errore di fede, ma poi sta al potere temporale stabilire la necessità di una punizione terrena e agire eventualmente in tale senso, mentre il messaggio di Cristo per ottenere la salvezza eterna indica la via dell'umiltà e del disprezzo del mondo terreno, quindi il rifiuto delle logiche materiali.

Secondo Marsilio i perfetti imitatori del figlio di Dio sono quelle persone che rinunciano a ogni bene temporale, come ha insegnato Francesco. La condizione di povertà avvicina all'insegnamento del Nuovo Testamento, mentre il clero pare aver scelto di allontanarsi da questo atteggiamento. L'attacco alle gerarchie ecclesiastiche recupera argomenti propri del dibattito minoritico, spostando il piano dell'argomentazione all'interno della fede cristiana.

Hanno infatti un desiderio smodato di piaceri e vanità, di beni temporali e di potere; e inseguono e ottengono con ogni sforzo, non a buon diritto, ma illegittimamente, apertamente o di nascosto tutto ciò che Cristo e i suoi sinceri imitatori disprezzano e insegnarono e ingiunsero di disprezzare; proprio loro che dovrebbero trasmettere agli altri l'insegnamento evangelico del disprezzo delle cose del mondo.⁵¹⁷

Così come la legge divina definisce i limiti del diritto naturale (norme ritenute lecite in tutti i regni, come l'obbligo di non fare del male o quello di educare i figli e le figlie) e del diritto civile (quanto deliberato dal potere temporale), così la Chiesa deve contribuire a comprendere il messaggio di Cristo, indicando la povertà e l'umiltà come la forma di vita più perfetta per la salvezza eterna. In Marsilio il richiamo alla Regola francescana si accompagna con lo stesso principio di ragionevolezza che troviamo anche negli scritti teologici e nel rigore di Olivi, ma si aggiunge un termine derivato direttamente da Aristotele: l'*epieikeia*⁵¹⁸, cioè la misura, il giudizio secondo un principio di mitezza. Secondo Brian Tierney questa parte del *Defensor pacis* è stata poco studiata dagli storici

⁵¹⁶ *Ivi*, p. 501.

⁵¹⁷ *Ivi*, p. 533.

⁵¹⁸ «La nozione di *epieikeia* è in grado di segnalare l'eventualità che la legge non sia stata elaborata in maniera sufficientemente complessa da poter fare giustizia» (CAMPEGGIANI, P., *La nozione di epieikeia in Aristotele: il giudice e la norma*, in *Il pensiero politico* 3 (2009), p. 310).

perché l'argomentazione sui diritti e il dominio avviene all'interno dei «capitoli che si occupano dei problemi intricati della povertà francescana»⁵¹⁹. Nel XIV secolo lo scontro tra poteri universali è ormai sfumato in una relazione tra diverse soggettività politiche e la sfida spirituale dell'Ordine fondato da Francesco ha attraversato i confini della chiesa, con l'affermarsi dei Mendicanti nelle diverse società europee, svincolandosi da uno scontro con i secolari e sfidando le categorie del diritto. Le visioni del potere e delle civiltà cristiane appartengono a contesti articolati che dovranno fare i conti con l'eclissarsi delle ambizioni pontificie, provate dalla sconfitta di Bonifacio VIII.

Olivi offre una lettura dell'*usus pauper* distinta dalle posizioni normativiste di Scoto e di Ockham. «Si focalizza sulla fenomenologia dell'uso da parte del frate minore piuttosto che sulla struttura normativa di tale uso»⁵²⁰. Il teologo provenzale è un riferimento per l'interpretazione più rigida della povertà, ma le sue opere definiscono la liceità dell'uso senza proprietà come variabile psicologica accertabile solo a posteriori. «La sua posizione mina la certezza del diritto per un osservatore giuridico della Regola», rendendo impossibile definire a priori quando questa viene violata. Ciò però non è causa di imbarazzo, «poiché si muoveva a un livello mistico ben più che giuridico (e del resto, in quanto nominalista giuridico, il diritto e le norme non erano una realtà indipendente dalle decisioni umane, quindi meramente convenzionale)»⁵²¹. Si tratta di una posizione minoritaria all'interno del francescanesimo del XIII secolo, che guarda a «una concezione anomica dell'azione umana»⁵²². Se la legge naturale non è stata creata assieme all'intelletto o alla volontà, dipende da questi due elementi: tutto ciò che è dato da Dio è dato, e non potrebbe essere altrimenti, il resto si determina sulla base della volizione umana. Anche quando si giudica una persona non si può che basarsi su ciò che è determinato dalla società per come è organizzata, spettando unicamente a Dio la possibilità di definire una valutazione sulla salvezza della sua anima e sulle reali intenzioni che muovono le persone⁵²³. Dalla definizione del diritto soggettivo può

⁵¹⁹ TIERNEY, B., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 161-162.

⁵²⁰ PARISOLI, L., *Pietro di Giovanni Olivi e la libertà della volontà, tra metafisica e libertà politica*, in *Scintilla*, 4 (2007), pp. 33-34.

⁵²¹ *Ivi*, p. 34.

⁵²² PARISOLI, L., *La Summa fratris Alexandri e la nascita della filosofia politica francescana*, Palermo, Officina di studi medievali, 2008, p. 147. Si veda anche GROSSI, P., *Usus Facti*, in *Una economia politica nel Medioevo*, op. cit., pp. 1-58.

⁵²³ OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum, I-III*, Ad Claras Aquas prope Florentiam, Ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1922-1926, q. 82, III, pp. 174-178.

scaturire una teoria sulle libertà politiche, «un *claim* che il cittadino rivendica contro il governo», legando «la libertà di ciascuno con la fonte della legittimità del potere»⁵²⁴. Secondo Parisoli «né Marsilio da Padova, né Enrico di Gand producono un tale manufatto filosofico che resta una primizia della scuola francescana»⁵²⁵. Affrontata in un altro spazio l'influenza oliviana sul pensiero economico medievale e moderno, qui interessa evidenziare come la libertà individuale, basata sulla volontà soggettiva, non sia in realtà distante da quanto troviamo nel *Defensor pacis*. Cambia in modo significativo la fonte del potere legislativo: per il teologo provenzale è il pontefice, ma ci sono limiti al suo potere che sono gli stessi riconosciuti dal filosofo italiano, che sposta la fonte del diritto all'intera cristianità. Il contesto però è mutato. Rispetto a una situazione di ascesa di un nuovo potere (quello di una Chiesa con un potere centrale e un nuovo ruolo degli ordini mendicanti), siamo nell'Europa in cui si è già consumato lo “schiaffo di Anagni”.

La domanda di fondo rimane legata al ruolo dell'essere umano nella storia.

Un mondo, quindi, che è cominciato per un atto di volontà e la cui fine è consegnata agli imperscrutabili disegni del creatore. Frattanto, in quella parentesi dell'eternità che è il tempo, il mondo offre i suoi frutti all'uomo, perché questi sappia trarne ciò che gli serve per adempiere ad un fine che trascende sia l'uomo sia il mondo.⁵²⁶

Per Marsilio la povertà assoluta ha un valore assimilabile a quello definito dall'Olivi: dipende dalla volontà con cui si sceglie questo stile di vita. Solo Dio può sapere se c'è autentica umiltà nell'abbracciare lo stile di vita della perfezione. Nonostante questa irriducibilità del rapporto tra soggettività e dimensione divina, il diritto può e deve riconoscere l'utilizzo legittimo di una cosa senza che su di essa si eserciti un diritto di proprietà. La posizione di Giovanni XXII, contraria a quanto stabilito da Niccolò III è «folle eresia»⁵²⁷.

La rinuncia ai beni terreni non è un precetto, anche nelle argomentazioni del *Defensor pacis*. La povertà meritoria è quella vincolata a una scelta consapevole. Per poterla praticare è utile, se non necessaria, l'esistenza di una comunità che sia in grado di provvedere alla sopravvivenza delle persone povere. Anche per Marsilio il matrimonio è un utile esempio per spiegare la condizione di perfezione: è preferibile non sposarsi, ma

⁵²⁴ PARISOLI, L., *Pietro di Giovanni Olivi e la libertà della volontà*, op. cit., p. 35.

⁵²⁵ *Ibidem*.

⁵²⁶ GARFAGNINI, G., *Cosmologie medievali*, Torino, Loescher, 1978, p. 12.

⁵²⁷ MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, op. cit., p. 571.

farlo non è malvagio. C'è una differenza tra l'assenza di peccato e l'avvicinarsi il più possibile alla grazia divina.

Cristo e gli apostoli nulla hanno posseduto: questa posizione passa dall'essere identificativa della peculiarità dell'Ordine francescano a essere un'accusa di delegittimazione dell'istituzione ecclesiastica per come si è venuta a costituire in particolare all'inizio del XIV secolo. Lo sviluppo della società è tale da poter permettere alle persone che lo desiderano di vivere secondo l'esempio di Cristo, senza vedere a rischio la propria sussistenza. La difesa di Marsilio delle posizioni minoritiche sull'uso povero è inequivocabile: si può rinunciare a un bene con la semplice volontà, anche mentre lo stesso viene utilizzato o consumato. L'intenzionalità pesa più del diritto e nessuno può negare questa forma di libertà. «Allora il papa romano o un altro vescovo non si inganni e non inganni gli altri»⁵²⁸ e le autorità temporali intervengano a riconoscere la liceità della rinuncia ai beni temporali, se il vertice ecclesiastico cade in dannosa eresia. Anche perché la struttura della Chiesa è frutto di consuetudine e tradizione: il potere organizzativo è convenzionale e in nessun modo sostituisce quanto è legato a Dio come causa diretta, come la funzione sacerdotale di chi svolge un servizio nella comunità cristiana. C'è una differenza evidente nell'approccio del filosofo italiano rispetto all'Olivi, specialmente perché il primo si impegna a una ricostruzione storica tesa a sminuire la funzione del vescovo di Roma. Rimane in comune il ruolo centrale della libertà individuale nella scelta di obbedire a Dio e al messaggio di Cristo, come finalità ultima della stessa società cristiana. Consumata la rottura tra l'Ordine dei Minori e il pontefice, diventa ipotizzabile un ruolo dei governatori cristiani anche nella nomina del clero e nella gestione di ogni bene temporale. Il pontefice in sostituzione dell'imperatore non è più ipotizzabile in alcuna forma. La supervisione sul piano spirituale si fa astratta e oggetto di un contesto storico comunque mutabile. Per il governo della Chiesa prevale la preferenza per una gestione che insista sulla collegialità delle decisioni che devono essere prese. Si tratta della traslazione del modello previsto per il legislatore politico anche sul piano dell'organizzazione spirituale della vita terrena.

Alla Chiesa spetta l'esclusività su quanto oggetto della legge divina, ma Marsilio deve concretamente fare riferimento al contrasto tra decisioni tra loro contrastanti. Non c'è

⁵²⁸ *Ivi*, p. 657.

l'unico caso della povertà: viene citata la presa di distanza di Clemente V rispetto alla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII, per evidenziare la facilità con cui il vertice ecclesiastico può cadere in errore. Se la corruzione si è impossessata dei prelati, occorre prevedere un ruolo anche dei cristiani non sacerdoti. Il legislatore nella Chiesa è l'intera comunità di fedeli, che può disporre di tutto ciò che non è stato stabilito come verità assoluta dalle Sacre Scritture.

La negazione della povertà da parte di Giovanni XXII rappresenta la negazione del ruolo di Cristo quale unico e solo *capo* dell'umanità. Il pontefice dovrebbe limitarsi a funzioni di coordinamento e di rappresentanza simbolica, per attestare l'unità della fede in modo evidente e visibile.

La pienezza dei poteri è propria solo del legislatore, che è l'interessa della comunità o la sua parte maggiore (o meglio la totalità, da cui sottrarre chi mette il proprio bene davanti a quello comune).

Nella parte finale del secondo libro del *Defensor pacis* l'attacco ai pontefici si fa ancora più esplicito. Le stesse crociate in terra cristiana, come quella contro i catari, sono fonti di instabilità politica, analogamente alla delegittimazione dei sovrani e degli imperatori. La pigrizia mentale e la superficialità hanno accompagnato lo sviluppo storico della categoria di *plenitudo potestatis* attribuita al vescovo di Roma.

L'eresia del papa eretico non è più un'ipotesi, ma viene denunciata come consolidata realtà. Non si tratta però dell'ascesa dell'Anticristo, ma di uno specifico risultato storico, dipendente dall'usurpazione di potere di una delle istituzioni temporali creata dall'umanità per perseguire la pace necessaria a una vita cristiana.

Un ultimo richiamo alle teorie oliviane, senza poter definire il grado di conoscenza delle stesse da parte di Marsilio, è individuabile nel *Defensor minor*, riguardo al voto, che è valido unicamente se fatto a Dio con assoluta libertà e consapevolezza, senza alcuna forma di coercizione e da cui si può recedere solo «per fare meglio ed evitare il peggio»⁵²⁹, sapendo che solo Dio può esprimere un giudizio chiaro in questi casi.

⁵²⁹ MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore minore*, op. cit., p. 130.

4) Nascita dell'economia teorica medievale?

4.1 Il trattato sull'acquisto e la vendita dell'Olivi

Todeschini invita a evitare ogni ricerca di un'unica teoria sistematica del pensiero economico basso medievale, ricercando piuttosto «il momento di nascita e sviluppo di una realtà/ideologia economico-politica, il formarsi di una coscienza economica attraverso fonti o segni individuali e soventi connessi tra loro, data appunto tale inizialità»⁵³⁰. Nel lavoro oliviano si individua una lettura della razionalità di mercato da accompagnare alle regole di vita dell'Ordine, che definisce un criterio di trasformazione della realtà e non solo una teoria teologica. L'attenzione alla concretezza della vita laica nelle città economicamente più sviluppate si configurerebbe come un disegno politico di definizione della giusta società, quale strumento per garantire alla cristianità la salvezza nella vita eterna verrebbe da aggiungere. La definizione di cosa sia il denaro la troviamo nel commento alla Regola, senza alcuna lettura astratta. Non si tratta di una parola che indica unicamente le monete, ma si estende a tutto ciò che è ricevuto in cambio dell'oggetto venduto⁵³¹, allargando il campo allo scambio e individuando nei soldi un vero e proprio medium⁵³². Il mercato e il prezzo si devono definire al di fuori dell'intenzionalità delle individualità: ci sono criteri da dover condividere, per definire una oggettività dei costi e del valore da attribuire alla merce. Per questo l'usura si configura come una grave destabilizzazione della società. Non c'è solo un atto illecito di vendere denaro, ma anche una pratica capace di attentare alla stessa utilità per cui il denaro esiste.

L'Olivi colloca l'economia al di fuori delle leggi naturali e prevede una flessibilità necessaria, per adattarsi ai diversi contesti – siano essi geografici o storici. Il *Tractatus de emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus* anticipa le discussioni del XIV secolo su corsi valutari e sui principi dell'economia politica, secondo Todeschini. La pluralità delle monete all'interno di diverse società tra loro contemporanee è possibile perché esse sono merce e simbolo allo stesso tempo. Per questo occorre che le operazioni di cambio siano definite in modo chiaro, al fine di evitare ogni pratica di usura all'interno

⁵³⁰ TODESCHINI, G., *Un trattato di economia politica francescana: il De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, ISIME, 1980, p. 2.

⁵³¹ *Early commentaries on the Rule of the Friars Minor*, op. cit., pp. 37-38.

⁵³² TODESCHINI, G., *Un trattato di economia politica francescana*, op. cit., p. 6.

di questi scambi commerciali, secondo la logica umana e i criteri definibili dalla società terrena, purché in modo chiaro e preciso.

Sarà allora il «lucrum» ad essere talora «turpe» o «inhonestum», il modo cioè con cui il denaro è usato, ma non il denaro medesimo, che, non semplicemente neutro eticamente, diviene il segno stesso del tipo di rapporto anche giuridico esistente tra soggetti liberi.⁵³³

Il denaro è fonte di benessere e definisce un rapporto di proprietà sulle cose. In questo senso si definiscono a vicenda la lettura della positiva costruzione del mercato e la pratica dell'*usus pauper* di una forma perfetta di vita terrena. Si può parlare di una polarizzazione di due stili di vita tra loro complementari perché opposti: la logica minoritica si colloca al di fuori della società terrena, come rinuncia a ogni forma di potere e avvicinandosi alla grazia di Dio attraverso l'imitazione della vita apostolica definita dal Nuovo Testamento.

Il prezzo si lega all'utilità della merce all'interno della *communitas* ed è quindi previsto un ruolo della società analogo a quello che Marsilio Da Padova prevede per l'insieme dell'umanità intesa come fonte legislativa. La variazione dei prezzi è definita dalle incertezze dei contesti e legittima il profitto, purché il tutto rientri secondo criteri condivisi, non solo tra le parti interessate dallo scambio ma secondo una lettura più ampia e condivisa dal consesso cristiano.

Il valore di un oggetto varia, a seconda che esso sia disponibile in una condizione di scarsità o di abbondanza. Aumentare il prezzo in relazione a una minore disponibilità del bene è necessario per la logica economica stessa, per il benessere della società.

Commercio e prezzi realizzano, allora, nella fluttuazione e nel mercato, il paradigma del rapporto intersoggettivo che, nell'equità, si dispiega come rapporto produttivo e la cui libertà è la libertà del «*communis sensu*». Iniquità, in questo ambito, è derogare alle regole dell'economia comunitaria, preferire cioè al *bonum communitatis* il *bonum* individuale laddove i due entrino in conflitto.⁵³⁴

Per discernere il confine tra giusto profitto e avidità occorre avere una professionalità definita, che riconosca a chi opera economicamente nella società un ruolo di utilità integrabile con la povertà abbracciata dall'Ordine francescano. Entrambe le soggettività fanno un corretto uso dei beni terreni: i primi all'interno delle dinamiche di mercato, tali

⁵³³ *Ivi*, p. 8.

⁵³⁴ *Ivi*, p. 15.

da garantire un benessere diffuso nella società, i secondi rinunciando a ogni forma di proprietà e limitandosi a ciò che è indispensabile per svolgere la propria vita al servizio di Cristo e della salvezza dell'umanità.

Il mercante ottiene profitto dagli scambi come retribuzione per il servizio di collegamento tra le comunità che svolge, utilizzando non solo il proprio tempo, ma anche le competenze necessarie per definire l'equilibrio tra domanda e offerta nel giusto prezzo, con una disponibilità di risorse per avviare l'attività che giustifica una condizione sociale di maggiore ricchezza, con la quale si definisce anche la condizione del soggetto all'interno del consesso civile.

L'utilità dell'agire economico si definisce sulla base di una funzione riconosciuta dalla cittadinanza e di cui deve esserci consapevolezza diffusa: per quanto i criteri debbano essere razionali, l'intenzionalità delle azioni e l'*utilitas* delle conseguenze hanno un ruolo centrale nella definizione del giusto profitto. In discussione non c'è la liceità, bensì la funzionalità di quanto si fa all'interno del mercato⁵³⁵, secondo il «dipanarsi di una logica polivalente, a molti esiti, che si fonda su una concretezza quotidiana e sperimentale»⁵³⁶.

L'usura si definisce quindi sulla base di criteri che si pongono al di fuori delle logiche tese alla utilità comune, in cui si agisce unicamente per un profitto privato a danno del funzionamento complessivo della società. Questa definizione necessita di adattarsi alle diverse situazioni senza una rigida logica applicabile a priori: essa blocca la circolarità dell'economia, con un meccanismo di accumulazione che si trasforma in sottrazione. Si tratta di una degenerazione definita dalle finalità con cui si agisce, per cui è necessaria un'azione della comunità commerciante e della comunità cristiana in senso più ampio, perché il denaro possa rimanere una misura giusta di scambio e di relazioni all'interno della società temporale.

Secondo Todeschini, l'Olivi determina una novità decisiva nella storia del pensiero economico occidentale, stabilendo la liceità di alcune forme di profitto derivanti dalla vendita a termine o a tempo.

⁵³⁵ *Ivi*, p. 20.

⁵³⁶ *Ivi*, p. 21.

La risposta, che è risposta al perché e in che cosa sia implicito un profitto, si impernia sul concetto stesso di temporalità economica. Altrove la vendita a termine aveva implicato la discussione metafisica sulla proprietà del tempo: vendita a tempo o a termini aveva significato vendita del tempo; vendita di ciò che umano non è, ma divino, vendita di una misura trascendente. L'Olivi non si chiede più se sia lecito o no vendere il tempo, ma che cosa sia il tempo stesso in una vendita a termine.⁵³⁷

Il denaro si riferisce a una dimensione specifica, che nel tempo muta e il divenire storico appartiene alla dimensione dell'agire umano, terreno.

Dicendum quod hic non arguitur de tempore, prout est omnibus commune, sed potius de proprio tempore rei proprie, et porut respectu alicui rei est de iure vel de iurisdictione huius vel illius.⁵³⁸

Il sistema si basa su meccanismi di credito che devono essere tutelati con la prospettiva di un profitto probabile. Saremmo quindi di fronte a un vero e proprio tempo commerciale, all'interno del quale i soldi diventano non solo strumento ma anche misura oggettiva, merce stessa. «Tempo e denaro, sembrano, allora, i due cardini su cui si muove, alla fine del XIII secolo, il cosmo socio-economico oliviano»⁵³⁹. Il tempo del mercato e di chi in esso opera definiscono la razionalità della vita terrena, delimitando in modo chiaro il confine con uno stile di vita che rinuncia al criterio principale su cui si costruisce la società: senza proprietà, l'unica forma di rapporto intersoggettivo è quello della carità. La povertà non è rappresentata da una condizione di scarsità, ma dall'assenza di possesso. Avvicinarsi allo stato di grazia vuol dire approssimarsi alla dimensione dell'eternità, mentre la scansione del tempo definita dalla legge divina contiene al suo interno diverse forme di temporalità: una pluralità all'interno della materialità terrena che richiede una forma di disciplinamento precisa, con cui stabilire anche il valore dell'adesione alla regola francescana.

Le opere economiche dell'Olivi sono testi politici, poiché determinano una finalità del vivere in comunità: aprono «la possibilità linguistica di definire gli elementi di un sistema economico all'interno di una logica eticamente segnata»⁵⁴⁰. Tra il lucro e l'usura, la distinzione risiede anche nell'intenzionalità con cui si opera nella società cristiana, quindi nelle finalità che si perseguono individualmente in relazione a chi si ha intorno. Il teologo

⁵³⁷ *Ivi*, p. 25.

⁵³⁸ *Ivi*, p. 80.

⁵³⁹ *Ivi*, p. 28.

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 31.

francescano si concentra sulle concrete esperienze che vede intorno a sé, avendo conosciuto in Francia e in Italia importanti realtà di un nuovo modello di sviluppo.

La parte costruttiva della teoria oliviana è quindi aperta ai mutamenti e all'eterogeneità delle situazioni che si possono venire a creare, mentre diventa centrale evidenziare cosa sia l'usura. Non un contratto degenerato, ma una pratica che si pone fuori da ciò che è lecito: una minaccia al bene comune, che trasforma il denaro in male, sottraendo alle monete la possibilità di diventare capitale che opera all'interno del mercato. Tutto ciò che si determina come peccato nell'agire economico è usura. Mentre la pratica di vita minoritica si colloca fuori dal mercato in positivo, esiste una modalità d'azione che evidenzia una mancanza normativa, istituzionale o comunque di natura pratica.

Anche la restituzione di una somma, come ritorno a una condizione precedente al prestito, si caratterizza come situazione di eccezionalità: come nelle opere in cui l'attenzione si concreta sul voto e sulla circostanza di perfezione, così anche in queste parole ritorna l'idea di una processualità storica, dove si deve sempre cercare di non volgere lo sguardo indietro. La storia procede verso la fine dei tempi, mentre la società si sviluppa secondo un meccanismo economico fatto di credito e mercato.

Nella società cristiana il mercante opera per lo sviluppo della ricchezza, ricercando il profitto e determinando un contesto nel quale la struttura ecclesiastica può operare per raccogliere la carità e le donazioni, al fine di garantire la possibilità di una vita minoritica che sia al tempo stessa interna ed esterna alla comunità: senza di essa non avrebbe facoltà di esistere, ma neanche di operare, tuttavia agisce in parallelo e all'esterno delle logiche costitutive del sistema economico su cui si sono definite le città e il vivere sociale.

Un'economicità, allora, che è, anche lessicalmente, di scambio al primo livello del trattato, finanziaria al secondo, sociale al terzo, nel quale ultimo tuttavia si sfiora già frequentemente il complesso ambito in cui politico ed economico si confondono insieme. A dire che, nella società raffigurata e prospettata dalla fonte in discussione, la ratio economica-dominativa è fondamentale in senso conoscitivo generale, proprio e soprattutto perché non è dato soggetto di essa (da *persona* a *communitas*) che tale ratio non risolva o non possa risolvere nella correlazione al sistema complessivo.⁵⁴¹

⁵⁴¹ *Ivi*, pp. 38-39.

L'Olivi può essere al contempo compreso e utilizzato in relazione allo specifico momento storico in cui opera e scrive. L'Ordine dei Minori nasce sulla spinta di una necessità diffusa all'interno delle comunità, per esigenze che sono al contempo spirituali e materiali. La lettura dei processi economici si accompagna con la funzione svolta all'interno della Chiesa quale polarità di un potere universale, che a sua volta deve confrontarsi con le trasformazioni di un quadro istituzionale in forte mutamento. La fine del XIII secolo è la fase conclusiva di tentativo ierocratico che vede la fraternità francescana come strumento progressivamente sempre più riconosciuto, in particolare con la *Exiit qui seminat* del 1279, nella quale si tenta una sintesi che è al tempo stesso giuridica, teologica, sociale, ecclesiologica, politica e istituzionale.

Altro elemento evidenziato da Todeschini di cui tenere conto è il rapporto non schematico dell'opera oliviana con Aristotele, rispetto al quale si utilizza l'autorità di Agostino per evidenziare errori di impostazione filosofica, ma che non è rifiutato in blocco e a priori. Lo stagirita non è riconosciuto né è riconoscibile quale autorità, ma non è interesse del provenzale concentrarsi su un rifiuto teorico: «il Trattato, anche nella strumentazione delle fonti dispiegata dall'Olivi, rivela la sua profonda natura di programma istituzionale, in questo caso francescano-volontarista, tutto teso ad offrire un'ipotesi teorico-pratica di funzionamento del mondo economico-sociale»⁵⁴².

Per concludere: Todeschini è esplicito nell'individuare nel Trattato oliviano un momento di sintesi originale e avanzato del pensiero dell'ultimo quarto del XIII secolo.

Occorre quindi distinguere una influenza indiretta, esercitata non tanto dall'Olivi in quanto tale (di nuovo l'equivoco tra Olivi-persona e Olivi-fonte emblematica) quanto dall'Olivi in quanto sintesi rappresentativa di tutta una stratificazione culturale- culturale-giuridica che aveva fornito, nella Scuola minoritica, prova di un metodo di analisi economica tutto teso a privilegiare la dialettica libera ed intersoggettiva all'interno di comunità civili regolate in senso codificato.⁵⁴³

Secondo tale lettura, la conservazione delle opere oliviane sul territorio fiorentino assume un evidente ruolo anche in relazioni distinte e distanti, non solo in termini di contesto temporale e sociale.

⁵⁴² *Ivi*, p. 44.

⁵⁴³ *Ibidem*.

4.2 Altre due opere sulle sponde dell'Arno

Nelle acque dell'Arno si specchieranno anche Pietro de Trabibus e Remigio de' Girolami, che svolgeranno le loro docenze rispettivamente nello *studium* di Santa Croce e in quello di Santa Maria Novella, in un periodo in cui Francescani e Domenicani vivono una situazione di «forte concorrenza»⁵⁴⁴.

Se «per quanto attiene ai frati minori [...] non è dato recuperarne l'impatto omiletico sui fedeli perché non disponiamo dei documenti precipui»⁵⁴⁵, così come è certamente più difficile ricostruire il loro ruolo rispetto al contesto cittadino e rispetto ai predicatori, l'opera di Pietro de Trabibus – di cui quasi niente è noto sul piano biografico – può essere funzionale a un ulteriore rafforzamento di quanto affermato fino a qui. Tralasciando la problematica se tra i *Quodlibeta* rientri una questione sollevata da Dante durante il corso della primavera del 1295⁵⁴⁶, è necessario evidenziare come il testo conservato presso la Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Conventi Soppressi D. 6. 359, sia da attribuire ad Andrea de Mozzi, custode del convento di Santa Croce tra il 1300 e il 1301, oltre che inquisitore per la provincia toscana dal 1306 al 1311. Piron stabilisce la predisposizione del volume tra gennaio e maggio nel 1302⁵⁴⁷, aggiungendo: «il est donc exact de présente Trabibus comme disciple d'Olivi, dont il reprend certaines des thèses les plus singulières en puisant abondamment dans son commentaire des *Sentences* (et souvent en le suivant à la lettre)»⁵⁴⁸. In realtà non è documentabile la presenza del “discepolo” a Santa Croce durante il biennio 1287 - 1289 e la correlazione tra gli scritti non offusca l'autonomia degli autori, tra loro sicuramente legati, ma attivi in periodi distinti – piuttosto consequenziali – e con finalità differenti. Partecipano a un dibattito diffuso, che valica i confini delle università e si sviluppa in modo ampio, coinvolgendo a Firenze gli *studia* degli ordini mendicanti, mancando in città l'università. Nella città toscana il pensiero del

⁵⁴⁴ LAMBERTINI, R., *L'usura tra Santa Croce e Santa Maria Novella: Pietro de Trabibus e Remigio de' Girolami a confronto*, in CARRON, D., BRILLI, E., BARTUSCHAT, J. (a cura di), *The Dominicans and the making of Florentine cultural identity (13th-14th centuries)*, Firenze, Firenze university press, 2020 (RM. Reti medievali, e-book, 36: https://media.fupress.com/files/pdf/24/4131/4131_24789), p. 194.

⁵⁴⁵ GAGLIARDI, I., *Coscienze e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV*, op. cit., p. 117.

⁵⁴⁶ PIRON, S., *Le poète et le théologien. Une rencontre dans le studium de Santa Croce*, in *Picenum Seraphicum* 19 (2000), 19, p. 88.

⁵⁴⁷ *Ivi*, p. 89.

⁵⁴⁸ *Ivi*, p. 98.

provenzale – anche quello successivo al soggiorno in Santa Croce – arriverebbe anche attraverso l'insegnamento di un suo allievo, tanto come fonte diretta, quanto come ispiratore di una posizione minoritica all'interno del dibattito intellettuale, teologico ed economico fiorentino tra XIII e XIV secolo.

Un atteggiamento interlocutorio, di metodo oliviano, può essere ritrovato nella posizione di Trabibus sull'*appropriatio locorum*, proprio negli anni in cui sta partendo la realizzazione definitiva della Chiesa per come la vediamo oggi.

La posizione di Pietro è molto cauta: si fonda sull'osservazione che l'*appropriatio* non è un male in sé, ma solo perché proibita dall'intenzione del fondatore dell'ordine, cioè di Francesco d'Assisi, e che pertanto non costituisce peccato per i frati, a condizione che essi si mantengano fedeli a Francesco nell'essere pronti a lasciare i loro conventi in qualsiasi momento, se richiesto dal legittimo proprietario, vale a dire il pontefice, senza opporre la [minima] resistenza.⁵⁴⁹

Torna la diversa interpretazione di cosa abbia reso possibile la *Exiit qui seminat*, a cui pure si guardava come un momento di chiarimento definitivo, evidentemente valido solo come sintesi in un 1273 in cui si poteva guardare con diversa consapevolezza all'Ordine riorganizzato dal generalato di Bonaventura. Centrale continua a essere la salvaguardia della fratellanza, in una relazione tra economia civile ed eternalità in cui la distinzione si fa sempre più complessa: l'intenzionalità delle azioni e di chi le compie può salvaguardare l'alterità della scelta minoritica, anche quando i Minori svolgono una funzione diretta nella società.

Le *Quodlibeta* di Pietro de Trabibus devono essere lette anche in relazione «al disciplinamento di una società come quella fiorentina nel periodo più conflittuale della lotta antimagnatizia»⁵⁵⁰. Attraverso la teologia morale si può definire quali siano i comportamenti corretti nella vita terrena, anche nei casi estremi o comunque non sufficientemente trattati in passato. Le lacune del diritto positivo possono essere colmate con una razionalità legata al diritto naturale, secondo una correlazione tra fonte di legittimità e principi da rispettare in ciò che è definito come lecito.

La funzione professionale [di Trabibus] è la medesima che al più alto livello vediamo esercitata dai dottori della facoltà di Teologia di Parigi, ma il campo di applicazione in questo caso è quello di un ambiente cittadino tra i più dinamici di quel periodo, in cui le attività economiche e le

⁵⁴⁹ TABARRONI, A., *Disciplinamento sociale e teologia nei Quodlibeta di Pietro de Trabibus*, in *The dominicans and the making of florentine cultural identity*, op. cit., p. 211.

⁵⁵⁰ *Ivi*, p. 213.

pratiche sociali conoscono uno sviluppo del tutto eccezionale e portano alla ribalta problemi etici e giuridici nuovi e complessi, che chiedono di essere regolati.⁵⁵¹

In questo senso possiamo parlare di una conservazione della memoria oliviana che vive nel dibattito cittadino fiorentino, a prescindere dalla diretta conoscenza o meno dei suoi testi, che pure sono conservati e letti sul territorio, ma che influenzano una produzione successiva, in un dibattito ampio, dove le coordinate interne alla cristianità non si definiscono in modo definitivo e stabile, ma proseguono in una dialettica che necessariamente deve tenere conto di quanto avviene fuori dalle strutture ecclesiastiche, che a loro volta vivono in relazione all'economia, specialmente nel caso dell'alterità francescana.

Tra i punti toccati da Pietro de Trabibus c'è anche il diritto di autodifesa passiva della persona sotto processo inquisitoriale, laddove l'autorità giudicante non sia legittima, secondo un principio di assoluto valore del diritto soggettivo, che parte dal rapporto diretto con Dio nella scelta del voto di povertà in Olivi e si sviluppa nella teologica minoritica con la possibilità di tutelare la propria vita, i propri diritti e la «propria onorabilità, purché questa si eserciti senza ledere le prerogative della giustizia costituita»⁵⁵². I diritti soggettivi, nel pensiero del provenzale, erano all'interno di una «struttura onnicomprensiva della legge di natura o del diritto naturale», «impliciti in essa»⁵⁵³.

Se Ockham è considerato un punto di arrivo della teoria del diritto soggettivo, occorre evidenziare come non abbia dovuto operare alcuna «rivoluzione semantica», esistendo «già un ricco linguaggio in cui potevano essere articolate le teorie dei diritti»⁵⁵⁴. Santa Croce si configura quindi come uno degli spazi in cui il pensiero del cristianesimo francescano interloquisce con il costituirsi delle società tardomedievali e premoderne, in parte definendole, in particolare rispetto al formarsi di categorie sulle quali si costruiranno elementi in parte ancora rintracciabili in epoca contemporanea, senza per questo voler forzare una ricerca di anticipatori e precursori del tempo presente.

⁵⁵¹ *Ivi*, pp. 214-215.

⁵⁵² *Ivi*, p. 216.

⁵⁵³ TIERNEY, B., *L'idea dei diritti naturali*, op. cit., p. 65.

⁵⁵⁴ *Ivi*, p. 69.

Con Pietro de Trabibus si rinnovano la «sensibilità e duttilità nei confronti delle pratiche economiche e dei nuovi mercati cittadini»⁵⁵⁵ proprie dell’Olivi. Con Remigio de’ Girolami possiamo invece parlare di «una tradizione di contrasti teorico-pratici»⁵⁵⁶ che segnarono la città di Firenze e la sua vita sociale. Del domenicano sappiamo molto più di quanto non si possa dire dei francescani presi in considerazione in questo capitolo, anche se rimangono margini interpretativi ampi. Mentre in Nicola Ottokar resiste il mito dei Girolami come famiglia patrizia⁵⁵⁷, Najemy la cita per evidenziare l’esistenza di realtà «in bilico, sul confine tra le classi».

Un buon esempio è rappresentato dai Girolami: una famiglia relativamente piccola di fabbricanti di panni di lana, che giocò un certo ruolo politico per la prima volta negli anni attorno al 1280 e parteggiò per il popolo nei due decenni successivi, ma che in seguito riuscì a conquistarsi un posto di seconda fila tra le casate eminenti cittadine. Una famiglia minore dell’élite o dei ranghi superiori del popolo? Notando il costante passaggio di famiglie dalla periferia dell’élite alle file delle casate affermate, alcuni storici hanno ritenuto che il popolo non costituisse una classe forse neppure un movimento che rappresentasse interessi di segmenti definibili della società fiorentina. Alcuni si sono spinti fino a vedere nel popolo solo fazioni o correnti scissioniste dell’élite stessa e di conseguenza ad affermare che, in una città-stato come Firenze, la politica fosse limitata a una competizione per le posizioni di supremazia all’interno di un ristretto gruppi di famiglie influenti.⁵⁵⁸

Secondo la lettura di Najemy, i Girolami andrebbero ascritti a una cultura politica popolare alternativa a quella precedentemente egemone nella città di Firenze, che si afferma attraverso «l’organizzazione delle arti e il concetto di comunità politica alla quale esse dettero origine»⁵⁵⁹. Il valore della pace, che darà il titolo all’opera di Marsilio da Padova già presa in considerazione, farà parte della predicazione di Remigio, all’interno della quale rientra ovviamente anche l’importanza della «produzione della ricchezza, piuttosto che il suo consumo ostentatorio»⁵⁶⁰.

La famiglia del domenicano rappresenta quindi «la rapide progression de la classe populaire urbaine dans la deuxième moitié du XIII^e siècle»⁵⁶¹, a cui si aggiunge il percorso religioso di Remigio, all’interno del convento domenicano di St-Jacques nel

⁵⁵⁵ TABARRONI, A., *Disciplinamento sociale e teologia nei Quodlibeta di Pietro de Trabibus*, op. cit., p. 218.

⁵⁵⁶ TODESCHINI, G., *Un trattato di economia politica francescana*, op. cit., p. 41.

⁵⁵⁷ «Nel sesto di San Pancrazio i soli rappresentanti di due cospicue case patrizie – i Girolami ed i Becchenugi – occupano più di un quadro del numero complessivo dei Priori degli anni 1282-92» (OTTOGAR, N., *Il Comune di Firenze alla fine del Dugento*, Torino, Einaudi, 1962, p. 67)

⁵⁵⁸ NAJEMY, J. M., *Storia di Firenze 1200-1575*, op. cit., p. 44.

⁵⁵⁹ *Ivi*, p. 45.

⁵⁶⁰ *Ivi*, p. 66.

⁵⁶¹ CARRON, D., *Remigio de’ Girolami dans la Florence de Dante (1293-1302)*, in *Reti medievali rivista*, 1 (2017), pp. 443-471, <http://www.rmoa.unina.it/4591/>.

1267-68, dopo aver ottenuto la licenza in arti a Parigi. Si ritiene verosimile che abbia avuto tra i suoi maestri Tommaso d'Aquino. Tornato a Firenze, sarà nominato lettore a Santa Maria Novella tra il 1274 e il 1276, «in virtù dei suoi meriti scientifici»⁵⁶², per proseguire per più di 40 anni, anche se «non si svolse esclusivamente né continuativamente» nella città toscana⁵⁶³.

Influente fu anche il ruolo che svolse uno dei maggiori predicatori domenicani fiorentini di quegli anni, Remigio de' Girolami, appartenente a una delle più potenti famiglie di 'popolo'. Non solo egli dedicò ai temi centrali del discorso politico comunale – al De bono communi, al De bono paci, e al De iustitia – i suoi scritti più importanti (due trattati completi, un'incompiuta redazione di un terzo dedicato proprio alla giustizia, e una serie di sermoni sulla pace), ma si impegnò direttamente nella vita politica, collaborando molto probabilmente alla redazione degli Ordinamenti di giustizia e sostenendo l'opera di pacificazione del Cardinale Niccolò da Prato.⁵⁶⁴

Pace e giustizia sono unite in modo indissolubile. La lezione tomista trova in Remigio un interprete particolare, per il quale è chiara «la superiorità del bene del Comune rispetto a quello del singolo cittadino»⁵⁶⁵ e che prevede la possibilità di opporsi alle deliberazioni ecclesiastiche – anche quelle legittime – se queste compromettono la pace. «Si non est civis, non est homo» è una lettura della persona cristiana, che lega l'esistenza terrena alla comunità politica: «costituisce il più alto insegnamento che si potesse trarre dallo studio del commento tomista alla Politica»⁵⁶⁶.

A differenza dell'Olivi, l'attenzione del domenicano fiorentino è rivolta prevalentemente all'aspetto politico. Inevitabili le differenze, anche per il ruolo dei rispettivi ordini all'interno della società. Lo scopo è lo stesso, ma il provenzale si muoveva su un orizzonte escatologico definito, con un ruolo storico di Francesco che rendeva necessario approfondire la possibilità dell'esistenza di un Ordine che, dal di fuori del consesso civile, potesse al tempo stesso guidarlo verso la fine dei tempi. La vita e le opere di Remigio misurano il bene comune in relazione a un contesto specifico diverso, che il teologo d'Oltralpe attraversa con sensibilità differente.

Il punto è che proprio la formazione nuova del Comune cittadino, così mutevole politicamente, così incerta sul piano legislativo, così esposta all'illegalità e a sopraffazioni di varia natura, privata e pubblica, aveva bisogno di essere inquadrata entro un sistema di pensiero che le desse senso e ne correggesse le storture; e con molta intelligenza Remigio usa quei testi aristotelici di cui san Tommaso

⁵⁶² GENTILI, S., *Remigio de' Girolami*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 56, https://www.treccani.it/enciclopedia/remigio-de-girolami_%28Dizionario-Biografico%29/.

⁵⁶³ *Ibidem*.

⁵⁶⁴ ZORZI, A., *La trasformazione di un quadro politico*, op. cit., pp. 158-159.

⁵⁶⁵ GARFAGNINI, G., *Da Chartres a Firenze*, op. cit., p. 240.

⁵⁶⁶ *Ibidem*.

aveva mostrato l'importanza (ma senza addentrarsi nel concreto della vita cittadina italiana e delle sue contraddizioni).⁵⁶⁷

Tenuto conto del ruolo attivo di Remigio a Firenze qui interessa evidenziare il suo contributo al discorso sull'usura, per ribadire l'importanza di non considerare marginale e occasionale la conservazione del pensiero oliviano nella città toscana. Nel *Tractatus de peccato usure*⁵⁶⁸ anche il rapporto che una persona instaura con il diavolo può configurarsi come usura.

Richiamando come «l'attenzione della storiografia» abbia talvolta guardato a Pietro de Trabibus come a un esempio di «precoce recezione dell'insegnamento oliviano»⁵⁶⁹, Lambertini ha voluto raffrontare ai lettori di Santa Croce il testo remigiano sull'usura, che assume una connotazione contraria alle leggi naturali. Chiunque pecca è usuraio, ma in modo specifico tra gli errori dell'usurario c'è quello di distinguere il denaro come sostanza dal suo uso, dando un costo a quest'ultimo⁵⁷⁰.

Quello che si può accettare è l'attribuzione di un valore della merce, da stabilire anche sulla base di una «convenienza [...], tenuto conto dell'insieme di esigenze alle quali deve rispondere» chi l'acquista nella sua vita quotidiana⁵⁷¹. Si tratta di comprendere quale grado di riconoscimento dare a prassi ormai consolidate e accettate, anche all'interno delle diverse realtà ecclesiastiche. Nel leggere le opere tomiste, Capitani ritiene eccessivo individuarvi «un dissidio insanabile tra morale e prassi commerciale» o «tra morale e legislazione statutaria»⁵⁷². Rispetto a uno dei teologi più «diffidenti» verso il mondo del commercio, evidenzia quale fosse secondo lui lo scopo più rilevante dell'Aquinate: non «ricercare consigli di prassi commerciali», ma verificare gli sforzi per «inserire quella prassi in un superiore sistema etico», senza «rigida astrattezza» ed evitando però «pericolosi compromessi»⁵⁷³. Praticare il senso della misura impone una relazione con la

⁵⁶⁷ BRUNI, F., *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 42-43.

⁵⁶⁸ CAPITANI, O., *Il De peccato usure di Remigio de Girolami*, in *Studi medievali* 6 (1965), pp. 537-662.

⁵⁶⁹ Roberto Lambertini, *L'usura tra Santa Croce e Santa Maria Novella*, op. cit., p. 198.

⁵⁷⁰ CAPITANI, O., *Il De peccato usure di Remigio de Girolami*, op. cit., pp. 648-649.

⁵⁷¹ CAPITANI, O., *La vendita ad terminum nella valutazione morale di san Tommaso d'Aquino e di Remigio de' Girolami*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano*, 70 (1958), p. 300.

⁵⁷² *Ivi*, p. 303.

⁵⁷³ *Ivi*, p. 340.

concretezza dei contesti, che è nemica di ogni schema interpretativo costruito come sintesi storiografica a distanza di secoli.

Già in Remigio, rispetto a Tommaso, acquista un valore più rilevante la casistica delle *vendite a termine*.

San Tommaso aveva preso in considerazione alcuni casi concreti in cui quella proibizione poteva venire infranta: nell'analisi dell'azione economica del mercante, aveva posto l'accento più sull'effetto di essa, preferendo non impegnarsi in giudizi sul foro interno. Remigio sposta, invece, la sua attenzione sull'intento che guida il mercante nel preferire una certa attività ad un'altra, da una *venditio ad terminum* ad una *venditio ad stati solvendum*.⁵⁷⁴

Capitani legge nel domenicano fiorentino un vantaggio rispetto al suo "maestro": «una maggiore consapevolezza delle commercialità»⁵⁷⁵, dovuta anche alla stretta appartenenza al contesto urbano toscano di Remigio. Il trattato si configura quasi come commento all'opera di Tommaso d'Aquino, «alla luce di una esperienza che si è solidificata in un filone abbastanza preciso di temi e di testi, che non si possono sceverare ed assegnare ad una paternità ben definita, perché essi sono talora accennati nei loro aspetti più semplici ed essenziali»⁵⁷⁶.

Secondo Todeschini, rispetto a un laboratorio teologico del francescanesimo tra XIII e XIV secolo, si può individuare un'accademia domenicana che tra il 1260 e il 1310 compone «un altro codice della ricchezza cristiana, forse meno sistematico», comunque teso a «definire la funzionalità della ricchezza all'edificazione della *civitas christiana*»⁵⁷⁷.

Occorre tenere conto di uno dei rilievi di Capitani.

Per la coscienza dei moralisti del Medioevo, lo «slogan» il tempo è denaro, era da rifiutare senz'altro: ma per alcuni teologi di scuola tomistica ciò non impediva che, nei casi concreti, si facessero delle concessioni a quella *spesa lucri*, riconosciuta sempre come il lievito della società del tempo.⁵⁷⁸

Al termine dell'analisi lambertiniana, la differenza tra Pietro de Trabibus e Remigio de' Girolami è però riscontrabile principalmente sul piano degli obiettivi: «tra i due *lectores*

⁵⁷⁴ *Ivi*, p. 349.

⁵⁷⁵ *Ivi*, pp. 351-352.

⁵⁷⁶ CAPITANI, O., *Il De peccato usure di Remigio de' Girolami*, op. cit., p. 587.

⁵⁷⁷ TODESCHINI, G., *I mercanti e il tempio*, op. cit., p. 117.

⁵⁷⁸ CAPITANI, O., *La venditio ad terminum nella valutazione morale di san Tommaso d'Aquino e di Remigio de' Girolami*, op. cit., pp. 362-363.

emerge, date le fonti disponibili, più che altro una differenza di approccio»⁵⁷⁹. Lo stesso Todeschini ha però scritto di come quello del domenicano fiorentino sia «un ragionamento per certi versi analogo a quello del suo contemporaneo francescano Olivi sulla natura del *capitale*»⁵⁸⁰. Nel Duecento il bene comune si definisce come «oggetto politico-economico»⁵⁸¹, con caratteri naturali, rispetto al quale occorre stabilire i comportamenti errati all'interno delle nuove comunità cittadine.

4.3 Una “disputa” tra Le Goff e Todeschini

Esplicativa è anche la figura di Gerardo di Odone, ministro generale dell'Ordine tra il 1329 e il 1342, a cui Giovanni XXII «affida la restaurazione della disciplina nell'Ordine dopo la deposizione di frate Michele da Cesena»⁵⁸², che si tradurrà nel tentativo di nuove compilazioni statutarie. L'autorità della corrente francescana vicina al papato avignonese, tra le sue azioni, registra anche l'allontanamento – nel 1340 circa – dei fraticelli che risiedevano alle Carceri di Assisi⁵⁸³. Siamo di fronte a un rappresentante della corrente meno vicina all'Olivi, ma lo stesso Gerardo trascrive interi passaggi del trattato oliviano sull'usura, come individuato in un codice rimasto inedito e conservato nella Biblioteca Comunale di Siena⁵⁸⁴.

A dire, che la forza del metodo e della ipotesi inaugurata in tutta la sua portata dallo Spirituale rivela nell'Odone la sua caratteristica, già più volte notata, di posizione scientifica di Scuola, scissa quindi dal livello di opposizione o adesione del singolo rappresentante della medesima a particolari varianti ideologiche interne al sistema culturale espresso da tale Scuola stessa.⁵⁸⁵

Todeschini è convinto che si possa parlare di una vera e propria strumentazione di lettura dei processi economici, capace di sopravvivere fino a Bernardino da Siena: si trova quindi nel XV secolo una società più simile a quelle che erano state le ipotesi oliviane e, si suppone, anche una pressione ideologica di questa tradizione minoritica nel conformarsi delle società europee alla fine del lungo millennio medievale, definendo così una vera e propria cultura egemonica⁵⁸⁶.

⁵⁷⁹ Roberto Lambertini, *L'usura tra Santa Croce e Santa Maria Novella*, op. cit., p. 203.

⁵⁸⁰ TODESCHINI, G., *La banca e il ghetto*, Bari - Roma, Laterza, 2016, p. 91.

⁵⁸¹ *Ivi*, p. 90.

⁵⁸² MERLO, G. G., *Nel nome di san Francesco*, op. cit., p. 280.

⁵⁸³ *Ivi*, p. 301.

⁵⁸⁴ TODESCHINI, G., *Un trattato di economia politica francescana*, op. cit., p. 45.

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

⁵⁸⁶ *Ivi*, p. 46.

Separare una parte dell'opera provenzale è però pratica azzardata, poiché rischierebbe di negare l'insieme di una visione teologica che si determina in relazione a un protagonismo degli ordini mendicanti, in tutti gli aspetti del vivere comune. Gli aspetti etici, politici, sociali ed economici, si tengono in un'unica proposta religiosa del buon vivere all'interno della cristianità.

Non poteva sfuggire in nessuna epoca storica, specialmente nel corso della prima metà del XIII secolo, come la memoria oliviana fosse da considerarsi problematica. In particolare, in relazione a un'unica opera condannata, senza che il suo autore avesse mai messo in discussione l'autorità pontificia – se non su un piano astratto e non immediato, piuttosto difendendo dall'interno la struttura ecclesiastica, dando un contributo a un'alterità minoritica che bene si accompagnava con il mutamento delle città europee con l'avvicinarsi del 1300.

Una lettura diversa è quella proposta da Jacques Le Goff, che parte comunque dall'importanza del periodo in cui nascono gli ordini mendicanti.

Molte cose cambiano nel secolo XIII: l'aumento della documentazione e, soprattutto i progressi reali dell'economia monetaria dopo la grande svolta vissuta dall'Occidente cristiano tra 1150 e 1250, consentono agli studiosi di muoversi con maggiore sicurezza.⁵⁸⁷

Lo sviluppo dell'economia si lega alla misurazione della ricchezza attraverso le monete, con una trasformazione del potere e delle sue forme. Il denaro «entra di prepotenza nei trattati giuridici»⁵⁸⁸, che si moltiplicano insieme alla rinascita del diritto, nel corso del 1200. Non è l'unico aspetto a cambiare, con un riferimento alla dimensione e percezione del tempo, che nello storico francese non può mancare⁵⁸⁹, tanto da arrivare a scrivere esplicitamente della nascita di «un nuovo tempo, il tempo dell'usuraio»⁵⁹⁰.

⁵⁸⁷ LE GOFF, J., *Lo sterco del diavolo*, op. cit., p. 20.

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 36.

⁵⁸⁹ «Quando una rete commerciale si organizza, il tempo diventa oggetto di misura» (LE GOFF, J., *Tempo della chiesa e tempo del mercante: e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1977, p. 12). «Il mercante scopre il prezzo del tempo nello stesso momento in cui esplora lo spazio» (*Ivi*, p. 15). Per Le Goff è centrale la collocazione dell'invenzione e della diffusione dell'orologio meccanico, «acquisito» alla fine del XIII secolo e applicato nei centri urbani nel «secondo quarto del secolo successivo». (*Ivi*, p. 34)

⁵⁹⁰ LE GOFF, J., *Lo sterco del diavolo*, op. cit., p. 79.

Mentre si sviluppano scelte pauperistiche, si rafforza anche il mercato dei beni di lusso, che diventano funzionali a un'economia di scambio: il denaro continua a rafforzare la sua funzione centrale di misura del benessere, dando un sempre più netto significato al valore della rinuncia a ogni bene terreno e contribuendo a rendere possibile una distinzione tra uso e possesso.

È possibile affermare che «la propensione all'avarizia era una conseguenza psicologica diretta della presenza del denaro»⁵⁹¹, come dichiarato da Alexander Murray? Nel XIII secolo «molte opere scritte dai realistici greci cominciavano a persuadere gli ascetici cristiani a venire a patti con le dure realtà della vita»⁵⁹², mentre in precedenza era prevalso all'interno della cristianità un religioso disprezzo per l'ambizione, che però rimane «al vertice del diabolico pantheon dei vizi per l'intero medioevo»⁵⁹³.

Se si riconosce però che in Europa, a partire dal XII secolo, si diffondono una maggiore consapevolezza numerica e uno sviluppo della mentalità aritmetica, tanto da vedere una vera e propria «invasione dei numeri [...] che s'impone alla nostra attenzione in un periodo e in un luogo [l'Italia del XIII secolo]»⁵⁹⁴, diventa davvero difficile credere a una diffusa ostilità degli ordini mendicanti verso le logiche di mercato. Lo stesso Murray individua nella cronaca di Fra Salimbene da Parma, nell'opera di Bonvesin de la Riva e nella *Cronica* di Giovanni Villani i testi con cui dimostrare l'entusiasmo di un secolo per il contesto aritmetico. Le date legate alle opere sono rispettivamente 1280, 1284 e 1347⁵⁹⁵. Gli autori: un frate minore, un membro del terzo ordine degli Umiliati e, a distanza di oltre mezzo secolo, un attento lettore degli eventi intercorsi dalla seconda metà del XIII secolo. L'affermazione di «una nuova facoltà dell'intelletto»⁵⁹⁶ è sicuramente avanzata nella società, attraverso le esigenze del commercio e quelle delle diverse forme di

⁵⁹¹ MURRAY, A., *Ragione e società nel Medioevo*, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 91.

⁵⁹² *Ivi*, p. 109.

⁵⁹³ *Ivi*, p. 112.

⁵⁹⁴ *Ivi*, p. 191.

⁵⁹⁵ *Ivi*, pp. 191-194.

⁵⁹⁶ *Ivi*, p. 195.

governo, coinvolgendo l'intera collettività e ridefinendo il perimetro stesso della razionalità⁵⁹⁷, seppur attraverso un percorso articolato e progressivo⁵⁹⁸.

Le Goff riconosce il ruolo degli ordini mendicanti (in particolare quello domenicano e soprattutto quello francescano) nello sviluppo del dibattito attorno al denaro, vedremo però come su questo versante emerga un elemento di conflittualità storiografica.

Sylvain Piron ha approfondito il ruolo della categoria di rischio all'interno di questo contesto: il termine, collocabile nel principio di precauzione, un'idea di fortuna fortemente ambivalente (portatrice di eventi che possono essere sia positivi che negativi) e un principio di pericolo che si sviluppa in relazione alla proprietà e al commercio via mare. *Resicum* ha a che fare con il futuro, la dimensione del tempo e quella dello spazio. Un'avventura per mare rende incerto il destino della merce trasportata: tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII si diffonde la formulazione *ad rezegue et periculum*, anche in forme vernacolari, con la prima attestazione dell'italiano *rischio* presente in una carta notarile pisana del 1260⁵⁹⁹. Con un percorso che si svilupperà per i secoli successivi in modo dialettico, segnano un importante momento di sintesi nel *De giustitia et iure*, edito nel 1559, del domenicano Domingo de Soto (1494-1560)⁶⁰⁰.

Raymond de Peñafort, terzo Maestro dell'Ordine dei Predicatori (1238-1240), attento teologo anche sul fronte del dibattito attorno alle pratiche inquisitoriali, tanto da essere autore di un testo «concordemente considerato per la pluralità di temi affrontati un vero e proprio manuale, il primo nella storia dell'Inquisizione»⁶⁰¹, è tra i primi a trattare il tema

⁵⁹⁷ «Gli uomini del Medioevo avevano mutuato dal latino i due significati del termine *ratio*, che designava sia la ragione che il calcolo. Nel secolo XIII il perfezionamento delle tecniche di conio e la diffusione del denaro contribuirono a radicare l'uso del secondo e far progredire i procedimenti di razionalizzazione e calcolo. Il denaro fu di fatto uno strumento di razionalizzazione» (LE GOFF, J., *Lo sterco del diavolo*, op. cit., p. 50).

⁵⁹⁸ «La Firenze dedita all'aritmetica era, invero, la più vistosa arrampicatrice in assoluto, con il suo «popolo», le sue ondate di «nuova gente», e le sue fasulle genealogie romane, individuali e civiche. Ai tempi di Dante Firenze era tutta una società di fortunati mercanti *nouveaux riches*. La città potrebbe anche essere definita come una specie di arrampicatrice collettiva al servizio del governo. Giacché i grandi banchieri toscani raramente dimenticavano, a differenza qualche volta degli storici, l'identità del loro principale cliente: il papa, capo della cristianità medievale» (MURRAY, A., *Ragione e società nel Medioevo*, op. cit., p. 219).

⁵⁹⁹ PIRON, S., *L'apparition du resicum en Méditerranée occidentale, XIIe-XIIIe siècles*, in *Pour une histoire culturelle du risque*, Strasbourg, Editions Histoire et Anthropologie, 2004, p. 8.

⁶⁰⁰ CECCARELLI G., *Il gioco e il peccato*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 19-46.

⁶⁰¹ PARMEGGIANI, R., *Fra i Predicatori e Inquisizione nel Medioevo*, in FESTA, G., RAININI M. (a cura di), *L'Ordine dei Predicatori*, Bari - Roma, Laterza, 2016, p. 335.

del rischio nella teologia mendicante, associandolo al tema dell'usura e con un confronto diretto con il pontefice Gregorio IX.

Ad hoc dico, salvo meliori iudicii cum Alanus et Tancredus, quod creditor nullo modo debet pactum apponere, nec principaliter spem, vel intentione in tali retributione habere, sed propter Deum et ex charitate principaliter debet mutuare proximo indigenti, et tunc forte si secundario speret, quod ille debitor sibi remutuet, vel aliquid simile, si opus fuerit, forte non est reprobandum.⁶⁰²

L'unico caso in cui è lecito ammettere una compensazione al prestatore è un calcolo «en fonction du résultat d'une opération commerciale comparable à celle à laquelle il a dû renoncer, et dont l'issue pourra éventuellement être défavorable»⁶⁰³. Siamo nella prima metà del XIII secolo, all'interno di un ordine diverso da quello francescano, ma già si ritrovano gli elementi che poi ritornano nell'opera oliviana.

Nelle città gli Ordini definiscono il loro ruolo in relazione a una società in corso di cambiamento, in cui l'intera cristianità si interroga sulle pratiche che vanno definendosi in modo sempre più evidente. Chi opera sul mercato non può prescindere da una rassicurazione morale sulla liceità di ciò che viene fatto, anche in relazione alla salvezza della propria anima e al riconoscimento da parte della propria comunità.

Accennato al riconoscimento di Le Goff per il ruolo dei mendicanti nella civiltà europea del XIII secolo, occorre evidenziare una presa di posizione critica rispetto alla lettura di Todeschini, che pure viene citato con un riferimento a un'ulteriore fonte duecentesca⁶⁰⁴, il «Liber contractuum», un registro di vita quotidiana dei Minori di Padova e Vicenza, che comprende documenti tra l'8 maggio 1263 e il 27 agosto 1302.

La tipologia dei documenti tocca tutta la gamma delle scritture notarili, a testimonianza della capacità dei Minori di inserirsi appieno nei meccanismi giuridico-amministrativi che regolavano le relazioni economiche e sociali e i rapporti istituzionali, ricorrendo a tutte le forme della documentazione che la civiltà comunale andava elaborando.⁶⁰⁵

Si tratta di un documento con cui è possibile leggere «l'indiretta interferenza dei frati Minori sugli assetti sociali e gli equilibri politici nella delicata fase di transizione seguita

⁶⁰² *Summa S. Raymundi de Peniafort ordinis Predicatoris cum glossis*, Avignon, 1715, *De usuris* § 4, p. 329, trascrizione ripresa da Syvain Piron, *Le devoir de gratitude*, in QUAGLIONI, D., TODESCHINI G., VARANINI G. M., *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione*, Roma, École française de Rome, 2005, p. 15, n. 56.

⁶⁰³ PIRON, S., *L'apparition du rescium en Méditerranée occidentale*, op. cit., p. 17.

⁶⁰⁴ LE GOFF, J., *Lo sterco del diavolo*, op. cit., p. 96.

⁶⁰⁵ RIGON, A., *Frati Minori, inquisizione e comune a Padova nel secondo Duecento*, in BONATO, E. (a cura di), *Il Liber contractuum dei frati Minori di Padova e Vicenza*, Roma, Viella, 2002, p. XIII.

alla fine della dominazione ezzeliniana»⁶⁰⁶, di cui tenere conto anche quando si leggono le successive opere di Marsilio da Padova, di cui pure abbiamo pochi elementi biografici. Rigon non ha dubbi su come il *Liber* evidenzi il ruolo dei francescani quali «segmento importante» e «componente di punta della società comunale»⁶⁰⁷ in una fase di profonde trasformazioni economiche e sociali, da cui scaturisce la necessità di nuovi equilibri politici, a loro volta travolti dai mutamenti dei contesti. Per questo sorprende un passaggio di Le Goff, in cui pare negare quanto lui stesso pure riconosce.

Il ruolo dei francescani non va tuttavia esagerato, né si possono fraintendere le loro motivazioni e quelle della Chiesa. [...] Lo stesso San Francesco non scese mai a compromessi con il denaro, mentre Pietro di Giovanni Olivi fu un francescano atipico, che peraltro subì una condanna postuma e il cui *De contractibus* resta un trattato unico nel suo genere.⁶⁰⁸

Nell'ottica dello storico francese possono esserci delle eccezioni, ma la dottrina della Chiesa è una, in particolare quella riconducibile al *De usuris in communi ed de usurarum contractibus* di Egidio di Lessines, domenicano e allievo di Alberto Magno, nato intorno al 1230 nelle Fiandre e morto nel 1304, dopo aver trascorso larga parte della sua vita a Parigi. Considerato un esponente del pensiero tomista, si è vista documentare l'attribuzione del testo in questione nel 1901, da Maurice De Wulf⁶⁰⁹, ipotizzando una sua composizione nell'ultimo quarto del XIII secolo. Tutto il trattato è incentrato sull'usura, mentre ogni altro soggetto economico è ricondotto alla dottrina principale.

Ciascun contratto può essere ricondotto a una vendita o a un mutuo: «Such distinction is important because a *mutuum* does not permit of any compensation or any hope of gain, whereas contracts of buying and selling are entered into for the mutual benefit of both parties»⁶¹⁰.

⁶⁰⁶ *Ivi*, p. XIX.

⁶⁰⁷ *Ivi*, p. XIX.

⁶⁰⁸ LE GOFF, J., *Lo sterco del diavolo*, op. cit., pp 98-99.

⁶⁰⁹ «Ce traité, inscrit parmi les opuscules de saint Thomas dans diverses éditions, n'appartient pas au maître, mais à son disciple belge. Quéatif et Echard, qui produisent ces détails, ont été frappés de la similitude que present le début du traité *de usuris* avec le début du *de unitate formae*. Tout le long du *de usuris*, on découvre des ressemblances de facture qui viennent confirmer l'attribution de l'œuvre à Gilles de Lessines» (DE LESSINES, G., *Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines. Texte inédit et étude*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie de l'Université, 1901 (ed. DE WULF M.), pp. 87-88). Egidio di Lessines è un autore da mettere in relazione all'Olivi anche per quanto attiene la discussione sulla pluralità delle forme e l'informazione diretta della materia, nel dibattito del XIII secolo (*ivi*, p. 36).

⁶¹⁰ LANGHOLM, O., *Economics in the medieval schools. Wealth, exchange, value, money & usury according to the Paris theological tradition, 1200-1350*, Leiden, Brill, 1992 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 29), p. 301.

Il rischio comunque riduce il valore di un oggetto e un mercante può aspettarsi di vedere riconosciuta la speranza di ottenere un guadagno che deriva dalla possibilità di perdere il bene trasportato. Anche la condizione di scarsità o abbondanza può variare il prezzo di vendita⁶¹¹. È l'utilità a determinare una variazione del valore, anche un bene concesso temporaneamente può corrispondere a un «guadagno supplementare, dunque un profitto eccezionale su questo tipo di cessione è legittimo se esso soddisfa una reale necessità»⁶¹². Esiste anche una distinzione tra *turpe lucrum* e usura, in uno scritto dove tra gli scopi principali c'è quello di leggere le modalità di possesso «delle chiese e delle istituzioni «a esse ritenute analoghe»⁶¹³.

La distinzione tra le due pratiche non è esplicitata,

ma si può ricavare dall'insieme del pensiero di Egidio: l'usuraio come lo speculatore (= avaro) sono mossi dalla *cupiditas*, che, tuttavia, nel primo caso si vale di un'azione di per sé illecita, mentre nel secondo trae profitto da una situazione determinatasi naturalmente.⁶¹⁴

Se per Le Goff il trattato di Egidio di Lessines «conferma la condanna dell'usura anche se vi fa capolino un filo di indulgenza»⁶¹⁵, per Todeschini è in questione un'intera tradizione storiografica e di interpretazione filosofica che ha

impedito di cogliere nell'etica economica di Tommaso e della sua scuola la formulazione di una disciplina del mercato fondamentalmente connessa, da un lato al concetto di *utilitas ecclesiae*, e dall'altro all'ideologia e alla progettualità economico-politica tipiche delle Scuole Mendicanti duecentesche, e di quella domenicana soprattutto, miranti a codificare la società dei laici, «convertendola», secondo il modello di *ecclesia* prefigurato dalla testualità normativa [pontificia e conciliare, da Graziano a Innocenzo IV].⁶¹⁶

La tradizione tomista è certamente distinta rispetto a quella nata all'interno del francescanesimo, ma sarebbe errato ipotizzare nette contrapposizioni, così come è sbagliato leggere l'opera oliviana all'interno di una vulgata che vorrebbe Aristotele rifiutato in nome di Agostino. Nel XIII secolo i due ordini vivono sviluppi distinti, seppure in stretta connessione tra loro. La sistematicità di alcune categorie minoritiche,

⁶¹¹ GILES OF LESSINES, *De usuris in communi et de usurarum (In) contractibus*, in Thomae Aquinatis, *Opera omnia: cum hypertextibus in CD-ROM*, o nell'edizione di Parma in 25 volumi (1865-1873) delle opere di Tommaso D'Acquino, utilizzata da Langholm, vol. 17 (1864), IX, 423; Vi, 419; VIII, 421; IX, 423; X, 427.

⁶¹² TODESCHINI, G., *Ecclesia e mercati nei linguaggi dottrinali di Tommaso d'Aquino*, in *Quaderni storici* 3 (2000), p. 613.

⁶¹³ *Ivi*, p. 514.

⁶¹⁴ CAPITANI, O., *La venditio ad terminum nella valutazione morale di san Tommaso d'Aquino e di Remigio de' Girolami*, op. cit., p. 318.

⁶¹⁵ LE GOFF, J., *Lo sterco del diavolo*, op. cit., p. 99.

⁶¹⁶ TODESCHINI, G., *Ecclesia e mercati nei linguaggi dottrinali di Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 616.

capace di sopravvivere sul territorio fiorentino per decenni e secoli, non è estranea a quanto discusso nel corso degli stessi anni dai teologi Predicatori.

Eppure, Le Goff sceglie di contestare apertamente le teorie di Todeschini, riducendole a un unico punto di partenza, il *Tractatus de emptionibus et venditionibus*, con cui si è aperto questo capitolo. Lo storico francese si associa «a coloro che lo ritengono un trattato che ha occupato una posizione marginale e di scarsa influenza nella sua epoca, un esempio di pensiero eccentrico e fuori dalla norma piuttosto che espressione di un punto di vista diffuso e condiviso»⁶¹⁷. L'errore sta nel basare le interpretazioni «su un ipotetico pensiero economico francescano»⁶¹⁸. La scelta di povertà non avrebbe una connotazione economica e l'estraneità alla ricchezza sarebbe propria di tutta la Chiesa, all'interno della quale permarrrebbe la dicotomia tra chi ha il potere e chi è in povertà. I *pauperes* sarebbero quindi non tanto coloro che non detengono il denaro, ma coloro che rifiutano il potere. Come abbiamo visto, entrambi gli aspetti concorrono a definire la minorità, però all'interno di «un modo di vivere e di pensare»⁶¹⁹ trova spazio anche il rapporto strumentale con gli oggetti e il denaro. In questione non è tanto la specificità francescana nel dibattito medievale, o il suo ruolo all'interno della trasformazione delle società europee nel XIII e XIV secolo, bensì

l'assenza di un concetto medievale di denaro va messa in relazione con la mancanza non solo di un ambito economico specifico, ma anche di vere teorie economiche – gli storici che attribuiscono un pensiero economico ai teologi scolastici o agli ordini mendicanti, in particolare ai francescani, commettono un anacronismo.⁶²⁰

Un altro storico italiano “messo sotto accusa” da Le Goff è Paolo Prodi, per il quale la scissione tra potere sacrale e politico segna una rivoluzione con cui cambia lo stesso significato della ricchezza nella società, acquisendo una connotazione positiva all'interno della comunità cristiana. L'usura, come concetto all'interno del quale far ricadere ogni pratica di avarizia, sarà un segnale distintivo di chi guarda con nostalgia al passato tra 1200 e 1300.

⁶¹⁷ LE GOFF, J., *Lo sterco del diavolo*, op. cit., pp. 164-165.

⁶¹⁸ *Ivi*, p. 169.

⁶¹⁹ *Ivi*, p. 170.

⁶²⁰ *Ivi*, p. 190.

Nelle opere dell'accademico francese la Chiesa si raffronta con le novità della società, utilizzando «il nascente diritto canonico e subito dopo la scolastica» per «contenere il suo accrescersi»⁶²¹ (per contrastare l'ascesa di madonna Usura). L'istituzione ecclesiastica sarebbe mossa da un atteggiamento di timore conservativo. La società di mercato rimane segnata piuttosto dalla categoria della giustizia⁶²². Resta però difficile comprendere fino in fondo l'ostilità verso la tradizione storiografica in cui si inseriscono le opere di Todeschini. L'Olivi sarebbe un'eccezione, mentre per la maggioranza assoluta dei teologi medievali il denaro sarebbe sterile, recuperando posizioni aristoteliche.

Nessuno può negare che l'usura sia associata al peccato e alla morte, o alla dannazione dell'anima. Proprio per questo però può essere collegata al monito per definire ciò che non andrebbe fatto e legittimare l'azione dei mercanti, seguendo lo svilupparsi di nuove pratiche, con una discussione che vive nella concretezza dei territori e vede nel provenzale un autore capace di fornire elementi che rimarranno lungo tutto il XIV secolo, per offrirsi alle predicazioni di inizio 1400. Per Le Goff il mercante cristiano conserva il tempo della Chiesa «come un altro orizzonte della sua esistenza. Il tempo nel quale agisce professionalmente non è quello nel quale vive religiosamente»⁶²³, ma quanto è possibile tenere distinte dottrina e prassi, specialmente in riferimento a teologi che appartengono a ordini che ambiscono ad agire concretamente nella storia?⁶²⁴

La nuova ricchezza privata comincia a essere giustificata anche sulla base della dottrina cristiana, in particolare dagli ordini mendicanti [...]. Questi nuovi sviluppi storiografici hanno trovato resistenze nelle interpretazioni di coloro che hanno riscontrato e sottolineato il persistere, anche nel pensiero della nuova epoca, della continuità di una condanna morale della ricchezza come tentazione diabolica contro la carità cristiana e gli ideali evangelici e che hanno quindi interpretato la nuova dinamica come una lotta tra il mondo mercantile, che con estrema vitalità si sviluppa con una nuova visione laica da una parte, e la Chiesa che vuole imporre la sua condanna della ricchezza: basta pensare in questo senso all'influenza dell'opera storiografica di Jacques Le Goff. Penso che questo richiamo sia stato salutare per evitare sfasature apologetiche e distorsioni storiografiche pericolose (delle quali si sono avute molte prove) ma credo davvero che basti una visione dall'alto dell'impianto urbanistico delle nostre città medievali per capire, dalle cattedrali, alle piazze, ai palazzi comunali, che non si tratta di due mondi che si affrontano in una lotta mortale tra secolarizzazione e clericalizzazione: siamo in presenza di una dialettica quotidiana che si feconda a vicenda in una concorrenza e in una rivalità continua. Recenti ricerche hanno dimostrato senza ombra di dubbio le radici etico-teologiche della nuova ideologia protocapitalistica.⁶²⁵

⁶²¹ LE GOFF, J., *La borsa e la vita*, Bari-Roma, Laterza, 2003, p. 18.

⁶²² «Il XIII è il secolo della giustizia» (*Ivi*, p. 21).

⁶²³ LE GOFF, J., *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, op. cit., p. 17.

⁶²⁴ «Torniamo a ripetere che non ci sfiora nemmeno l'idea che si possa stabilire quasi un rapporto di causa e di effetto tra dottrina etico-economica e prassi economica: ma certo non si può non notare ogni eco che quella prassi abbia in quella dottrina» (CAPITANI, O., *Il De peccato usure di Remigio de Girolami*, op. cit., p. 597).

⁶²⁵ PRODI, P., *Settimo non rubare*, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 56.

All'interno della Chiesa non c'è spazio per una parte della società collocata fuori dalla dimensione cristiana della vita terrena. Ogni finalità, anche quella del profitto, deve essere ricondotta nell'ambito di una visione dell'esistenza che troverà la sua pienezza solo dopo la morte. Nelle sfumature della vita quotidiana concreta, resta davvero difficile immaginare una netta contrapposizione tra il potere ecclesiastico e il conformarsi di un nuovo sistema di potere che tiene conto della ricchezza, del denaro come meccanismo di dominio, che pure non sarà definitivo neanche in epoca moderna.

Ciò che rende l'Olivi un'eccezione, secondo Le Goff, è forse il suo atteggiamento più attento all'«impegno tecnico-scientifico approfondito»⁶²⁶, rispetto a Girolami o altri autori.

Le discussioni sul bene comune, sulla felicità eterna e sulla salvezza dell'anima attraversano tutta la società cristiana. Ipotizzare una polarità tra un atteggiamento conservatore, da parte della Chiesa, e una dinamicità di una nuova classe economica, è un'impostazione che non aiuta, al pari di quella che ricerca nel dibattito teologico del XIII secolo evidenti anticipazioni di un capitalismo che verrà nominato come tale a cavallo tra quelle che vengono chiamate età moderna ed età contemporanea.

4.4 Una società cristiana che cambia, tra storia e profezia

Tra la fine del X secolo (o l'inizio dell'XI) e la fine del XIII (o all'inizio del XIV) si colloca abitualmente un periodo di crescita economica del mondo europeo, in cui si rafforza una lettura delle dinamiche sociali del vecchio continente che legge una prima crescita, «anteriore all'epoca d'oro della conquista di nuove terre e della grande urbanizzazione»⁶²⁷.

Anche l'indagine dello studio di Firenze a lungo ha risentito di una forte concentrazione delle ricerche rispetto al Duecento, con una «scarsità» sui secoli XI e XII «desolante»⁶²⁸.

⁶²⁶ CAPITANI, O., *Da Dante a Bonifacio VIII*, Roma, ISIME, 2007, p. 106.

⁶²⁷ FRANCESCHI, F., *Introduzione in La crescita economica dell'occidente medievale*, op. cit., p. 6.

⁶²⁸ FAINI, E., *Firenze nell'età romanica (1000-1211)*, op. cit., p. XXV.

Occorre accettare l'idea che non tutte le domande possano avere delle risposte, per evitare di proseguire con ipotesi del tutto infondate⁶²⁹: questo però non implica ignorare l'esistenza di un complesso più ampio, che con il tempo può darsi possa essere più noto.

Alla refrattarietà dei secoli V-X nel fornire informazioni ha contribuito sicuramente l'indebolimento della documentazione rappresentata dalle arti figurative e dalle produzioni letterarie⁶³⁰. La centralità delle campagne è sicuramente un elemento che sarà superato in seguito dal protagonismo dei nuovi tessuti urbani in cui operano gli ordini mendicanti, ma questo non deve in alcun modo portare a una rimozione del rapporto tra campagne e città, costruendo meccanismi di netta e improvvisa cesura, di un nuovo mondo che si sostituisce al precedente, travolgendolo o cancellando l'esistente.

La sedentarietà degli insediamenti è stata una caratteristica uniformante del quadro europeo altomedievale, a cui si è aggiunta la «religione cristiana, la cui diffusione crebbe in continuità dal secolo IV in avanti»⁶³¹. Alla potenza terrena dell'Impero si sostituisce la «Roma cristiana degli apostoli, dei martiri e dei pontefici»⁶³², che diventa «luogo comune degli scrittori ecclesiastici»⁶³³, in una realtà dove la Chiesa svolge un ruolo fondamentale nella scrittura e nell'ambito delle immagini visive. «Alla lenta decadenza dell'istituzione scolastica antica sopravvissero le scuole ecclesiastiche»⁶³⁴, con una contrazione degli spazi⁶³⁵ di studio che determinò la centralità imprescindibile della visione cristiana, in un'elaborazione culturale che sarà alla base della crescita economica con cui si accompagneranno le novità in tutti gli ambiti della società europea.

L'idea stessa di potere si conforma sulla base di una visione teologica ed escatologica di cui non si dovrebbe mai perdere consapevolezza. Analogamente ai rilievi recenti sull'opportunità di allargare lo sguardo ai secoli precedenti, rispetto alla fase considerata di crescita economica europea, è stato scritto della profezia, spesso interpretata sulla base

⁶²⁹ «Perché alla fine del secolo XII circolava in città molto più denaro di cent'anni prima? Il mistero, diciamolo subito, è destinato a rimanere tale» (*Ivi*, p. 21).

⁶³⁰ CAMMAROSANO, P., *Rappresentazioni del lavoro nelle campagne: l'Italia nel quadro europeo*, in FRANCESCHI, F. (a cura di), *Il Medioevo. Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*, Roma, Castelvecchi, 2017, p. 47.

⁶³¹ *Ivi*, p. 50.

⁶³² MORGHEN, R., *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza, 1970, p. 39.

⁶³³ *Ivi*, p. 41.

⁶³⁴ ROSSO, P., *La scuola nel Medioevo*, Roma, Carocci, 2018, p. 28.

⁶³⁵ *Ivi*, p. 29.

del suo ruolo a partire dal XIII secolo, «in conseguenza della diffusione del corpus aristotelico e dello sviluppo di una metodologia “scientifica” del ragionamento filosofico e teologico»⁶³⁶.

Questa concezione pre-scolastica della profezia, per altro, imperniata sulla centralità pressoché esclusiva della Scrittura, non scompare definitivamente con il volgere del secolo XII, ma si ripresenta con particolare vivacità – anche se in modo rapsodico – nei secoli successivi, in significativa concomitanza con l’insorgere di posizioni legate sia alla mistica e al pauperismo dei fraticelli sia alla trasposizione, per così dire, della profezia nella sua sistemazione dottrinale scolastica in ambito etico e politico.⁶³⁷

La predizione di quanto avverrà, attraverso un rapporto diretto con Dio, influenza in modo significativo l’idea stessa di futuro ed è indicativa di un senso della storia, su cui il cristianesimo ha inciso in modo rilevante. Se «il vero successo di pubblico giunse con i frati Mendicanti»⁶³⁸, non si può pensare che fosse dimenticata la presenza di uno «scrigno mnemonico delle esperienze della santa follia tramandate nel mondo ellenofono e siriano»⁶³⁹, conservato dal monachesimo latino, che si affianca al *propheta* come esegeta della Bibbia e della predicazione, quindi come interprete delle Scritture⁶⁴⁰.

Se si può parlare di «una effettiva e progressiva scomparsa della figura del filosofo come socialmente riconoscibile e riconosciuta»⁶⁴¹, non è nel senso di un eclissarsi del pensiero e degli autori dell’antichità: è piuttosto il venire meno di un significato collegato all’appartenenza a una categoria, che non ha un suo ruolo nelle società europee, secondo alcune letture fino almeno alla metà del XIII secolo⁶⁴².

In Oriente i filosofi stessi erano stati rappresentanti in prima linea di una forte tradizione contro il crescente predominio cristiano: non pochi templi erano diventati, almeno nella descrizione di Eunapio, i rifugi dove molti, soprattutto giovani, trovavano la possibilità di esercitare la filosofia vista come segno distintivo dell’ellenismo. Corrispondentemente la contrapposizione tra pagani e

⁶³⁶ GARFAGNINI, G., *Testo sacro, profezia, ecclesiologia: Gerhoh di Reichersberg*, in ID., G., RODOLFI, A. (a cura di), *Profezia, filosofia e prassi politica*, Pisa, ETS, 2013.

⁶³⁷ *Ivi*, p. 22.

⁶³⁸ GAGLIARDI, I., *Novellus pazzus*, Firenze, Società editrice fiorentina, 2017, p. 51.

⁶³⁹ *Ivi*, p. 58.

⁶⁴⁰ «Il primo e fondamentale senso di profezia nel primo Medioevo è l’interpretazione spirituale della Scrittura e la sua predicazione; in questo senso si può affermare che se Gregorio fu il primo papa del Medioevo, egli fu anche il più importante profeta del primo Medioevo (MESSA, P., *Francesco profeta*, Roma, Viella, 2020, p. 40)

⁶⁴¹ FIORAVANTI, G., *Come scomparvero i filosofi in occidente*, in BERTOLACCI, A., PARAVICINI BAGLIANI, A. (a cura di), *La filosofia medievale tra antichità ed età moderna*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2017, p. 75.

⁶⁴² *Ivi*, p. 77.

cristiani, e nello specifico tra filosofi e monaci, era stata molto più dura, spinta fino al livello dello scontro fisico.⁶⁴³

La scomparsa avviene per assimilazione, con la maturazione di un sapere legato al Nuovo Testamento che andrà sviluppandosi nel corso di secoli, in moto eterogeneo e non lineare, ma secondo una dinamica per cui è difficile immaginare la nascita di un “tempo del mercante” capace di pensarsi al di fuori della cristianità.

Non per caso si è voluto individuare nel verbo «includere» la «chiave che dischiude la civiltà carolingia»⁶⁴⁴, perché si deve immaginare una cornice ampia all'interno della quale si ridefinirono tutte le pratiche del vivere in società. La Chiesa – intesa in senso generale e senza ridurla a quella che spesso si identifica solo dopo Gregorio IX – svolse una «funzione essenziale» anche per quanto attiene la trasmissione del sapere medico «secondo un sistema di valori incarnati già nell'operato di guaritore dello stesso Cristo»⁶⁴⁵, mentre si portava avanti un «massiccio sforzo di fondazione che impegna l'Occidente dal secolo V all'XI»⁶⁴⁶, da cui sarebbe scaturita quella che a posteriori può essere studiata come l'esperienza giuridica medievale.

Uno sforzo non appariscente, non clamoroso, non legato a uno di quegli eventi sonanti che riempiono di sé la storia ufficiale, non frutto dell'opera di un principe illuminato o d'una rivoluzionaria scuola giuridica; frutto invece, prevalentemente, d'una prassi – soprattutto notarile ma anche giudiziaria – che, silenziosa ma tenace, libera da condizionamenti troppo stretti, consapevole almeno di dover fondare un edificio congeniale alle mutate esigenze economiche e sociali, si fa orecchiatrice attenta di una complessa sedimentazione consuetudinaria e la traduce in assetti organizzativi dell'esperienza, quelli che siamo soliti chiamare istituti giuridici.⁶⁴⁷

Il cristianesimo si sviluppa in un vuoto di potere. Sarebbe riduttivo limitarlo al conformarsi dell'istituzione ecclesiastica: l'ascesa di un nuovo modello religioso si declina in un momento di frammentazione e disaggregazione delle istituzioni, permettendo il determinarsi di un impero che era più «struttura teorica universale [...], costruzione ideale e simbolo più che creatura effettiva»⁶⁴⁸. Quando Marsilio scriverà della *civitas*, continuerà a intenderla sovrapposta all'*ecclesia*, dove la Chiesa non è però l'intera cristianità che per scelta ha voluto organizzarsi secondo un modello istituzionale slegato dall'originale messaggio delle Scritture. Ancora oggi è rintracciabile nelle nostre società

⁶⁴³ *Ivi*, p. 83.

⁶⁴⁴ FLASCH, K., *Introduzione alla filosofia medievale*, Torino, Einaudi, 2002, p. 5.

⁶⁴⁵ ROSSO, P., *La scuola nel Medioevo*, op. cit., p. 88.

⁶⁴⁶ GROSSI, P., *L'ordine giuridico medievale*, Bari - Roma, Laterza, 2011, p. 39.

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

⁶⁴⁸ *Ivi*, p. 45.

occidentali una tradizione iniziata almeno nel secondo quarto del VI secolo d.C., in cui «la giustizia è identificata con un principio di ordine morale, che è la volontà»⁶⁴⁹. Il diritto è sovraordinato da una fonte morale, che nei secoli medievali è necessariamente religiosa: «al tribunale della coscienza spetta il giudizio sulla conformità della legge al diritto»⁶⁵⁰.

La giustizia era un concetto insieme morale e giuridico, che aveva assunto fin dall'epoca greca un significato trascendente. Il Cristianesimo aveva accentuato quella tendenza del mondo classico, aggiungendovi un contenuto più propriamente religioso. In tal modo fu conferito al diritto una natura etica, che ebbe un risalto tanto maggiore quanto più si allontanava il preciso ricordo della giurisprudenza romana e della sua impostazione tecnica dei problemi giuridici. Anche quando una scienza giuridica risorse a Bologna tra la fine del secolo XI e i primi del seguente, la coscienza della dimensione morale del diritto e della sua natura religiosa rimase viva e operante, come una delle pietre di volta del sistema concettuale.⁶⁵¹

La configurazione della teoria oliviana già presa in considerazione, così come in generale quella dei confini dell'autorità del pontefice, rientra in un «sistema dei limiti al potere» che «risiede perciò in ultima analisi nella volontà del potere di conformarsi al diritto, autolimitandosi»⁶⁵². Quando si avvierà l'opera della cosiddetta scuola dei Glossatori (tra XI e XII secolo), il diritto romano potrà sì recuperare una sua autonomia, ma la società sarà irrimediabilmente segnata da una visione morale cristiana. Abbiamo avuto modo di leggere in alcune opere del XIII secolo come l'accusa più efficace nei confronti del papa fosse quella di non riconoscere la liceità dei suoi comportamenti, senza mai contestare la funzione di guida morale che spetta alla Chiesa, per permettere all'umanità di preservare la salvezza della propria anima durante la vita terrena. Se «alla teologia duecentesca si deve la grande sintesi filosofica sulla giustizia e sul diritto»⁶⁵³, occorre aver presente come la base fosse il dibattito canonistico e tutte le autorità «utilizzate» nello scontro tra mendicanti e secolari.

⁶⁴⁹ QUAGLIONI, D., *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004, p.25.

⁶⁵⁰ *Ivi*, p. 29.

⁶⁵¹ PARADISI, B., *Studi sul Medioevo giuridico*, Roma, ISIME, 1987, p. 264.

⁶⁵² QUAGLIONI, D., *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, op. cit., p. 34.

⁶⁵³ *Ivi*, p. 48. «A partire dal 1250, i conflitti fra i mendicanti e i secolari stimolarono un'attenzione più legalistica per i diritti individuali negli scritti dei dottori francescani» (TIERNEY, B., *L'idea dei diritti naturali*, op. cit., p. 60).

A seconda dello sguardo contemporaneo verso il passato, si può, quindi, scegliere di collocare un momento di svolta tra il 1000⁶⁵⁴-o il 1100⁶⁵⁵- e il 1300⁶⁵⁶, ma ha davvero poco senso ipotizzare una umanità nuova che inconsapevolmente appare nella storia, rompendo con la storia precedente, senza mutuarla, sulla base di nuove esigenze e diversi contesti.

Parlare di società cristiana non vuol dire immaginare una totale preminenza della teologia, sotto la quale gli altri ambiti della vita si definiscono in silenziosa obbedienza. Esemplificando con il tema della follia, indagato da Isabella Gagliardi, si attesta la centralità del ruolo del diritto, con «scambi osmotici»⁶⁵⁷ tra questi due ambiti, eventualmente mediati dalla trattatistica medica. Per comprendere ancora meglio l'interconnessione e l'interdipendenza tra i diversi ambiti è utile ricordare quanto già rilevato sul rapporto tra eresia e legalità.

Come si agiva contro le persone ereticali? La lettura di Manselli ci propone una significativa prevalenza di un atteggiamento indulgente e benevolo, «pieno di comprensione»⁶⁵⁸. Un ruolo determinante lo ha l'organizzazione ecclesiastica, con una «funzione carismatica del clero» sentita e riconosciuta⁶⁵⁹, che precede la nascita degli ordini mendicanti.

Emerge in tutta la sua importanza la funzione della gerarchia ecclesiastica e, soprattutto, delle sue personalità più colte che, attraverso assemblee conciliari o per il tramite del clero minore, riesce ad ottenere vasti movimenti di folla. [...] Il secolo XI rappresenta l'epoca nella quale è stata assai stretta la relazione fra clero e fedeli in un rapporto di interdipendenza più profondo di altri momenti storici, sia pur di rilievo.⁶⁶⁰

⁶⁵⁴ «Ma non bisogna esagerare la portata della pur eccezionale concentrazione di novità del secolo XI. Questo fu un secolo di «origini» - per dirla con Gioacchino Volpe - o di impulsi decisivi a mutamenti già avviati, piuttosto che di realizzazioni, le quali si sarebbero concluse nei due secoli seguenti» (VIOLANTE, C., *Il secolo XI: una svolta?*, in FRIED, J., VIOLANTE, C. (a cura di), *Il secolo XI: una svolta?*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 39-40).

⁶⁵⁵ «Si potrebbero in teoria comprendere nella rinascita del XII secolo tutti i cambiamenti che si produssero in Europa nei cent'anni e più che vanno dalla fine del secolo XI alla conquista di Costantinopoli, nel 1204, e i contemporanei eventi che ci immettono nel secolo XIII, così come si parla ancora di rinascimento italiano dopo il Quattrocento» (HASKINS, C. H., *La rinascita del dodicesimo secolo*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 13).

⁶⁵⁶ «L'impulso dato dalla religione cristiana alla scienza sebbene sia stato comunicato per via indiretta, sarà potentissimo» (GALLI, M. G., *La svolta culturale del secolo XIII e la nascita della scienza moderna*, in *Angelicum* 1 (1988), p. 13).

⁶⁵⁷ GAGLIARDI, I., *Novellus pazzus*, op. cit., p. 87.

⁶⁵⁸ MANSELLI, R., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma, Jouvence, 1983, p. 28.

⁶⁵⁹ *Ivi*, p. 31.

⁶⁶⁰ *Ivi*, p. 33.

Un punto centrale è il pontificato di Gregorio VII, a sua volta figura di sintesi di una tendenza maturata con i suoi predecessori e le cui decisioni contribuiranno a quel percorso di definizione già visto nel XIII secolo. In lui troviamo una presa di posizione chiara sulla distinzione tra l'uso e la proprietà, per affermare l'intoccabilità dei beni della Chiesa, con echi facilmente riscontrabili in quanto preso in considerazione per il Duecento⁶⁶¹. E sarà utile tornare a Remigio de' Girolami. Grazie alla sua opera, a Firenze verrà dato un contributo fondamentale a un ripensamento del bene comune.

La *libertas* perde la sua valenza essenzialmente religiosa, fondamento dell'unica «res publica christianorum» in virtù della liberazione dal peccato grazie al sacrificio di Cristo, che aveva dominato il panorama della riflessione politica e sociale a partire dalla riforma di Gregorio VII. [...] Per quel che riguarda l'assetto storico, pratico e concreto dell'ordinamento politico, *libertas* definisce ormai stabilmente i diritti delle singole realtà statali a fronte di qualsiasi pretesa esterna alla loro giurisdizione, che è, questa sì, assunta come punto di riferimento proprio e naturale.⁶⁶²

Abbiamo visto come anche l'Olivi riconoscesse una visione del bene comune e terreno che non poteva contraddire quanto necessario alla salvezza dell'anima, ma è ormai presente lo spazio per una pratica terrena separata dalla Chiesa, con una relazione molto stretta sotto la civiltà cristiana, in cui la scelta di vita più alta viene a collocarsi fuori dal mercato, motore della ricchezza pubblica.

Gregorio VII aveva evidenziato di come il papa non potesse essere eretico in alcun modo, essendo la Sede Apostolica quella di più alta dignità tra le autorità. Come scrive il pontefice stesso: «se [il vescovo di Roma] è stato ordinato canonicamente, indubitabilmente è reso santo per i meriti del beato Pietro»⁶⁶³.

Nello scontro con Enrico IV si definisce il primato papale, nato in una «progressiva ricerca di una maggiore efficienza ed efficacia del governo della Chiesa universale, e dei necessari controlli di quel governo e dei *sistemi* di governo»⁶⁶⁴.

⁶⁶¹ «I beni della Chiesa sono intoccabili, né il tempo né le circostanze possono scalfire questo principio, l'uso è cosa diversa dalla *proprietà*; si tratta dell'*honor* di san Pietro, e sarà san Pietro che infeuderà quanto gli verrà recuperato. Nessuna ambiguità possibile, tutto dev'essere ben chiaro. Non sarà Innocenzo III ad inaugurare questa linea di chiarezza...» (CANTARELLA, G. M., *Gregorio VII*, Roma, Salerno, 2018, p. 112).

⁶⁶² GARFAGNINI, G., *Da Chartres a Firenze*, op. cit., p. 275.

⁶⁶³ CANTARELLA, G. M., *Gregorio VII*, op. cit. 242.

⁶⁶⁴ *Ivi*, p. 303.

La cristianità si impone in Europa nel corso dell'Alto Medioevo. La sua struttura organizzativa arriva a conformarsi in una progressiva centralizzazione, all'interno della quale si svilupperà la teoria ierocratica, dove si svilupperà una concezione dei limiti del potere legata alla stessa autorità richiamata da Gregorio VII (e dai suoi predecessori). Per lui «l'ideale della libertà della Chiesa doveva assumere [...] il significato specifico di liberazione della Chiesa romana da ogni vincolo e da ogni impedimento che legasse o comunque limitasse la sua azione nell'esercizio delle sue altissime ed esclusive funzioni»⁶⁶⁵.

Si tende a considerare l'Olivi un teologo distante dal tomismo. Sarà però lui il principale autore di una teoria del limite del potere pontificio, in un di un Ordine che aveva l'obbedienza verso la sola autorità romana all'interno della propria Regola. Come fare a leggere le sue opere come un'eccezione?

La sua vita incrocerà la Firenze in cui Remigio ipotizza un'«eticità dello stato collegata con le radici stesse del pensiero cristiano», slegata da «una particolare forma di stato: non quello ecclesiastico, non quello monarchico o imperiale», al fine di superare una «situazione di stallo che la pubblicistica, sia curialista sia regalista, aveva determinato per lo sviluppo della dottrina politica, di cui la pace doveva essere lo sbocco più naturale e cospicuo»⁶⁶⁶.

Nessuna improvvisa svolta, come già scritto, né per l'XI secolo né per quello successivo, nonostante le novità registrate in quei tutti i campi dalle società europee. Piuttosto una processualità che porta a scorgere nella documentazione dell'epoca momenti di sintesi e letture anche diverse tra loro, ma tutte tese a leggere il tempo presente, per agire in forme diverse.

Davvero impossibile immaginare il teologo provenzale come figura eccezionale e isolata, senza per questo sopravvalutare il suo ruolo, in un panorama sociale che però saprà mutare la lettura delle categorie oliviane in relazione ai diversi contesti dei territori in cui le sue opere vengono trascritte e conservate.

⁶⁶⁵ MORGHEN, R., *Medioevo cristiano*, op. cit., p. 115.

⁶⁶⁶ DE MATTEIS, M. C., *La teologia politica comunale di Remigio de' Girolami*, Bologna, Pàtron, 1977, p. CLIV.

4.5 Un'obbedienza eversiva

L'estraneità dell'Olivi a un impegno diretto nelle vicende politiche e istituzionali del territorio rende di particolare interesse la produzione, non tanto per una mera curiosità verso le coordinate del dibattito teologico in cui inserire le sue opere, quanto per ipotizzare la cornice entro cui si svilupparono alcuni dei «concetti centrali nella speculazione politica medievale», impiegati ad esempio «all'interno della produzione normativa fiorentina»⁶⁶⁷ tra XIII e XIV secolo.

Per chiunque si sia occupato di cose fiorentine è noto infatti come il richiamo alla libertà – intesa principalmente come affermazione della propria indipendenza politica, raffigurata secondo tinte repubblicane di schietta ispirazione classica in contrapposizione soprattutto al “tirannico” dominio signorile della Milano viscontea – abbia costituito uno degli elementi di maggiore presa e di maggiore fortuna della costruzione politico-propagandistica che il ceto di governo fiorentino (e in particolare ovviamente gli intellettuali) elaborò a partire dalla conclusione dell'esperienza istituzionale del Duca d'Atene.⁶⁶⁸

Se la cultura della penisola italiana del XIII secolo ha dato un contributo decisivo nella ricostruzione di un linguaggio che in seguito avrebbe permesso lo sviluppo di una teoria politica autonoma dal dibattito teologico⁶⁶⁹, la riflessione laica raccolse ed accettò «gli elementi di una lunga riflessione»⁶⁷⁰ che erano stati coordinati dalla cultura ecclesiastica.

La storia della dottrina delle circostanze, quando ci si restringe al dominio retorico-politico, costituisce un esempio chiaro di come il concetto di tradizione retorica sia da considerare in modo dinamico, come un corpo di saperi all'interno del quale possono darsi processi di selezione e di rilancio legati alle esigenze di determinati contesti storico-sociali. Nel secolo XIII il dispositivo analitico della *circumstantiae locutionis* conobbe una fortuna prima sconosciuta.⁶⁷¹

Abbiamo visto quanto il costante riferimento al contesto e alla concretezza dei casi abbia segnato i testi presi in considerazione dell'Olivi e il dibattito mendicante attorno al tema dell'usura. La sconfitta dell'ipotesi ierocratica e di Bonifacio VIII, la “cattività avignonese” del papato, la rottura storica tra Mendicanti e Giovanni XIII (oltre che all'interno dello stesso Ordine) non sono iscritte in una «convergenza di iniziative e di innovazioni di natura religiosa da una parte e di prese di posizione politiche dall'altra»⁶⁷²,

⁶⁶⁷ GUALTIERI, P., *La libertà nel discorso pubblico fiorentino*, in ZORZI, A. (a cura di), *La libertà nelle città comunali e signorili italiane*, Roma, Viella, 2020, p. 79.

⁶⁶⁸ *Ivi*, p. 80.

⁶⁶⁹ ARTIFONI, E., *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, op. cit., p. 157.

⁶⁷⁰ *Ivi*, p. 161.

⁶⁷¹ *Ivi*, p. 171.

⁶⁷² MAIRE VIGUEUR, J.-C., *Religione e politica nella propaganda pontificia*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, op. cit., p. 67.

portate avanti dai vertici della Chiesa e dalle voci della propaganda ecclesiastica, in particolare tra gli anni 1230 e il 1250. I riflessi proseguiranno nei dibattiti dei decenni immediatamente successivi, in modo progressivamente sempre più strutturato e riconoscibile, ma con echi che rimarranno egemoni anche all'interno della cultura laica.

L'elemento ereticale ritorna, in questo frangente storico, per il ruolo che la questione catara ha svolto nel rapporto tra Comune e papato. Non è questo il luogo in cui approfondire se il ghibellinismo fu la forza in cui il movimento cataro tentò di inserirsi per operare in una situazione storica data⁶⁷³, o invece sia stata la costruzione di un'identità guelfa all'interno della civiltà fiorentina a definire i confini dell'ortodossia, facendo coincidere elementi manichei con un determinato ceto (quello dell'aristocrazia militare)⁶⁷⁴. «L'Italia, nella sua storia, ha dimenticato il catarismo»⁶⁷⁵, però è chiaro come la propaganda antimperiale sostenuta dalla Chiesa abbia fornito ai comuni un apparato di categorie retoriche (e quindi politiche) che poi hanno saputo svilupparsi in modo autonomo all'interno dei singoli contesti urbani, in particolare in quelli dove si sono registrati più veloci cambiamenti e fenomeni di crescita, legando gli aspetti spirituali e gli interessi materiali contrari alla conservazione del passato⁶⁷⁶.

Brunetto Latini, che «rappresenta l'esempio più alto e più organico di una cultura politica nuova, legata alla complessità delle dinamiche comunali, nel momento in cui prende coscienza di sé»⁶⁷⁷, è stato definito «cominciatore e maestro in digrossare i Fiorentini»⁶⁷⁸ dal Villani, ma anche lui «si inseriva in una tradizione»⁶⁷⁹. Enrico Faini ha indagato la porosità del panorama culturale fiorentino della prima metà del XIII secolo.

⁶⁷³ «Giovaron loro [ai catari] magnificamente in questo senso, le condizioni politiche dell'Italia alla fine del secolo XII. La lotta dei Comuni contro Federico Barbarossa, e con l'appoggio del Pontefice, aveva infranto, di fatto, in Italia ogni autorità sovracittadina, non funzionando l'Impero e non osando o non potendo intervenire il papato, mentre lo stesso potere dei vescovi trovava ormai da tempo un limite invalicabile nel governo cittadino, sempre più geloso contro ogni intervento che in qualche modo ne minacciasse l'autonomia» (MANSELLI, R., *L'eresia del male*, op. cit., p. 276).

⁶⁷⁴ MAIRE VIGUEUR, J.-C., *Religione e politica nella propaganda pontificia*, op. cit., pp. 68-69.

⁶⁷⁵ MANSELLI, R., *L'eresia del male*, op. cit., p. 295.

⁶⁷⁶ Vigueur arriva a leggere in questo passaggio «per la prima volta forse nella storia dell'Occidente «una dimostrazione alquanto inquietante della superiorità della propaganda di massa sulla *Publizistik*, ossia sul dibattito di idee e la polemica intellettuale» (MAIRE VIGUEUR, J.-C., *Religione e politica nella propaganda pontificia*, op. cit., p. 83).

⁶⁷⁷ BRIGUGLIA, G., *Il pensiero politico medievale*, Torino, Einaudi, 2018, p. 51.

⁶⁷⁸ VILLANI, G., *Nuova Cronica*, op. cit., Libro nono, X.28, p. 28.

⁶⁷⁹ FAINI, E., *Prima di Brunetto. Sulla formazione intellettuale dei laici a Firenze ai primi del Duecento*, in *Reti medievali rivista* 1 (2017), p. 190.

La presenza di una scuola capitolare – entro la quale, probabilmente i chierici potevano raggiungere buoni livelli di cultura teologica – rendeva possibile la contaminazione con altri contesti socio-culturali: una preparazione grammaticale di base estesa ai laici, il contatto con le novità intellettuali degli ambienti più all'avanguardia, la circolazione di miti che rielaboravano i classici in maniera creativa.⁶⁸⁰

Lo stesso legame tra ambiti diversi (quello ecclesiastico, mendicante e non, con quello laico), all'interno dello stesso territorio urbano, è rilevabile dal già preso in considerazione Remigio de' Girolami, il cui padre aveva fatto parte del Consiglio degli anziani nel 1250 e nel 1251, negli anni in cui era attivo Brunetto Latini. «L'ormai lontana esperienza paterna poteva aver costituito un perimetro ideale del pensiero e dell'azione anche di Remigio»⁶⁸¹, la cui formazione parigina e teologica si accompagnò «alla comprensione di un'esperienza istituzionale, quella del Comune, che non è ancora davvero oggetto di analisi filosofica»⁶⁸², priva di una copertura universale di legittimazione, come invece era per il papato e l'impero, la cui crisi era ormai irreversibile, ma che ancora facevano parte dell'immaginario occidentale del tempo. Se «le istituzioni comunali. [...] non cercavano tanto una legittimità intrinseca»⁶⁸³, almeno nell'XI secolo, «è innegabile che proprio in questa età [duecentesca] si assiste all'elaborazione e alla circolazione di idealità nuove, di materiali concettuali che rifondano il linguaggio e la prassi della politica»⁶⁸⁴.

A partire dalla fine del 1100 «la religione viene in qualche modo fatta propria e elaborata dai comuni», cercando di dare una dimensione civica a valori con «una matrice spirituale»⁶⁸⁵. La cristianità è la comunità, organizzata attraverso l'istituzione ecclesiastica, che però svolge una funzione analoga a quella che devono portare avanti i Comuni. Si arriverà a leggere nella prima metà del XIV secolo che è eresia attentare alla pace terrena, come abbiamo visto in forme diverse in Marsilio da Padova e Guglielmo di Ockham, con una diversa declinazione del principio oliviano, per cui è impossibile per il pontefice mettere in discussione quanto già stabilito dai suoi predecessori nell'edificazione di una Chiesa che serve a garantire la salvezza delle anime in vista della fine dei tempi, dopo la nuova era iniziata con la venuta di Cristo.

⁶⁸⁰ *Ivi*, p. 212.

⁶⁸¹ BRIGUGLIA, G., *Il pensiero politico medievale*, op. cit., p. 76.

⁶⁸² *Ivi*, p. 77.

⁶⁸³ FAINI, E., *Firenze nell'età romanica (1000-1211)*, op. cit., p. 319.

⁶⁸⁴ GAMBERINI, A., *La legittimità contesa*, op. cit., p. 67.

⁶⁸⁵ *Ivi*, p. 69.

Un'altra importante correlazione può essere stabilita sul tema dei rapporti di possesso, con la riflessione teologica su proprietà e uso: il terreno comune è chiaramente quello del diritto.

Se infatti fra XII e XIII secolo i civilisti avevano finito col riconoscersi pienamente nell'esperienza comunale, che collocavano in un rapporto di formale subordinazione all'Impero, i loro epigoni nel Trecento provarono un'indubbia fascinazione per le spinte centrifughe suggerite da alcune recenti interpretazioni della *Politica* di Aristotele (Egidio Romano, Bartolomeo Fiadoni, Tolomeo da Lucca, Marsilio da Padova, ecc.), inclini a identificare la *politeia* aristotelica (ovvero la terza forma di governo legittimo, dopo monarchie e oligarchia) coi comuni cittadini. A cavallo tra Due e Trecento si accentua infatti il contrasto tra l'ideale universalistico, interpretato in modo concorrente da papato e impero, e la tensione verso forme di governo *superiorem non recognoscentes*.⁶⁸⁶

Anche nell'Olivi si sviluppa in modo peculiare il non riconoscimento da parte dei Minori di autorità superiori a Cristo e alla Regola, il tutto in una ecclesiologia assolutamente interna alla tradizione ierocratica. Può sembrare un paradosso solo in apparenza. Si tratta invece di una comune ricerca di nuovi equilibri, all'interno di alfabeti conosciuti, laddove nessuna immaginazione è capace di partire da qualcosa di mai esperito. Con Bonaventura la fraternità francescana aveva assunto una capacità organizzativa sistematica e radicata. Nel 1279 Niccolò III, con il concorso del teologo provenzale o meno, aveva definitivamente riconosciuto il principio di povertà e di estraneità alla società dei Minori. Non c'erano altre autorità da riconoscere, che potessero porsi al di sopra dell'organizzazione definita nell'ultimo quarto del XIII secolo. Il problema del papa eretico mutuerà analogamente a quanto avviene per quegli argomenti del "partito ierocratico", utilizzati per contestare il potere universale dell'impero. Nell'ottica contemporanea è difficile ipotizzare una situazione in cui è presente anche il diritto non codificato. In tempi di crisi della sovranità degli stati nazionali è opportuno invece ricordare le differenze delle forme di potere nel corso della storia.

La *libertas* del giurista medievale non poteva non fondarsi sul principio della intangibilità e indisponibilità al potere dei diritti naturali: *iura naturalia sunt immutabilia*. La tradizione medievale della immutabilità e inviolabilità dei diritti naturali come limite al principe-legislatore, con le sue complesse ~~teorie~~ [teorie] della effettività di quei limiti, doveva indebolirsi e lentamente soccombere nella crisi dell'antico regime, sotto la duplice spinta della centralizzazione politica e della codificazione [... dei] diritti sociali e umani.⁶⁸⁷

⁶⁸⁶ *Ivi*, p. 141.

⁶⁸⁷ QUAGLIONI, D., *La sovranità*, Bari - Roma, Laterza, 2004, p. 15.

Senza storicità dei concetti, diventa persino impossibile comprendere le trasformazioni che attraversano il continente europeo tra XIII e XVI secolo⁶⁸⁸. Nella lunga ed eterogenea «transizione dall'età comunale a quella degli stati territoriali»⁶⁸⁹ si accostarono forme diverse di pluralismo giudiziario, accompagnando e prendendo atto di conflittualità che mutano nel corso di un contesto di forti trasformazioni e cambiamenti. C'è una specificità da riconoscere agli ordini mendicanti nel corso del Duecento europeo: la centralità del contributo tomista alla discussione pubblica e politica ha un aspetto teorico per certi aspetti di più agevole lettura rispetto a quanto avviene con l'Ordine francescano, dove è la peculiarità della figura profetica del fondatore a determinare un contesto in cui trova spazio una specifica attenzione verso la liceità dei profitti dei mercanti, con un dibattito sui limiti del potere più libero dagli schemi della filosofia antica.

Con il venire meno dell'autorità imperiale, avanzano diverse forme di potere dove l'elemento della territorialità continua a svolgere un ruolo ineludibile. Nello scontro tra i poteri universali il momento di maggiore tensione è sicuramente quello tra XII e XIII secolo⁶⁹⁰: l'apice delle aspirazioni del papato coincide con una forte delusione spirituale – con la rinuncia di Celestino V – e la sconfitta materiale alla fine della parabola di Bonifacio VIII. Questo esito non deve però leggere nelle premesse la fine di una processualità dove dimensione comunale e ruolo della Chiesa finiscono magari per essere letti in contrapposizione.

Il Comune si rivela solo nel momento in cui si fa gerarchia di incarichi, successione di nomi: cioè nel momento in cui comincia a somigliare all'istituzione ecclesiastica. Vorrei qui sottolineare le

⁶⁸⁸ *Ivi*, p. (posizione 379).

⁶⁸⁹ ZORZI, A., *La trasformazione di un quadro politico*, op. cit. p. 94.

⁶⁹⁰ Un giudizio troppo netto ma indicativo è quello espresso da Favier: «L'inaridirsi dell'ispirazione letteraria o artistica non è meno sensibile della decadenza dei meccanismi economici. Eccezione fatta per il campo politico, i tempi di Filippo il Bello vivono sostanzialmente del proprio passato. [...] La cultura dell'uomo del 1300 è fatta di ciò che sopravvive dei due secoli passati, o dei suoi postumi» (FAVIER, J., *L'enigma di Filippo il Bello*, Milano, Jouvence, 2017, p. 150). Altra osservazione di cui tenere conto per quanto riportato in questo capitolo è il «rinchiudersi» in una dimensione regionale delle università: «Il carattere sovranazionale che aveva portato alla stessa nascita delle *universitates* di studenti perse la sua forza nel Trecento, quando i flussi di *scholares* si ridussero in linea generale all'interno dei confini dei nuovi Stati. La marcata «regionalizzazione» delle università europee, che favorì la costituzione di vere dinastie di maestri, venne favorita dai diffusi obblighi imposti dai poteri signorili ai sudditi di frequentare lo Studio attivo all'interno del loro principato» (ROSSO, P., *La scuola nel Medioevo*, op. cit., p. 234). Per una lettura periodizzante di maggiore continuità tra i secoli: «Sotto la pressione stessa degli avvenimenti, gli uomini del secolo XII sentirono il bisogno di affinare il loro modo di pensare, di operare una scelta razionale fra i principi spesso contraddittori, offerti loro dai testi a disposizione, di arrivare a concetti basati su un'analisi più sottile e definitiva: e pensarono che, diventando padroni di una buona logica, avrebbero trovato la chiave per ogni progresso» (WOLFF, P., *Storia e cultura nel Medioevo*, Bari - Roma, Laterza, 1987, pp. 298-299).

diversità tra le due esperienze che condivisero lo stesso ambiente di vita: l'una era basata su un disegno prestabilito, una verità rilevata, l'altra era il frutto spontaneo di una continua e disinvolta sperimentazione. La prima era custode di una tradizione, la seconda luogo di esercizio di un'immaginazione politica fortemente creativa.⁶⁹¹

Questa opposizione è forse poco convincente, laddove se ne proponga una lettura di novità, rispetto a una di cambiamento significativo delle categorie di sovranità e potere, sotto la costante ricerca della pace e del bene comune, che quindi semplicemente si declinano secondo forme diverse. Definitasi un'autorità universale più spirituale che temporale, strutturatasi la Chiesa secondo un preciso modello organizzativo, adeguato al formarsi di una diversa civiltà economica, ecco il sorgere di nuove soggettività istituzionali, non necessariamente più creative nella capacità di immaginare un diverso governo dello stato di cose presenti.

Una considerazione conclusiva per questo paragrafo: separare gli ambiti di potere nella società medievale può portare a dare una lettura marginalizzante della dimensione religiosa rispetto allo svilupparsi di nuovi protagonisti sociali, quali sono i mercanti. Accettando l'assunto per il quale si riconosce che i medievali «hanno creduto ai loro miti, perché erano interessati alla realtà»⁶⁹², il problema principale è quindi comprendere il senso stesso della società umana, dopo la caduta e il peccato originale. Verranno date risposte molto diverse tra loro, ma mai presentate come rivoluzionarie, bensì sempre attraverso il richiamo alla tradizione, alle verità e alle rivelazioni.

Agostino ha cambiato il volto dell'Occidente e il suo meccanismo di comprensione è un dispositivo totalizzante, come sono stati il marxismo e il freudismo nel Novecento. [...] Tuttavia le concezioni agostiniane non furono mai assunte acriticamente dagli autori medievali e furono anzi spesso messe in questione. Inoltre le forme stesse del dibattito filosofico e teologico cambiarono radicalmente nel tempo, dovendo rispondere a nuovi problemi concreti, anche di azione politica, ed elaborarono nuovi metodi di indagine e nuove concezioni epistemologiche.⁶⁹³

Tra XIII e XIV secolo la cristianità si trova costretta a interrogarsi sul dominio, sulla proprietà e sulla libertà, secondo nuove pratiche e significativi cambiamenti di cui prendere atto. Nei testi di Olivi troviamo un'evoluzione dell'inevitabile negatività che Bonaventura vede nel potere civile. Si tratta di una posizione distante da quanto scriverà e insegnerà Tommaso d'Aquino, ma non per questo si deve considerare che debba

⁶⁹¹ FAINI, E., *Firenze nell'età romanica (1000-1211)*, pp. 362-363.

⁶⁹² BRIGUGLIA, G., *Stato d'innocenza*, Roma, Carocci, 2017, p. 15.

⁶⁹³ *Ivi*, p. 47.

ritenersi estranea – od opposta - al contesto in cui si muoverà Remigio de' Girolami. Il potere e il vivere attraverso un'organizzazione istituzionale è una necessità legata al peccato e alla malvagità umana, mentre la più alta professione di umiltà e di obbedienza è lo spazio in cui l'assoggettamento come forma di libertà impone di chiarire quali siano i limiti del potere. Per il teologo provenzale la salvezza della propria anima si ottiene servendo la Chiesa, attraverso l'Ordine "inquadrate" al servizio del pontefice, per guidare spiritualmente una società in cui la ricerca della ricchezza può essere strumento per il raggiungimento del bene comune terreno. Il tempo del mercante non è quindi contrapposto al tempo della Chiesa: sono tempi diversi e rispetto ai quali non si chiudono definizioni stabili.

Il teologo provenzale può essere associato ai precursori di una liceità dell'utilità capitalista, dove l'interesse individuale e il profitto dell'attore economico si concilia in modo armonico con il bene comune, come eccezione del suo tempo e isolata voce presto dimenticata, fino a una riscoperta nei secoli successivi (o come anticipatore di uno sviluppo che si concluderà con l'avvio di una società moderna)⁶⁹⁴. Le sue opere sono state riprese anche da chi ricerca una proposta di riforma cristiana dell'economia contemporanea, anche prima del pontificato di Francesco I, in relazione alla crisi economica del 2007/2008⁶⁹⁵,

In questo caso la libertà del voto evangelico potrebbe acquisire un'ulteriore in relazione alla soggettività dei diritti, sulla quale neanche il pontefice può intervenire: un nuovo equilibrio tra interessi di mercato ed equità sociale.

⁶⁹⁴ «L'attività del mercante è utile e necessaria alla comunità in ragione del fatto che s'incarica di distribuire sul territorio i prodotti secondo la domanda» (JACOBELLI, M. C., *La povertà francescana e il capitalismo medioevale negli scritti di Pietro di Giovanni Olivi*, op. cit. p. 68).

⁶⁹⁵ «La base di partenza del paradigma culturale francescano è costituita dall'originale speculazione etico-teologica di Pietro di Giovanni Olivi» (BALZONI, O., *Il paradosso francescano tra povertà e società di mercato*, Effatà Editrice, Torino, 2011, p. 60). «Il francescanesimo, con il suo senso concreto e per la sua attenzione a tutte le realtà può offrire un nuovo paradigma per l'economia» (BALZONI, O., *Dall'usura al giusto profitto*, Cantalupa (Torino), Effatà, 2008, p. 132). Un riferimento più recente, all'attuale pontificato, può essere trovato all'interno del percorso lanciato da Papa Francesco I *The Economy of Francesco*, all'interno del quale trova spazio anche la lettura di Giacomo Todeschini sulla ricchezza francescana, alla base di una lezione tenuta il 28 aprile 2021 (si veda anche l'intervista del 26 aprile 2021 a Luigino Bruni, sul sito ufficiale dell'iniziativa: *Ricchezza francescana: la EoF School si prepara all'incontro con Giacomo Todeschini*, <https://francescoeconomy.org/it/ricchezza-francescana-la-ef-school-si-prepara-allincontro-con-giacomo-todeschini/>).

Avverrebbe però una rimozione di una parte dell'Olivi, essendo scomparsa completamente ogni prospettiva escatologica. È invece attraverso il provenzale che si rinnova «la conoscenza e la diffusione delle opere di Gioacchino, non più conosciute attraverso i manoscritti che le contenevano integralmente, ma mediante citazioni più o meno esplicite»⁶⁹⁶. La pratica di una vita evangelica non è elemento occasionale nella visione oliviana della società.

Sicuramente fino alla fine del XIII è centrale, non solo all'interno dell'Ordine, ma in tutti i territori in cui era presente, la «coscienza [francescana] di una missione che si è chiamati a svolgere a favore del futuro»⁶⁹⁷.

Se il futuro dipende dalla fedeltà alla Regola, e quindi dall'osservanza della povertà assoluta, soltanto in una fedeltà totale della povertà sarà possibile giungere ad un futuro di pace e serenità. [...] Se la premessa per la pace escatologica è la vita santa dei Minori, l'unica via per giungere ad un futuro di pace è quella di ritornare all'osservanza della Regola. L'osservanza della Regola non è tanto un problema orale o esemplare, ma escatologico, inserito nella visione della storia dell'umanità. Ad una osservanza più letterale corrisponderà un futuro di prosperità.⁶⁹⁸

La necessità di non rinunciare a una visione complessiva del pensiero oliviano ovviamente è da estendersi anche a ogni altro aspetto storico (dalla storia dell'economia a quella della filosofia, sempre che sia possibile davvero separarle per l'epoca medievale). La peculiarità del ruolo degli ordini mendicanti nel Duecento europeo permette di leggere la tensione interna all'esistenza dell'Ordine francescano, come una porta di accesso anche alle categorie politiche pensate e praticate durante la trasformazione delle società del tempo. Anche dopo l'inquadramento portato avanti da Bonaventura, la minorità resterà uno spazio in cui esprimere le tensioni delle contraddizioni insite nello sviluppo economico e sociale europeo, comuni tanto allo spazio comunale, quanto a quello della Chiesa stessa.

Il circuito concettuale povertà francescana/ comunità apostolica/ stato d'innocenza costituiva uno spazio di contestazione della Chiesa come corpo giuridico, che rappresentava una pressione permanente delle strutture e istituzioni mondane.⁶⁹⁹

⁶⁹⁶ MESSA, P., *Francesco profeta*, op. cit., p. 54.

⁶⁹⁷ *Ivi*, p. 191.

⁶⁹⁸ *Ivi*, p. 192.

⁶⁹⁹ BRIGUGLIA, G., *Stato d'innocenza*, op. cit., p. 88. «Nell'arco cronologico compreso tra il XII e il XIV secolo, infatti, i sistemi culturali europei appaiono insistentemente sollecitati dall'esperienza e dalla *questio* della povertà evangelica; se la prima si reificava nella concretezza della quotidianità individuale e collettiva di chi, "rinnovellato nella fede", non trovava altra via verso l'amore di Cristo se non la *paupertas*, la seconda sostanzialmente i progetti e gli auspici o al contrario i deterrenti intellettuali formulati dagli attori di una riforma della chiesa che s'esplicava tanto *in capite* quanto *in membris*» (GAGLIARDI, I., *Realizzati*

4.6) Trasformazioni di un quadro economico e normativo

Come si vedrà anche nel capitolo seguente, in riferimento alla situazione specifica di Firenze, è importante non leggere i passaggi di svolta come cesure nette, almeno per quanto riguarda la crescita economica registrata per l'Europa occidentale dopo l'anno Mille. Questo non vuol dire negare «uno straordinario momento di maturità», in cui si raccolgono «i frutti di tante seminagioni altomedievali lente ma costanti»⁷⁰⁰. Di questa trasformazione occorre tenere conto prima di leggere le opere economiche di Olivi, troppo spesso letto come teorico del (pre-)capitalismo, invece che come fonte per interpretare un periodo di mutamenti dell'economia europea occidentale.

L'uso della categoria crescita non è ovviamente neutrale. Implica una serie di criteri di misurazione, dei dati da prendere in considerazione e della lettura interpretativa applicata. In taluni casi sottintende una visione di fondo che implica una visione del progresso come inevitabile tendenza della società umana. Tra XI e XIII secolo è possibile leggere un ciclo di accelerazione dello sviluppo, stallo, decrescita⁷⁰¹, o una fase di transizione⁷⁰², magari un'anticipazione di quanto avverrà a partire dal XV secolo⁷⁰³.

Duby ha scritto dei primi segni di un'espansione frenata dalla «tenace resistenza di certi atteggiamenti mentali e dei modelli culturali che li rafforzavano»⁷⁰⁴, con alcune eccezioni all'interno della Cristianità latina, rappresentate dai centri urbani italiani⁷⁰⁵, che accompagnarono una parte del continente alla «svolta fondamentale della storia economica europea»⁷⁰⁶ negli anni Ottanta del XII secolo.

Dopo il 1180, lo spirito di profitto scalzerà progressivamente lo spirito di larghezza. Di questa virtù sopravvivrà a lungo la nostalgia, ma essa non ornerà più che mitici eroi, simbolo e rifugio ad un tempo, di quei valori che il Medioevo aveva a lungo esaltato come viventi e supremi: un primo Medioevo: quello dei contadini e quello dei guerrieri, loro signori.⁷⁰⁷

attraverso il rifiuto della ricchezza, in *La ricerca del benessere individuale e sociale*, Pistoia – Roma, Centro italiano di studi di storia e d'arte – Viella, 2011, pp. 87-88).

⁷⁰⁰ GROSSI, P., *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., p. 127.

⁷⁰¹ FOURQUIN G., *Storia economica dell'occidente medievale*, op. cit., pp. 159-160.

⁷⁰² *Ivi*, p. 163.

⁷⁰³ «Il precapitalismo restava ancora troppo limitato e sporadico perché la vita materiale potesse raggiungere la fase del vero e proprio «decollo», che avrà inizio solo nel XV secolo» (*ivi*, p. 345).

⁷⁰⁴ DUBY, G., *Le origini dell'economia europea*, Bari - Roma, Laterza, 2004, p. 325.

⁷⁰⁵ *Ivi*, p. 329.

⁷⁰⁶ *Ivi*, p. 341.

⁷⁰⁷ *Ibidem*.

Quali sono i fattori da prendere in considerazione per misurare questa crescita? Il tema riguarda da una parte la scelta degli strumenti di analisi economica che si scelgono di utilizzare, dall'altra la reperibilità delle fonti e quindi dei dati da prendere in considerazione. Poco opportuno è anche insistere sulla presunta velocità o meno dei mutamenti, con recenti studi che insistono sulla lentezza delle trasformazioni, come afferma anche Wickham per la penisola italiana centrale e settentrionale⁷⁰⁸.

Non c'è molta speranza di dare un serio fondamento quantitativo al fattore produzione e al fattore tempo di lavoro su tutto l'arco del medioevo. [...] Se entità della produzione e tempo di lavoro sono due elementi per i quali è impossibile elaborare serie quantitative lungo tutta l'età medievale, due parametri fondamentali per uno studio di lungo periodo dell'economia sono invece suscettibili di un approccio quantitativo: l'evoluzione demografica e l'evoluzione dei prezzi.⁷⁰⁹

Uno dei dati certi (almeno come tendenza, se non nei numeri precisi) è quello dell'incremento della popolazione⁷¹⁰. Recentemente è stato stimato un aumento della popolazione italiana, tra il 1000 e il 1150, da 5,2 milioni di persone a 7,3 e, tra il 1000 e il 1150 (+40%), da 12,5 nel 1300 (+77%)⁷¹¹. Gli ampliamenti delle cerchie murarie per questo periodo sono ipotizzati in misura «spettacolare» per le città di Milano, Bologna, Firenze e Genova, con espansioni minori ma comunque significative per diversi altri centri della penisola⁷¹². I centri urbani sono i poli di attrazione dello sviluppo degli ordini mendicanti, con una «presenza policentrica» coordinata e attenta al collegamento tra sfere di influenza nelle realtà più significative⁷¹³, raccogliendo in generale la maggior parte della crescita demografica e, in modo particolare nella parte centro-settentrionale, raggiungendo «un alto grado di centralità rispetto ai flussi economici e alle dinamiche politiche dei territori»⁷¹⁴. Più dell'aumento della natalità e della diminuzione della mortalità, tra le cause della crescita demica dei centri urbani va considerata come

⁷⁰⁸ WICKHAM, C., *Prima della crescita: quale società?*, in *La crescita economica dell'occidente medievale*, op. cit., p. 106.

⁷⁰⁹ CAMMAROSANO, P., *Economia politica classica e storia economica dell'Europa medievale*, Trieste, CERM, 2020, p. 127-128.

⁷¹⁰ «Si è scritto che la popolazione europea sarebbe cresciuta da 42 a 73 milioni di abitanti, la popolazione italiana 5.200.000 a 11.000.000. L'Europa avrebbe veduto quasi un raddoppiamento, l'Italia più che un raddoppiamento. Ora, se rapportiamo un tale incremento a un periodo di trecento anni, ne deduciamo ancora una volta un incremento medio annuo inferiore al punto percentuale, e ancora una volta non comprendiamo se lo sviluppo ebbe carattere uniforme nel tempo e nello spazio oppure no» (*ivi*, p. 129).

⁷¹¹ FRANCESCHI, F., TADDEI, I., *Le città italiane nel Medioevo*, op. cit., p. 15.

⁷¹² *Ivi*, p. 21.

⁷¹³ *Ivi*, p. 25.

⁷¹⁴ PICCINNI, G., *L'Italia contadina*, in FRANCESCHI, F., (a cura di), *Storia del Lavoro in Italia. Il Medioevo*, Roma, Castelvevchi, 2017, p. 218.

prevalente quella dei flussi migratori⁷¹⁵, dalle campagne vicine (sia di nullatenenti, in cerca di occupazione, che di persone agiate, per mettere a valore i propri averi) e da territori più distanti. La concessione della cittadinanza era uno strumento di governo utilizzato in forme diverse a seconda delle necessità, ma che si affina ed impone soprattutto tra XIII e XIV secolo, complice «la preoccupazione per il crescente spopolamento delle campagne»⁷¹⁶.

La coltivazione delle terre aumenta in estensione e in altezza di quota, arrivando a imporre – progressivamente – una nuova consapevolezza sulla conservazione del patrimonio boschivo e determinando la comparsa del termine bonificare nel XII secolo⁷¹⁷. La produzione agricola diviene «il supporto primario e insostituibile della sussistenza urbana e rurale»⁷¹⁸, con un'importanza di gran lunga maggiore rispetto a caccia, allevamento e pesca. In particolar modo in Italia è tra le principali cause della nascita di nuovi borghi e ville, spesso in spazi già vissuti, seppure con pochissima popolazione presente⁷¹⁹, con un'antropizzazione – specialmente nell'Italia centro-settentrionale – fatta anche di case sparse o agglomerati di piccole dimensioni. Cambiano i modi di abitare il territorio e le relazioni tra i diversi insediamenti.

I progressi che la pratica agricola fece registrare fra XI e XIII furono in netta prevalenza di natura quantitativa; strumenti e tecniche colturali conobbero, di fatto, miglioramenti ben più modesti di quanto, soprattutto in passato, si sia potuto ritenere (giungendo a prospettare, per i secoli centrali del medioevo, una “rivoluzione” nei sistemi di coltivazione).⁷²⁰

Alcuni elementi di novità comunque vi furono, come l'affermarsi dell'aratro a versoio (almeno in parte dell'Europa del XIII secolo) e il potenziamento dei sistemi di attacco per la trazione di bovini ed equini. Più significativa sembra essere stata la nuova organizzazione di spazi e sistemi di lavoro agricolo: i cicli colturali si diffusero in modo diverso ma in tutti i paesi, contestualmente a uno sviluppo delle dinamiche sociali. Dopo una fase di affermazione delle signorie nelle campagne medievali, i territori vengono raggiunti da un'azione cittadina interessata ad agevolare «l'emancipazione dei contadini

⁷¹⁵ CORTONESI, A., PALERMO, L., *La prima espansione economica europea*, Roma, Carocci, 2019 p. 106.

⁷¹⁶ *Ivi*, p. 108.

⁷¹⁷ PICCINNI, G., *L'Italia contadina*, op. cit. pp. 219-220.

⁷¹⁸ CORTONESI, A., PALERMO, L., *La prima espansione economica europea*, op. cit. p. 109.

⁷¹⁹ *Ivi*, p. 116.

⁷²⁰ *Ivi*, p. 119.

dai vincoli servili»⁷²¹, al fine di facilitare la fluidità delle operazioni di compravendita delle terre.

La crescita dei consumi nelle città favorì la diffusione di una coltivazione destinata a cereali di qualità, oltre a quella «delle infrastrutture necessarie alla lavorazione dei prodotti»⁷²² e l'investimento di proventi derivanti dal commercio. Ad aumentare è per anche la fragilità sociale.

Occorre aggiungere alla parola “pane” la parola “fame”, quella fame che debilita le persone e ne indebolisce le capacità produttive. Quando infatti il pane iniziò a dominare nell'alimentazione dei ceti popolari, rendendola più uniforme e monotona dal punto di vista degli apporti nutritivi, più che in passato le collettività furono esposte alle crisi alimentari, sia che fossero dovute al cattivo raccolto che all'azione degli speculatori.⁷²³

Le carestie non sono una novità in senso assoluto, ma la loro diffusione generalizzata sarà considerata un elemento di nuove difficoltà. La «riduzione dell'uso collettivo degli incolti» e il propagarsi di un mercato con cui si diffonde anche l'acquisto di generi di prima necessità, sono tra le ragioni per cui si rafforzano «le situazioni di bisogno nella popolazione contadina»⁷²⁴, proprio mentre nascono nuove forme di comunità, dovute anche al sovrapporsi tra vecchie proprietà e una «nuova borghesia degli affari»⁷²⁵ che dalla “terra” non poteva comunque prescindere.

I contrasti sono inevitabili e possono essere letti, per tutto il XII e il XIII secolo, come tentativi di arginare eccessi signorili e di resistere all'imposizione di nuovi poteri: spesso sono lotte legate alla fedeltà a modelli più tradizionali, con manifestazioni evidenti di una progressiva gerarchizzazione della comunità contadina, che portava a situazioni di profondo disagio sociale.⁷²⁶

In Italia, Spagna e Francia in questo periodo si registra una tendenza di alcune comunità contadine a richiedere carte di franchigia, «ovvero un documento di rinuncia formale da parte del signore alle esazioni arbitrarie per fissare richieste assai più contenute»⁷²⁷. Un contesto di ridefinizione delle categorie di dominio/proprietà e uso.

⁷²¹ PICCINI, G., *L'Italia contadina*, op. cit., p. 222.

⁷²² *Ivi*, p. 230.

⁷²³ *Ivi*, 232.

⁷²⁴ ALBINI, G., *Poveri e povertà nel Medioevo*, Roma, Carocci, 2016, p. 30.

⁷²⁵ *Ivi*, p. 34.

⁷²⁶ *Ivi*, p. 36.

⁷²⁷ WICKHAM, C., *L'Europa nel Medioevo*, Roma, Carocci, 2018, p. 174. Si può parlare comunque di un «dinamismo della contrattazione anche dietro atti apparentemente molto asciutti quali appunto le franchigie. Attraverso la valorizzazione di elementi come il profilo sociale degli agenti della comunità, la data topica della franchigia, la compartecipazione di uomini e *dominus* alla definizione dell'*usus*, sono

Se il fenomeno comunale è «il fatto politico che caratterizza [...] e differenzia la storia del secolo XII nell'Italia Centrale e settentrionale»⁷²⁸, questa fase di cambiamenti attraversò anche un necessario aggiornamento con l'elemento religioso e quello della coscienza spirituale. Non solo conflitti, ma anche un «mondo di idee in fermento, di scambi di libri, di intreccio di discussioni, che mostrano un interesse di laici alla vita religiosa, quale raramente l'Italia ha conosciuto»⁷²⁹ dopo i secoli XII e XIII, di cui abbiamo notizia principalmente all'interno dei contesti urbani. Nella lettura del Manselli le esigenze religiose non seguono quelle economiche, piuttosto le guidano, trovando negli scontri con il potere imperiale e feudale l'opportunità di estendersi nella contestazione alla lotta contro i vertici ecclesiastici come quelli dei vescovi. È evidente qual è lo spazio degli ordini mendicanti di cui abbiamo parlato nei capitoli precedenti.

La società contadina nel suo complesso partecipa (ed è anzi protagonista) della fase di sviluppo che coinvolge larga parte del XII secolo: ma ne è al contempo vittima. E lo sarà ancora di più nel corso del secolo successivo [in particolar modo dagli anni Ottanta del XIII secolo].⁷³⁰

Tra i cambiamenti a ridosso del 1100 c'è un diverso rapporto nelle forme della cultura e della politica tra laici e Chiesa. Si spezza l'egemonia ecclesiastica, ma sempre nei contesti urbani: si tratta di una maturazione apparentemente improvvisa, probabilmente corrispondente a una lenta e lunga «incubazione dei fenomeni»⁷³¹.

Campagna e città, religiosi e laici, vecchie e nuove forme di economia, tradizionali e innovative relazioni di potere convivono.

L'aumento della «domanda collettiva di beni di prima necessità» e la «frantumazione del quadro politico» che «metteva in condizione anche centri modesti di far convergere su di sé importanti funzioni d'intermediazione mercantile» sono tra i fattori che contribuirono a favorire una vera e propria «esplosione commerciale»⁷³².

emerse le diverse posizioni di forza degli attori coinvolti, e in ultima analisi il carattere negoziato dell'intesa» (GAMBERINI, A., *La legittimità contesa*, op. cit., p. 109).

⁷²⁸ MANSELLI, R., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, op. cit., p. 312.

⁷²⁹ *Ivi*, p. 322.

⁷³⁰ ALBINI, G., *Poveri e povertà nel Medioevo*, op. cit., p. 39.

⁷³¹ CAMMAROSANO, P., *Economia politica classica e storia economica dell'Europa medievale*, op. cit., p. 267.

⁷³² TOGNETTI, S., *Geografia e tipologia delle attività urbane*, in *Storia del Lavoro in Italia. Il Medioevo*, op. cit., p. 320.

Sino agli ultimi decenni del Duecento gli uomini d'affari italiani non trovarono di fatto alcuna forma apprezzabile di concorrenza da parte di competitori stranieri. Il Mediterraneo, l'Europa occidentale e atlantica fu per loro come una sorta di prateria perché potessero coesistere, in uno spazio relativamente angusto, tante economie urbane non solo assai simili per caratteristiche, ma spesso non cooperanti o addirittura in guerra tra loro per il primato mercantile, oltre che per quello politico, nella regione di riferimento.⁷³³

Gli interessi delle proprietà terriere in campagna e delle città non erano polarizzati in una situazione di reciproca contrapposizione, proprio in funzione del commercio: i centri urbani avviarono una fase di sempre maggiore preponderanza, con un'apertura a nuove possibilità lavorative (legate ai collegamenti tra territori e all'allargamento delle città), all'interno della quale «si annidano i germi della povertà»⁷³⁴.

Il capitale e l'impresa mercantile si faranno protagonisti di questi secoli di mutamento. Analogamente a quanto si è già accennato per l'inserimento di nuovi termini per il calcolo del rischio, è probabile che le pratiche di commercio via terra abbiano potuto contare su quanto praticato con la navigazione. Il ruolo di questo settore dell'economia è già non secondario nel XII secolo, quando «le prime raccolte di modelli epistolari [...] includono lettere commerciali»⁷³⁵.

La figura imprenditoriale assume caratteristiche sedentarie e la maggiore disponibilità dell'argento favorisce una sempre più diffusa pratica di pagamenti in denaro anche nelle campagne, ma soprattutto nelle città, dove era presente anche l'esigenza delle realtà artigianali, che acquistavano materie prime e vendevano i prodotti finiti, prevedendo la retribuzione della manodopera utilizzata⁷³⁶. Un impulso importante arriva allo sviluppo delle conoscenze tecniche e alla ricerca di strumenti adeguati alle esigenze produttive, tanto da poter parlare di un ruolo del commercio internazionale nello sviluppo dell'evoluzione scientifica, con un'attenzione sulle novità da sfumare nella limitatezza delle fonti disponibili.

Il periodo compreso fra V e IX-X secolo [...] piuttosto che essere considerato come semplice e fosco interludio derivato dalla semplice giustapposizione di elementi mediterranei e germanici, interposto fra lo splendore del mondo romano e la "rinascenza" del pieno Medioevo comunale e

⁷³³ *Ivi*, p. 321.

⁷³⁴ ALBINI, G., *Poveri e povertà nel Medioevo*, op. cit., p. 60.

⁷³⁵ FRIED, J., *Il mercante e la scienza*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, p. 25.

⁷³⁶ LE GOFF, J., *Lo sterco del diavolo*, op. cit., p. 15.

signorile, dovrebbe essere letto e analizzato come un *unicum*, i cui caratteri tecnologici, economici e giuridico-politici restano strettamente connessi al proprio contesto socio-culturale.⁷³⁷

Le pratiche nella lavorazione della ceramica, della pietra e dei metalli rendono possibile evitare la polarizzazione tra alto e basso Medioevo, così come l'idea di una netta distinzione tra città e campagna è un concetto storiografico da ritenere superato, anche in termini di insediamenti industriali⁷³⁸.

«Ma le innovazioni tecniche e culturali non sarebbero state sufficienti se fossero mancate le innovazioni economiche in senso stretto»⁷³⁹. Si insiste molto in diverse tradizioni storiografiche sullo stimolo di una prospettiva di guadagno per lo sviluppo di un mercato che avrebbe portato a una crescita nel corso del Duecento. La loro azione prevedeva un ruolo sempre più centrale delle attività artigianali, che scelsero di avviare un'azione sempre più strutturata in organizzazioni corporative, in particolare dal XII secolo⁷⁴⁰. Nello stesso momento storico si svilupperà quella base giuridica su cui poggeranno i rapporti contrattuali sempre più assestati del Tre e del Quattrocento. Nella diffusa documentazione notarile è lampante l'assenza del riferimento agli interessi⁷⁴¹, proprio per quella condanna all'usura su cui anche Le Goff ha costruito la divisione netta – che abbiamo già visto – tra tempo del mercante e tempo della Chiesa. Grazie ad alcune eccezioni documentarie, sappiamo che nel corso del 1100 si stimava normale un interesse del 20%, la cui attestazione pubblica diverrà rintracciabile con facilità solo nel corso del Duecento.

«Tutte le componenti che saranno classiche della finanza pubblica sono presenti all'appello sino dallo scorcio del secolo XII»⁷⁴². Dai *regalia* imperiali e dalle pratiche dei secoli precedenti, si struttura un sistema tributario insufficiente per le spese delle “nuove” realtà cittadine, che daranno l'avvio a problematiche di debito pubblico e di un sistema di finanziamento dello stesso le cui origini sono rintracciabili a Genova e Venezia. In una

⁷³⁷ LA SALVIA, V., *Artigianato e tecnica: i processi produttivi e i loro contesti economico-sociali*, in *Storia del Lavoro in Italia. Il Medioevo*, op. cit., pp. 142-143.

⁷³⁸ BARLUCCHI, A., *Industria e artigianato nelle aree extraurbane*, in *Storia del Lavoro in Italia. Il Medioevo*, op. cit., pp. 246-247.

⁷³⁹ CORTONESI, A., PALERMO, L., *La prima espansione economica europea*, op. cit. p. 59.

⁷⁴⁰ CAMMAROSANO, P., *Economia politica classica e storia economica dell'Europa medievale*, op. cit. p. 264.

⁷⁴¹ *Ivi*, p. 271.

⁷⁴² *Ivi*, p. 280.

«integrazione fra il livello privato del credito e il livello pubblico, cioè funzionale allo sviluppo delle economie cittadine»⁷⁴³, è stata individuata una delle ragioni per cui l'economia europea riuscì ad affermarsi su quella delle altre sponde del mediterraneo. Il diffondersi del credito riguarda anche il consumo e gli investimenti delle singole persone, così come delle realtà ecclesiastiche dei territori.

Da questo contesto emersero *iudices* e *notarii*⁷⁴⁴, precursori dei giuristi a cui non possono essere sovrapposti.

Il giurista, nuova figura di intellettuale e di operatore sociale, nasce quando nasce l'idea della legalità, l'idea, cioè, che la legge sia di per sé un valore e che la lettura e l'applicazione della legge sia una necessità oltre una convenienza sociale, per il bene della comunità.⁷⁴⁵

La vita economica muove con le sue esigenze una nuova centralità del diritto, senza consapevolezza tra chi è chiamato a svolgere le funzioni richieste. Paolo Grossi ha evidenziato la funzione distruttiva di una mentalità attenta al principio di effettività, più che al rapporto di validità⁷⁴⁶, all'interno di una società dove la Chiesa romana consolida l'abitudine «a pensare la salvezza del singolo solo in seno alla comunità sacra e a diffidare di ogni solitudine individuale»⁷⁴⁷.

Quanto già visto nelle opere dell'Olivi, letto talvolta come particolare pragmatismo, si può leggere come conferma di una vocazione della cristianità a definirsi come potere universale e principio regolatore di una visione dell'umanità durante l'esistenza terrena.

Del tutto superiore alle sue parti, va letto anche il legame tra denaro e liquidi vitali, che vedono nelle monete una parte essenziale del funzionamento del corpo della comunità.

In particolare, la nozione di sviluppo economico organico tratteggiato a partire dall'immagine della circolazione del sangue è molto antica, è direttamente connessa all'idea della società economica come corpo da nutrire e custodire, da far crescere e da tutelare, e la si ritrova specialmente caratterizzata in termini religiosi e mistici nell'epoca della storia europea denominata

⁷⁴³ *Ivi*, p. 281.

⁷⁴⁴ «Notai e giudici quando va bene e spesso operatori innominati e inqualificati ciascuno dei quali ha insensibilmente contribuito, più inconsciamente che consciamente, a capovolgere la clessidra d'una forma mentis» (GROSSI, P., *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., p. 102)

⁷⁴⁵ BELLOMO, M., *Una nuova figura di intellettuale: il giurista*, in *Il secolo XI: una svolta*, op. cit. p. 239.

⁷⁴⁶ GROSSI, P., *L'ordine giuridico medievale*, op. cit., p. 102

⁷⁴⁷ *Ivi*, p. 76.

“Medioevo cristiano” soprattutto nella fase definita abitualmente di espansione o rivoluzione commerciale e finanziaria. Ossia fra XII e V secolo.⁷⁴⁸

La metafora medica del corpo in buona salute riguarda anche la città e la comunità politica in generale. Quindi è presente un immaginario che accomuna i diversi ambiti di un’umanità rispetto alla quale si andranno a definirsi i diversi pericoli che attentano al bene comune: la pace e l’equilibrio all’interno della società convergono nell’immagine di una condizione di salute da tutelare. Specialmente nel XIII secolo, all’interno degli Studi teologici e giuridici, compresi quelli di Parigi e Firenze, si afferma un’idea di Corpo economico in cui si tengono insieme «il piano linguistico teologico-morale a quello politico-economico», con il consolidarsi di «un discorso governativo sempre più sistematico e, apparentemente, neutrale»⁷⁴⁹.

Produzione agricola, artigianale e manifatturiera, attività della mercatura, maggiore diffusione del denaro, nascita delle banche⁷⁵⁰, il mutamento dei centri e delle attività culturali⁷⁵¹, le esigenze spirituali diffuse nelle società⁷⁵², il rafforzamento dell’organizzazione sovraregionale ecclesiastica, il configurarsi di uno scontro tra poteri universali, un ruolo più aggressivo dell’Occidente «con Bisanzio, con gli Ebrei e con gli Arabi»⁷⁵³: difficile trarre una sintesi da elementi tanto diversi, che pure si sovrappongono nella concretezza della quotidianità di chi vive il proprio tempo e forma il proprio immaginario. Occorre aggiungere anche l’elemento delle peculiarità geografiche, di cui proveremo a dare conto facendo riferimento al caso fiorentino.

⁷⁴⁸ TODESCHINI, G. *Come l’acqua e il sangue*, Roma, Carocci, 2021, p. 20.

⁷⁴⁹ *Ivi*, p. 87.

⁷⁵⁰ «La *banca* del banchiere-cambiavalute cristiano è infatti, da un certo punto di vista, una bottega in cui si smercia denaro in forma di valuta diversificata. Ma da un altro punto di vista la medesima *banca* è un punto chiave dell’assetto civico e pubblico, fa funzionare la città, e come tale è politicamente centrale e riconosciuta» (TODESCHINI, G., *La banca e il ghetto*, op. cit., p. 21)

⁷⁵¹ «Gli intellettuali del XII secolo hanno la coscienza vivissima di fare del nuovo, d’essere uomini nuovi, e può forse esservi rinascimento senza l’impressione di rinascere?» (LE GOFF, J., *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano, Mondadori, 2017, p. 22).

⁷⁵² «Il modo stesso di vita dell’epoca offriva una possibilità intensissima, di comunicare fra gli uomini, insieme con una sete ardente di conoscere, quale la nostra epoca, pur con la sua stampa, la sua radio e la sua televisione, può appena comprendere. I dibattiti e le discussioni nelle botteghe, nelle vie, sui sagrati delle chiese avevano quella vivacità e quel mordente che nascono solo da una passione autentica e sincera di raggiungere il vero» (MANSELLI, R., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, op. cit., p. 57)

⁷⁵³ FLASCH, K., *Introduzione alla filosofia medievale*, op. cit. p. 69.

4.7) Olivi e la povertà

Pietro di Giovanni Olivi non scrive di una percezione di rilevanti novità, parlando della società del suo tempo. Si inserisce nel dibattito sulla proprietà che sta attraversando la cristianità, a difesa della povertà, spostando una parte della discussione. David Burr è tra le persone meno convinte di una partecipazione del teologo provenzale alla stesura della *Exiit qui seminat*⁷⁵⁴, ma concorda nel collocare le questioni sulla perfezione evangelica, dedicate alla rinuncia delle ricchezze (l'ottava e la nona), prima della bolla del 1279.

Rispetto alla tradizione, il frate di Béziers sceglie di dividere il tema in due argomentazioni, concentrandosi nella prima argomentazione sul tema della povertà e nell'altra sulla differenza tra uso e possesso.

L'approccio dell'Olivi è unico: riservando una questione separata [la nona] al tema dell'*usus pauper* e del voto, egli concentra l'attenzione degli studiosi su un problema che era rimasto assopito durante la controversia secolari-Mendicanti e che, una volta risvegliato, avrebbe causato molti problemi al suo Ordine durante i quattro decenni seguenti.⁷⁵⁵

Nel commento a Matteo il teologo provenzale cita e confuta alcune posizioni di Tommaso d'Aquino, attestando una precoce consapevolezza di come il tema si prestasse a un'esasperazione della disputa, come conferma il suo ritorno sul punto nel corso degli anni. La caratteristica propria della forma di vita più perfetta possibile durante l'esistenza terrena non è un assoluto privo di sfumature: lo stato di necessità può rendere diversa una situazione rispetto a un'altra, tanto da rendere possibile provvedere nel presente a qualcosa che servirà nel futuro, sapendo di come in seguito sarà impossibile poterne usufruire. L'opinione comune dei laici è tenuta di conto, fa parte dei modi in cui si può interpretare l'azione reale, specialmente per quanto attiene la Regola dei Minori, il cui contenuto è legato al Vangelo, ma soprattutto negli aspetti della vita materiale non può prescindere dal contesto in cui si vive. Si prenderà in considerazione la prima parte del Trattato dei contratti, per cercare di dare un contributo al tentativo di «unire la controversia sull'*usus pauper* con gli sviluppi economici generali»⁷⁵⁶, in assenza di “modi evidenti” e sistematiche collaborazioni tra storici dell'economia e storici della Chiesa⁷⁵⁷.

⁷⁵⁴ BURR, D., *Olivi e la povertà francescana*, op. cit., p. 46 e p. 67.

⁷⁵⁵ *Ivi*, p. 54.

⁷⁵⁶ *Ivi*, p. 135.

⁷⁵⁷ *Ibidem*.

Si tratta di un'opera collocata da Piron nell'ultimo periodo di vita dell'Olivi, come si è visto⁷⁵⁸, da leggere come il frutto della «capacità di pensare l'organizzazione d'insieme di un settore particolare delle relazioni sociali, nella ripresa e sistematizzazione degli elementi d'analisi già disponibili»⁷⁵⁹. Non è questo lo spazio per recuperare il dibattito sul significato di un ambito di studio economico separato dalla visione più completa del vivere in società da parte dell'umanità, essendo la questione molto simile alle modalità con cui gli studi contemporanei, nella loro suddivisione accademica e scientifica, si ritrovano a trattare i testi della filosofia antica. Si ritiene però necessario insistere su come il teologo provenzale sia lo stesso autore della *Lectura*, per evidenziare la necessità di recuperare una capacità di lettura che collochi gli autori nel loro tempo e non separi le loro singole opere dal contesto in cui si formano e vivono.

⁷⁵⁸ Oltre allo schema complessivo riportato nel secondo capitolo, si veda PIRON, S., *Présentation* in OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Traité des contrats*, Paris, Les belles lettres, 2012 (présentation, édition critique, traduction et commentaires par SYLVAIN PIRON), pp. 33-39.

⁷⁵⁹ Traduzione dal francese, *ivi* p. 21.

4.7.a) Il Trattato dei Contratti, degli acquisti e delle vendite⁷⁶⁰

Prima questione

I beni possono essere venduti a un prezzo maggiore di quello che valgono o essere acquistati a meno?

Se così non fosse peccherebbero tutte le persone impegnate in questo tipo di pratiche. Inoltre, i prezzi attengono alla volontà e devono tenere conto del contesto, mai granitico e invariabile.

Si usa però affermare come l'inganno sia un peccato, contrario all'inclinazione dell'umanità, alla verità e alla giustizia. Occorre agire secondo la legge divina (con cui si chiede di essere fedeli verso il prossimo), il principio di carità e il diritto naturale, per il quale non si deve fare agli altri quello che non vorremmo fosse fatto a noi. Vendendo a un prezzo maggiore o acquistando a una cifra minore si inganna il prossimo.⁷⁶¹

Il valore di una cosa può essere compreso secondo due modalità. La prima: un topo e una formica ne hanno più del pane, dato che hanno un'anima, con cui vivono e sentono. La seconda: un oggetto può essere più o meno utile, quindi il pane può avere per la nostra vita più importanza di un topo o di un rospo. Quando si vende e si compra lo si fa secondo gli usi della vita umana, quindi il valore è definito sulla base della seconda modalità.

Il valore o l'uso delle cose che si vendono e si utilizzano può essere determinato in tre modi:

- 1) secondo le qualità e le proprietà naturali di un oggetto, dalle quali deriva il suo essere più adatto o efficace secondo l'uso (un pane di frumento fornisce maggiore nutrimento di quello d'orzo, un cavallo forte è superiore rispetto a un asino per l'aratro o un combattimento);

⁷⁶⁰ Per i testi si sono usate le edizioni edite in TODESCHINI, G., *Un trattato di economia politica francescana*, op. cit., e OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Traité des contrats*, op. cit..

⁷⁶¹ 1-7.

- secondo la condizione di scarsità o di abbondanza dell'oggetto (elementi essenziali hanno prezzi più accessibili dell'oro o dell'argento, nonostante siano più indispensabili, in ragione della quantità a cui si può accedere);
- secondo la volontà con cui si desidera quanto viene acquistato (un gioiello può piacere in misura diversa, a seconda dei gusti personali), anche perché si può solo stimare il valore d'uso prima dell'acquisto, quindi i calcoli si fanno in un contesto di forte ambiguità e incertezza, variando le opinioni da persona a persona.⁷⁶²

L'Olivi risponde come i beni non possono essere lecitamente venduti a un prezzo maggiore di quanto valgono, né acquistati a un prezzo inferiore, con un valore determinato in funzione dell'uso che ne viene fatto, secondo il giudizio più probabile fatto da una stima umana con cui si misura il valore dei beni. Il superamento dei limiti appropriati in cui definire il prezzo di un oggetto non rappresenta sempre un peccato mortale, a meno che l'inuguaglianza e l'ingiustizia non prevalgano su equità e giustizia.

La legge civile prevede che se l'acquirente o il venditore abbiano sottratto per più della metà del giusto prezzo, il contratto sarà nullo e dovrà essere stralciato dai giudici. Perché se un bene non vale più di dieci *solidos*, ma è venduto per più di venti, l'eccesso è palesemente smisurato. Questo laddove la parte lesa fosse ignara della quantità dell'eccesso, altrimenti un consenso consapevole a tale prezzo la rende estranea a qualsiasi frode. Allo stesso modo si può donare un bene senza alcun prezzo in cambio, quindi se lo si vuole lo si può concedere a una centesima parte del suo giusto prezzo. Nessuna ingiustizia viene compiuta, se c'è piena consapevolezza nel gesto, altrimenti si andrebbe contro i principi della carità e della compassione naturale.⁷⁶³

Alle obiezioni si deve rispondere evidenziando come la volontà in una società giusta in nessun modo può spingere a muoversi in modo contrario al giusto prezzo. Essere imperfettamente giusti implica non volere in nessun modo far prevalere l'ingiustizia. Inoltre, se non si è obbligati a vendere un proprio bene, nel momento in cui si sceglie di rapportarsi con un contratto di vendita, ci si deve attenere alle forme e alle regole del diritto e della giustizia, poiché il rapporto non ha a che fare solo con se stessi, ma lo scambio coinvolge anche un'altra parte. La volontà non può andare oltre i limiti opportuni

⁷⁶² 8-12.

⁷⁶³ 13-15

e probabili secondo le regole della ragione, magari a causa di una forma di necessità o per una situazione di ignoranza. Si precisa inoltre come il valore di oggetti abitualmente scambiati sia fissato e stimato secondo l'abitudine, per non essere gettati nell'incertezza delle valutazioni. Ultimo rilievo su questa prima questione: la giustizia commutativa non consiste in un'equivalenza reale e assoluta tra le cose, per come sono in natura, ma solamente in una relazione sull'uso e sull'utilità.⁷⁶⁴

Seconda questione

Il prezzo può essere fissato secondo un valore di utilità conferito a chi acquista o a chi si vede riconosciuto qualche servizio a titolo oneroso? Il caso esemplificato è quello di una bevanda o di un'erba medicinale, con cui si può salvare dalla morte e procurare un ritorno a una condizione di salute, inestimabile.

Sembrerebbe che sia possibile, secondo quanto già detto in merito all'uso e all'utilità. Chi ha sete o è in punto di morte considererà un bicchiere di acqua con più valore di una quantità infinita di oro. La ragione finale però è il bene comune, superiore ai contratti civili e umani: non si può favorire un vantaggio privato e particolare, se questo va a discapito della collettività. In una situazione di necessità si deve applicare il principio di reciprocità: a una persona a rischio di sopravvivenza si deve donare l'acqua, sapendo che lo stesso avverrà in caso di proprio bisogno, secondo la compassione e l'umanità verso chi è in condizione di indigenza, dovute alla socialità umana.⁷⁶⁵

Se il prezzo di un oggetto deve tenere conto dell'ordine del bene comune, occorre muoversi all'interno della stima fatta collettivamente dalle società civili e di quattro circostanze:

- dell'ordine naturale delle cose di uso comune, della loro duttilità e durata, del consumo in relazione all'uso, di quelle qualità che le rendono più o meno desiderabili (come il colore, il profumo o il suono);
 - della situazione di abbondanza o scarsità, poiché la rarità si associa alla desiderabilità, con l'ammirazione che si accompagna a quanto è poco comune.
- Queste considerazioni valgono per gli oggetti così come per le professioni (il

⁷⁶⁴ 16-20.

⁷⁶⁵ 21-25.

- numero di medici o avvocati su un territorio influisce su quanto vengono tenuti di conto);
- del lavoro e delle tecniche richieste dalla lavorazione, così come del rischio che comporta il loro trasporto. Un architetto riceve maggiore compenso di chi usa il proprio corpo, invece dell'esperienza e dello studio. Un'erba selvatica richiede minore sforzo del grano;
 - Il grado e l'ordine dell'ufficio che si ricopre. Un compito superiore richiede competenza, industria e acume di particolare livello, da acquisire con un lungo apprendistato, conseguendo esperienza e secondo un percorso fatto di rischi. Conviene inoltre per l'onore della comunità politica che le persone eminenti sia mantenute con sfarzi e riverenze. Inoltre, un incarico elevato richiede maggiori risorse da spendere.

Tenendo conto delle quattro circostanze sopra riassunte, occorre soppesare i diversi aspetti legati alla ragionevolezza e alla funzionalità per la comunità: una parte in nessun modo può contraddire il tutto e nessuna azione può pregiudicare l'utilità comune (quindi la giustizia e la compassione comune).

Ogni operazione commerciale, ogni prezzo e compravendita devono concorrere a un'equità virtuosa⁷⁶⁶.

Terza questione

Si pone quindi il tema della legittimità di aumentare i prezzi in ragione di una carestia o di una scarsità di beni, sia esse generale o individuale.

La carità e la compassione portano a dover piuttosto fornire i beni tenendo i prezzi bassi, anche perché altrimenti si tenderebbe ad assecondare l'eventuale scelta di una regione di procacciarsi tutti i beni e procedere a venderli a un prezzo maggiore.

Se non fosse possibile contrattare il prezzo, questo sarebbe un danno per il bene comune perché quando non c'è abbondanza chi possiede qualcosa tende a non volersene separare,

⁷⁶⁶ 26-38

così ci rimetterebbero in generale le persone indigenti, a cui finirebbe per non arrivare alcunché. Discorso diverso è se in una regione il grano costa dieci livree: la liceità della varietà del costo si basa sulla dimensione collettiva e non può applicarsi alle singole persone. Caso specifico e a parte è quello in cui il proprietario abbia scelto di non vendere, ma sia convinto dall'indigente a farlo: a quel punto la trattativa può avere luogo, purché non ci sia un comportamento sospettabile di usura.

Un libro all'inizio degli studi vale cento, a metà corso varrebbe la metà, però potrebbe comunque essere venduto al prezzo originale per il fatto che non è rintracciabile in altro modo? Un campo o una fattoria possono essere acquistati a meno del loro valore perché non si trova chi è interessato a comprare? Dipende dal margine di differenza, in entrambi i casi. La discrezionalità è concessa anche sulla base della disposizione generale di un periodo specifico: l'importante è che ci sia un rapporto con la comunità, non basta l'aspetto della necessità individuale. L'esempio concreto è quello dell'asta pubblica, che determina una stima comune di un oggetto senza che ci sia ignoranza delle parti⁷⁶⁷.

Quarta questione

Chi vende deve dire tutti i difetti dell'oggetto in vendita? Sì, per non truffare chi acquista. Non si può neanche procedere a un prezzo più elevato, approfittandosi della condizione di ignoranza di chi si ha davanti (un minore, una persona inferma e casi simili).

Le persone perfette devono procedere a elencare qualsiasi problematica, se non lede al bene comune e alla carità, mentre di norma è sufficiente mettere in guardia le persone dei difetti che mettono in pericolo chi acquista, lasciando la libertà di valutazione sul resto delle considerazioni. Le variabili, quindi, dipendono tanto dall'intenzionalità della parte che vende, quanto dalla condizione di chi acquista (come nei casi in cui si ha a che fare con una persona poco lucida)⁷⁶⁸.

⁷⁶⁷ 38-46.

⁷⁶⁸ 47-51.

Quinta questione

Non tutti gli eccessi di prezzo sono peccato: lo può decidere la comunità nel suo insieme, con una decisione collettiva, in forza della salute pubblica o del diritto comune, purché il principio della pace temporale e della salute spirituale siano sempre garantiti. Inoltre, nel caso di infermi o persone non sane è sbagliato pretendere da loro comportamenti perfetti e ritenere un peccato mortale un eccesso di prezzo, poiché la totale equità è venuta meno tra l'umanità nel momento del peccato originale. Il contratto ha per sua natura un carattere di accordo tra due parti, con un margine non condannato dalla legge umana e divina, in relazione a quanto generalmente accettato dalla comunità, un orizzonte che si ripete costantemente per definire uno spazio di ambiguità evidente. La stessa stima umana di un valore è fortemente ambigua, non può essere considerata mai certa, anche se esistono persone con competenze specifiche che possono avere opinioni più affidabili della media.

La disposizione interiore e il contenuto estrinseco con cui viene stipulato il contratto definiscono il peccato veniale, rispetto a quello mortale: nel primo caso la contrizione e la penitenza sono sufficienti per compensare, da scontare eventualmente nel purgatorio. In questo ambito degli scambi non vige la rigidità, ma una equità indulgente, tollerante e salutare, riconosciuta tanto dalla legge umana quanto dalla legge divina. Chi volesse seguire la perfezione della giustizia dovrebbe rendere quanto avuto illecitamente alla persona frodata, oppure donarlo in beneficenza, sempre che non si trovi in una condizione di grave indigenza, altrimenti può comunque tenersi quanto avuto "in più"⁷⁶⁹.

Sesta questione

È peccato mortale rivendere un oggetto a un prezzo maggiore, senza aver fatto alcun intervento di trasformazione o miglioramento dello stesso?

Sembrerebbe di sì, secondo chi si richiama alle Scritture per condannare tale pratica, ma occorre rendersi conto di quanto la comunità tragga beneficio dall'attività dei mercanti, il cui incarico si svolge a fronte di impegni onerosi e pericoli, che devono affrontare costantemente. È molto raro che si trovi chi vuole portare avanti il suo lavoro senza trarre

⁷⁶⁹ 52-61.

alcun profitto dallo stesso, quindi chi si espone con il proprio denaro e la propria persona può ottenere un profitto per questo, in modo ovviamente equo, secondo una misura appropriata a quanto è opinione comune. L'esperienza assidua insegna, inoltre, che il profitto dei mercanti corrisponde a un'attività positiva anche per gli artigiani e altri settori delle regioni interessate dal trasporto delle merci. Nei casi in cui non si vada oltre la giusta misura, occorre comprendere come i beni temporali e i guadagni siano frutto di un dono di Dio: nell'armonia della società il mercante opera in accordo con chi produce e chi acquista, in una funzione di riequilibrio di domanda e offerta, favorendo la comodità di trovare i beni in prossimità per le diverse popolazioni. I limiti al commercio lucrativo che si trovano nelle Scritture devono implicare una loro liceità, non se ne può trarre un'ipotesi di un divieto a praticarlo. Si deve poi tenere conto di come la Chiesa universale non condanni i mercanti che si arricchiscono, a meno che non si macchino di altri crimini (ritorna, tra le argomentazioni, anche l'intenzionalità con cui si agisce).

Chi si arricchisce oltre misura e ingiustamente, lo fa in virtù della sua avarizia e non può nemmeno essere considerato un mercante. Ciò che è effettivamente proibito nelle Scritture è il commercio nei luoghi sacri, in cui si dovrebbero ospitare solo azioni evangeliche e religiose⁷⁷⁰.

Settima questione

Chi vende dei prodotti aggiungendo miscele o preparazioni oscure, che modificano la qualità del prodotto stesso, pecca mortalmente? Anche in questo caso occorre essere pragmatici e concreti, potremmo dire, attualizzando alcune considerazioni implicite in quest'ultima questione. Alcune modifiche non mutano il valore dell'oggetto ed è il diritto comune che stabilisce, ad esempio, se sia possibile vendere vino "non puro", mescolato ad altro. Quello di mercante è un ruolo pubblico, dove svolge un ruolo centrale tanto la sua reputazione quanto l'onestà dei suoi comportamenti⁷⁷¹.

L'Olivì continuerà nelle altre parti del Trattato a specificare come l'usura e il guadagno illecito siano un affronto anche alla comunità civile terrena, non solo contrarie alla legge divina. Si è visto però quanti margini abbiano i mercanti per poter procedere nella loro

⁷⁷⁰ 62-83.

⁷⁷¹ 84-90.

funzione di compravendita. I Minori sono effettivamente ormai inseriti nella discussione di una società dove si è già consolidata l'idea di un'economia in cui il denaro ha una funzione di utilità innegabile.

5) Una questione politica

5.1) Genesi del francescanesimo e Innocenzo III

Tra le poche certezze su Pietro di Giovanni Olivi c'è la sua appartenenza ai Minori, vissuta come tratto di identità caratterizzante per l'azione nella società. L'Ordine è il luogo in cui praticare una vita perfetta, destinata a Dio, secondo l'esempio di Cristo e l'insegnamento di Francesco.

Il teologo provenzale è un attivo *frater* di un movimento mendicante complesso e oggetto a sua volta di numerose interpretazioni storiografiche. Nella periodizzazione dei primi cento anni di questa realtà interna alla Chiesa, la parte relativa all'ultimo quarto del XIII secolo è quella di uno spazio riorganizzato – se non rifondato – da Bonaventura, che prova a dare coordinate stabili a un'alterità⁷⁷² che rimanga comunque all'interno della società.

L'abito⁷⁷³ oliviano è raccolto in un momento di particolare consapevolezza su quale potrebbe essere il ruolo della minorità per l'umanità, nel corso della vita terrena: dopo la sua morte verrà lacerato in due parti, a seguito della condanna che lo rende capace di parlare tanto a chi sceglie di rimanere all'interno della comunità cristiana romana, quanto a chi invece leggerà la sua *Lectura* come un testo profetico e apocalittico con cui attaccare il pontefice e le autorità ecclesiastiche.

Nei capitoli precedenti si è cercato di insistere su una lettura politica del pensiero del frate di Béziers, mentre qui l'obiettivo sarà di ribadire l'utilità di indagare i testi dell'epoca, per meglio comprendere le peculiarità di una fase storica in cui lo scontro tra poteri universali apre lo spazio a un ruolo specifico degli Ordini Mendicanti, anche nei contesti

⁷⁷² «L'identità appartiene esattamente a questo tipo di operazioni: ovvero l'identità costruisce categorie, di cui l'una è l'identità stessa e l'altra è l'alterità. È sufficiente soffermarsi su questi due concetti per rendersi conto di come dalla categoria "identità" si eliminano le diversità interne e di come il rapporto tra questa categoria e la categoria dell'alterità sia un rapporto di opposizione. Dentro la categoria identità c'è "fusione" di elementi, così da dar luogo a un tutto tendenzialmente completo, coeso e indistinto, e tra la categoria identità e la categoria alterità c'è invece null'altro che "separazione"» (REMOTTI, F., *Somiglianze*, Bari-Roma, Laterza, 2019, p. 49).

⁷⁷³ «Abitare insieme significa dunque per i monaci condividere non semplicemente un luogo e una veste, ma innanzitutto degli habitus; e il monaco è, in questo senso, un uomo che vive sul mondo dell'«abitare», cioè seguendo una regola e una forma di vita» (AGAMBEN, G., *Altissima povertà*, op. cit., p. 27).

urbani, essendo questi al centro di una ridefinizione di nuovi assetti territoriali (cittadini, regionali, sovraregionali, pre-statali).

Pur dovendo riconoscere già nell'XI secolo l'emergere di «una centralità del pontefice romano sia rispetto agli altri poteri ecclesiastici che rispetto al sistema dei poteri laici»⁷⁷⁴, guardando quantomeno a Gregorio VII⁷⁷⁵, si può leggere nell'azione di Innocenzo III un momento di determinazione organizzativa, da cui nasceranno nuovi tipi di tensione, a loro volta destinate a definirsi in altro modo a partire dall'inizio del XIV secolo. Tra le più significative azioni deve essere evidenziata la netta definizione del confine tra ortodossia ed eresia, tracciato attraverso l'obbedienza alla nuova struttura centralizzata della Chiesa. Efficace esplicazione è la forza con cui ancora interroga la storiografia il quesito sulle differenze tra «Valdo e Francesco». I Poveri di Lione anticipano molti dei temi riproposti qualche decennio dopo ad Assisi, ma riceveranno la scomunica nel 1184, con la decretale di Lucio III *Ad abolendam*⁷⁷⁶.

La frattura tra gerarchie ecclesiastiche e gruppi di individui (talvolta uomini e donne insieme) che spontaneamente cercavano di sperimentare forme più dirette e autonome di testimonianza cristiana appariva assai difficile da sanare. Il composito mondo degli Umiliati della pianura padana, in poco più di quindici anni, nel 1201 riuscì a ricomporre la frattura con la Chiesa di Roma, grazie anche alla capacità di cogliere l'occasione delle aperture createsi con il papato di Innocenzo III, eletto nel 1198.⁷⁷⁷

Sull'eterodossia di Valdo divergono alcune ipotesi interpretative, soprattutto perché siamo a ridosso del pontificato di Innocenzo III. Si arriva a quello che Francesca Tasca ha definito «un vero e proprio teorema»⁷⁷⁸, relativo ai buoni rapporti tra il movimento

⁷⁷⁴ TODESCHINI, G., *La riflessione etica sulle attività economiche*, in GRECI, R., PINTO, G., TODESCHINI, G., *Economie urbane ed etica economica nell'Italia medievale*, Bari - Roma, Laterza, 2005, pp. 168-169.

⁷⁷⁵ «I papi non rinunceranno mai alla grande conquista di Gregorio VII: il *primato del primato romano*, vale a dire il *primato papale*. [...] Tutto sommato non era neanche un'idea così nuova, era implicita per lo meno nella prassi della Sede Apostolica; Gregorio VII si era limitato a *esplicitarla*, anche se in forme clamorose. La *rivoluzione papale* in realtà non era prevista: si impose da sé nella progressiva ricerca di una maggiore efficienza ed efficacia del governo della Chiesa universale, e dei necessari controlli di quel governo e dei *sistemi* di governo. Si trattava di dare effettualità alle riforme maturate nei decenni precedenti, nel corso del secolo XI. Le vicende politiche, gli imprevisti, le vere e proprie catastrofi della quotidianità fecero il resto» (CANTARELLA, G. M., *Gregorio VII*, op. cit., 2018, p. 303)

⁷⁷⁶ «Imprimis ergo Catharos et Patarinos et eos, qui se Humiliatos vel Pauperes de Ludguno falso nomine mentiuntur, Passaginos, Iosephinos, Arnaldistas perpetuo decernimus anathemati subiacere» (*Concilio de Verone*. Decretale *Ad abolendam* diversarum haeresium pravitatem du 4 novembre 1184, in GONNET, G. (a cura di), *Enchiridion fontium valdensium. Du IIIe Concile de Latran au Synode de Chanforan (1179-1532)*, Torre Pellice, Claudiana, 1958, pp. 50-53).

⁷⁷⁷ MERLO, G. G., *Valdo/Valdesio e i Poveri in spirito*, in PAZÈ, P. (a cura di), *Valdo e Francesco. Inizi e sviluppi di due movimenti religiosi. Dai conflitti alla convivenza*, LAR editore, Perosa Argentina, 2016, p. 25.

⁷⁷⁸ TASCA, F., *Due libri recenti sulle eresie medievali*, in *Bollettino della Società di studi valdesi*, 214 (2014), p. 136.

pauperistico e l'arcivescovo di Lione Guichard, la cui morte avrebbe determinato in seguito la condanna della fratellanza. La scelta pauperistica non sarebbe alla base della scomunica, perché a venire contestata è solo la pretesa di predicare al di fuori del riconoscimento dell'autorità della Chiesa⁷⁷⁹. Ci troviamo in un contesto storico estremamente fluido, nel quale ogni etichetta sfugge al quadro reale, tanto che nelle fonti si fa fatica a ricostruire una precisa applicazione di termini di fatto intercambiabili nel campo ereticale. Una confusione lessicale di cui saranno vittime gli stessi francescani nei loro primi anni di esistenza. Con l'elezione di Lotario dei conti di Segni nel 1198 si avvia l'istituzionalizzazione dell'eresia.

L'apertura del vertice ecclesiastico verso movimento e gruppi religiosi si accompagna con l'irrigidimento dei principi e delle prassi antiereticali, oltre che con la proposta di nuovi modelli di *militia* cristiana e di sanità, nei quali la tradizione evangelica e pauperistica arditamente si fonde con la difesa intransigente e cruenta dell'istituzione ecclesiastica.⁷⁸⁰

La questione ha un risvolto immediatamente politico e giuridico. Con la decretale *Vergentis in senium* (1199) la «criminalizzazione dell'eretico» passa dall'equiparazione «al reo di lesa maestà»⁷⁸¹. Ciò che rimane fuori da questo campo si disperde nelle fonti e nella possibilità di ricostruzione. Il progetto di una sola Chiesa unificata ha avuto successo sul piano della memoria. I dibattiti che vedremo attorno alla fraternità francescana sono impensabili per la parte storica relativa a Valdo/Valdesio. «La pluralità di denominazione rispecchia una realtà fluida, alla ricerca di una propria collocazione nell'universo religioso ed ecclesiastico della fine del secolo XII»⁷⁸². Nel 1218 a Bergamo si incontrano i cosiddetti 'soci di Valdo' e i 'valdesi lombardi', per provare a sanare un dissidio nato all'interno del movimento dei 'poveri di Lione'. La fonte di questa informazione è l'*Anonimo di Passau* (del 1260 circa), in cui sono raccolti più materiali e che è considerato uno dei primi manuali dell'inquisizione, con al suo interno un *Rescriptum* relativo al suddetto incontro. Ancora nel 2018 l'episodio è stato al centro di accese discussioni storiografiche, incluso l'interrogativo su cosa stessero facendo nel corso del 1218 Francesco e Chiara d'Assisi (suggerendo di porre l'attenzione alle tensioni delle processuali interne alla vita del primo minoritismo, per comprendere meglio le differenze attraverso le analogie)⁷⁸³. Di ciò che rimane fuori dalla Chiesa del XIII secolo siamo

⁷⁷⁹ Si veda tra le più recenti pubblicazioni GAROFANI, B., *Le eresie medievali*, Roma, Carocci, 2008, p. 59.

⁷⁸⁰ MERLO, G. G., *Contro gli eretici*, op. cit., 1996, p. 104.

⁷⁸¹ PARMEGGIANI, R., *Fra Predicatori e Inquisizione nel Medioevo*, op. cit., pp. 328-329.

⁷⁸² MERLO, G. G., *Valdo/Valdesio e i Poveri in spirito*, op. cit., p. 27.

⁷⁸³ PALAGI, D., *A ottocento anni dal Colloquio di Bergamo (1218-2018). Un dibattito all'inizio della storia valdese*, in *Riforma e movimenti religiosi* 5 (2019), pp. 189-196.

destinati a sapere meno di quanto invece troverà spazio in quella istituzione, che attraverserà lo scontro tra poteri universali e nascita di soggetti locali tra Innocenzo III e Bonifacio VIII. Ridurre queste vicende sul piano della tematica teologica vorrebbe infatti dire rinunciare al tentativo di comprendere una parte della società europea di questo periodo.

Se la necessità di evitare scandali nella società consigliò concretamente di mantenere in vigore le consuetudini locali a cui le comunità mostravano maggiore attaccamento, essa poté anche essere invocata ideologicamente per giustificare la soppressione di quelle che minacciavano l'ortodossia: in questo caso, il principio servì al pontefice, per cercare di prevenire l'insorgere di forme di opposizione e mantenere, in tal modo, il più ampio consenso.⁷⁸⁴

«Con la *Vergentis in senium* del 25 marzo 1199 Innocenzo III marcò un momento decisivo nella storia dei rapporti tra Cristianità ed eresia»⁷⁸⁵. Seguirono «almeno altre sei lettere»⁷⁸⁶, per arrivare al IV Concilio Lateranense considerato secondo un'interpretazione storiografica, «assieme al Concilio di Trento, la base su cui si svilupperà la vita della Chiesa dalla fine dell'età medievale alla prima età moderna»⁷⁸⁷.

Il mutamento che si verifica nel XIII secolo non è solo di carattere istituzionale. Le scelte organizzative devono piuttosto essere lette come risposte a nuove esigenze e a mutamenti sociali.

Da una parte ci sono tentativi di restaurazione della monarchia imperiale, dall'altra la Chiesa prova a ridefinire il suo ruolo di potere universale.

A determinare la crisi improvvisa del nuovo disegno egemonico svelato non fu solamente la morte prematura dell'imperatore [Enrico VI], ma anche l'immediata successiva elezione a pontefice della persona che seppe meglio di ogni altra interpretare l'idea gregoriana dell'assoluto primato del papa e che intese la Chiesa come unico arbitro universale dei destini temporali degli individui e delle istituzioni: Lotario dei conti di Segni, incoronato il 22 febbraio 1198, che scelse il nome di Innocenzo III.⁷⁸⁸

⁷⁸⁴ BIANCHI RIVA, R., *Innocenzo III tra diritto e società: consuetudini, scandali e consenso popolare*, in *Vergentis: revista de investigación de la cátedra internacional conjunta Inocencio III* 2 (2016), pp. 249–271.

⁷⁸⁵ MESCHINI, M., *L'evoluzione della normativa antieretica di Innocenzo III dalla Vergentis in senium (1199) al IV Concilio lateranense (1215)*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 2 (2004), p. 210.

⁷⁸⁶ *Ivi*, p. 209.

⁷⁸⁷ TARANTINO, D., *Note intorno al sigillo sacramentale. Legislazione e dottrina dal Concilio lateranense IV alla codificazione del diritto canonico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 32 (2016), https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/tarantino.m_note.pdf?pdf=note-intorno-al-sigillo-sacramentale.-legislazione-e-dottrina-dal-concilio-.

⁷⁸⁸ MIGLIO, M., *Progetti di supremazia universalistica*, in *Storia medievale*, Donzelli, Roma, 1999, p. 444.

L'assoluto primato del papa fa parte degli elementi costitutivi dell'Ordine di Francesco ed è rilevante capire come la genesi del rapporto tra pontefice e Minori segni in modo determinante tutto il Duecento francescano.

La tensione tra minorità e minoritismo, tra esperienza soggettiva e istituzionalizzazione organizzativa di una dimensione collettiva, di un agire coordinato nella società, attraversa la fraternità con ancora Francesco in vita. Dopo la sua morte, la titolarità del messaggio di *paupertas* nato ad Assisi sarà tema ancora più conteso.

5.2) Le novità di Bonaventura

«La scuola francescana non vive del solo suo Fondatore»⁷⁸⁹, ma vive di uno spirito diffuso del tempo, sviluppatosi, secondo Luca Parisoli, almeno da «quel clima monastico da cui molti pontefici da san Gregorio VIII in poi provengono»⁷⁹⁰. Si tende a individuare una dualità all'interno dell'Ordine tra i primi compagni di viaggio del fondatore e quel tessuto intellettuale europeo che soprattutto in Inghilterra e Francia avrebbe mutato il progetto nato in Italia. Olivi attraverserà in pieno questo tipo di dibattito ma abbiamo visto quanto sia in realtà distante la lacerazione a cui andranno incontro i Minori nel XIV secolo.

La relazione tra dibattito interno all'Ordine e scontro tra poteri universali appare già nel 1239, quando Elia da Cortona viene deposto come Ministro, con accuse legate a un presunto stile di vita incompatibile con la *Regula*. È eletto Alberto di Pisa, primo sacerdote a ricoprire l'incarico. Secondo Giulia Barone si tratta di una situazione sintomatica della «crescente insofferenza dei chierici nel vedersi sottoposti all'autorità di un laico, segno di quella impossibilità di essere veramente fratelli, che tanto Francesco aveva paventato»⁷⁹¹. Elia si troverà da scomunicato al fianco di Federico II, nello scontro contro Gregorio IX. La riconciliazione con l'Ordine arriverà poco prima della morte, nel 1253. Il Ministero di Alberto da Pisa sarà breve, gli succederà Aimone da Faversham, il cui generalato «segna una tappa importante nella definitiva sacerdotizzazione

⁷⁸⁹ PARISOLI, L., *La Summa fratris Alexandri e la nascita della filosofia politica francescana*, op. cit., p. 10.

⁷⁹⁰ *Ivi*, pp. 10-11.

⁷⁹¹ BARONE, G., *Da frate Elia agli Spirituali*, op. cit., p. 80.

dell'Ordine: sacerdotizzazione che possiamo considerare compiuta da Bonaventura da Bagnorea»⁷⁹².

Rispetto alla struttura del clero secolare, i mendicanti avranno un ruolo specifico nel passaggio verso la seconda metà del Duecento: l'inquisizione. «La nascita di tale *officium* per gli ordini Mendicanti è collocabile durante il papato di Gregorio IX – nel 1231 o 1233 – e il consolidamento giudiziario e normativo non fu breve: si prolungò per quasi un secolo»⁷⁹³.

Se «il concetto di eresia si dilata fin a comprendere in un indifferenziato orizzonte qualsiasi disobbedienza e ribellione alla chiesa di Roma»⁷⁹⁴, la parabola ierocratica caratterizzante il papato del XIII secolo definisce in modo politico il confine di cosa sia considerato corretto e cosa no.

La seconda metà del Duecento è segnata da un conflitto tra ordini e clero secolare, oltre che nel rapporto dialettico (e spesso di scontro) tra Impero e Chiesa. A caratterizzare il passaggio troviamo anche «l'avvenimento filosofico capitale del secolo XIII», costituito «dalla conoscenza e dalla diffusione nel mondo latino delle opere fisiche e metafisiche di Aristotele e dei suoi interpreti arabi»⁷⁹⁵.

Nell'anno del Signore 1258, nel capitolo di Roma, celebrato nel giorno della Purificazione, frate Giovanni da Parma fu esonerato dall'ufficio che aveva occupato per dieci anni, e al suo posto fu eletto frate Bonaventura, lettore di teologia a Parigi.⁷⁹⁶

È quanto troviamo scritto alla fine della *Cronaca* di Giordano Da Giano. Nel 1254 Gerardo di Borgo san Donnino, a Parigi, «pubblicò la *Concordia Novi et Veteris Testamenti* di Gioacchino da Fiore premettendo a essa un *Liber introductorius in evangelium aeternum*»⁷⁹⁷. L'Ordine francescano sviluppa un'identità in cui il suo ruolo

⁷⁹² MERLO, G. G., *Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino, 1997, p. 24.

⁷⁹³ BENEDETTI, M., *Frati Minori e Inquisizione. Alcuni casi nell'Italia medievale*, in *Revista territorios e fronteiras* 1 (2016), pp. 83-96.

⁷⁹⁴ MERLO, G. G., «*Cura animarum*» ed eretici, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Roma, Herder, 1984 (Italia sacra, 35-36), p. 549.

⁷⁹⁵ VANNI ROVIGHI, S., *Storia della filosofia medievale*, op. cit., p. 75.

⁷⁹⁶ GIORDANO DA GIANO, *Cronaca*, op. cit., p. 1560.

⁷⁹⁷ ORIOLI, R., *Dizionario Biografico degli Italiani*, Treccani, consultabile online: [http://www.treccani.it/enciclopedia/gerardo-da-borgo-san-donnino_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gerardo-da-borgo-san-donnino_(Dizionario-Biografico)/) (ultima visita il 15/09/2019)

escatologico assume una dimensione centrale, contribuendo a generare conflitto con chi non comprende o teme l'emergere di una nuova struttura, sempre più centralizzata e direttamente collegata con la "nuova Chiesa".

Fino al concilio Lionese II (XIV ecumenico) del 1274, «preceduto dal più lungo periodo di sede [pontificia] vacante»⁷⁹⁸, per gli ordini mendicanti rimaneva valido quanto stabilito dal Lateranense IV nel 1215. Verso Lione si stava dirigendo Tommaso d'Aquino, morto però nell'Abbazia di Fossanova durante il viaggio. Bonaventura sarebbe morto a distanza di poche settimane, mentre alcune posizioni tomiste sarebbero finite tra le condanne del 1277 di cui parleremo più avanti⁷⁹⁹.

A risentire del proliferare di nuovi Ordini fu prima di tutto, infatti, il clero secolare, soprattutto la classe vescovile, e non è fuori luogo affermare che sono i vescovi a fare la differenza tra il Lateranense IV e il Lionese II.⁸⁰⁰

Le *novae religiones*, a cui nel 1215 si era dato indicazione di utilizzare regole già approvate per la creazione di nuove case religiose, vengono esplicitamente richiamate nel 1274, con l'esplicita citazione di quattro *ordines*. Se Carmelitani ed Eremiti di Sant'Agostino sono stati fondati prima del Lateranense IV, per l'*Ordo Praedicatorum* e l'*Ordo Minorum* è la loro «evidente utilità per la chiesa universale» che «ne testimonia l'approvazione»⁸⁰¹. Se il Lionese II è il momento di partenza da cui si può propriamente parlare di Ordini Mendicanti, accomunati da una comune posizione ecclesiastica, riconosciuta e regolamentata, per quanto riguarda i Minori non sarà improprio affermare la centralità dell'opera di Bonaventura nella realizzazione di un'identità riconosciuta nella seconda metà del XIII secolo, che comunque vivrà una profonda crisi all'inizio del XIV. Pietro di Giovanni Olivi vivrà quindi un ordine in cui si matura una particolare consapevolezza relativamente alla dimensione collettiva.

⁷⁹⁸ JEDIN, H., *Breve storia dei concili*, op. cit., p. 79.

⁷⁹⁹ Nella storiografia e nella storia del pensiero filosofico non è inusuale leggere della contrapposizione tra Tommaso d'Aquino e Bonaventura quali rappresentanti di due Ordini in competizione tra loro, mentre la questione è sicuramente più complessa anche del solo rapporto con la tradizione agostiniana e aristotelica. Per fare un esempio di "parte tomista": «Tommaso era all'altezza del proprio tempo: come ovvio egli prestò sempre grande attenzione all'imponente commento alle sentenze di Bonaventura, in assoluto una delle più strabilianti per il Duecento; criticò le tesi e le argomentazioni di Bonaventura, ma individuò quello che sarebbe stato il suo cammino speculativo opponendo a sé, di volta in volta, l'avversario più forte» (SCHÖNBERGER, R., *Tommaso d'Aquino*, Bologna, Il Mulino, 2002).

⁸⁰⁰ DE PROSPERIS, A., *Ricerche sulla documentazione pontificia relativa agli ordini mendicanti nel XIII secolo*, tesi di dottorato (XXII ciclo), Padova, Università degli Studi di Padova, p. 36.

⁸⁰¹ FRANCHI, A., *Il Concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis*, op. cit., p. 25.

Se l'«accanimento storiografico su Francesco»⁸⁰² ha comportato un «costante riferirsi dei fili al padre», fino a diventare un «elemento genetico attivo nella mutante identità francescana, periodicamente soggetta alle ridefinizioni ideologiche indotte dalle riforme», occorre riconoscere come la «funzione della storia nella creazione della memoria dell'ordine e quindi dell'indirizzo ideologico ad essa affidato»⁸⁰³, di cui scrive Anna Benvenuti, è presente anche nell'opera di Bonaventura quale Ministro dell'Ordine, seppure in una fase meno conflittuale di quanto accadrà successivamente.

Un principio dei sociologi del diritto vuole che i gruppi particolari, in quanto elementi costitutivi di una società globale, desumano da questa i propri caratteri storici. La storia delle origini dell'ordine francescano potrebbe costituire un'esemplificazione e una verifica. Muta e si allarga il reclutamento e scatta e si accentua la pressione del contesto sociale e istituzionale sul gruppo che si espande.⁸⁰⁴

Se la prima metà del Duecento vede i Minori in un ruolo attivo ma non completamente consapevole del tipo di trasformazione di cui erano parte, nel passaggio tra Giovanni da Parma e il suo successore le cose sono sicuramente cambiate. Il capitolo generale del 2 febbraio 1257, tenutosi a Roma, avrebbe visto il Ministro generale in carica dare le sue dimissioni, con un'indicazione di chi dovesse prendere il suo posto⁸⁰⁵. Bonaventura da Bagnoregio avrebbe ricevuto la notizia a Parigi⁸⁰⁶, dove forte era la polemica all'interno del mondo universitario. La quantità di insegnanti universitari che sceglievano di entrare all'interno dell'Ordine dei Frati Minori ha un valore sociologico tanto per l'identità francescana quanto per il mondo universitario. Intorno agli ultimi mesi del 1255, Guglielmo di Saint-Amour pubblica una serie di questioni per attaccare la scelta dei «nuovi» ordini di vivere senza alcuna proprietà e sulla base delle elemosine. In questo scontro tra secolari e mendicanti, Yves Congar ha letto un conflitto tra visioni ecclesiologiche molto diverse, con i secondi più vicini allo spirito del concilio Vaticano II⁸⁰⁷. Nelle repliche bonaventuriane a Guglielmo troviamo alcune tematiche che saranno poi oliviane e di tutto l'Ordine. La differenza tra uso e proprietà, l'infallibilità del papa

⁸⁰² BENVENUTI, A., *L'osservanza e la costruzione dell'identità storica del francescanesimo*, in BOLGIANI, F., MERLO G. G. (a cura di), *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 190.

⁸⁰³ *Ivi*, p. pp. 191-192.

⁸⁰⁴ MICCOLI, G., *Bonaventura e Francesco*, in *San Bonaventura Francescano. 14-17 Ottobre 1973*, Todi, presso l'Accademia Tudertina, 1974 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Università degli studi di Perugia, 14), 1974, p. 69.

⁸⁰⁵ MERLO, G. G., *Nel nome di san Francesco*, op. cit. op. 168.

⁸⁰⁶ MARANESI, P., *Bonaventura ministro generale di fronte all'Ordine francescano e alla Chiesa*, in *Doctor seraphicus* 55 (2008), p. 17.

⁸⁰⁷ CONGAR, Y., *Insegnare e predicare*, Padova, Messaggero, 2007. Il testo è la traduzione in italiano di un articolo pubblicato in Francia nel 1961.

(intesa come impossibilità che un pontefice possa essere in errore, nel momento in cui si esprime come rappresentate della Chiesa universale), il diritto alla mendicizia e il rifiuto di ogni forma di *imperium*, *dominium* e *auctoritas*. Il collegamento tra questi ultimi due aspetti sarà particolarmente problematico.

Questo svincolamento della *paupertas* francescana da un nesso di *potestas* sulle cose coinvolge però anche il rapporto con i detentori del potere della società, ed in quella ecclesiale in particolare. Già si è visto come Bonaventura cerchi di superare l'obiezione del leader dei Secolari rifacendosi all'origine papale di ogni protesta nella Chiesa. Questo richiamo si rivela però sistematico quando si discute della fonte della legittimazione della scelta francescana. [...] Si apre però il dibattito sulla natura del potere che può legittimare la rinuncia ai poteri sulle cose. Fin dall'inizio, per queste ragioni, la riflessione sul ruolo dell'Ordine dei Minori come istituzione all'interno della Chiesa comporta una riflessione sulla funzione dell'istituzione papale.⁸⁰⁸

Il tema dell'identità francescana non riguarda quindi solo un settore di storia delle chiese, perché coinvolge l'interpretazione del potere, quale fonte di legittima indicazione di cosa sia giusto e ingiusto, lecito e illegittimo. Il tema della povertà, sempre più presente a discapito di quello della *minoritas*, entrerà in un dibattito più ampio sul piano sociale e determinerà un contributo fondamentale al pensiero economico, dando adito a interpretazioni molto diverse nella correlazione tra causa ed effetto, come vedremo analizzando le letture di Giacomo Todeschini e Jacques Le Goff.

Nel 1256 Guglielmo di Sant'Amore pubblica il noto *De periculis*⁸⁰⁹, a cui risponderanno tanto i Minori quanto i Predicatori. Tra le risposte possono essere notate alcune differenze⁸¹⁰, ma in questo pericolo prevale il senso di un fronte comune rispetto all'attacco dei secolari. A questi anni appartiene anche la *Expositio regulae* di Ugo di Digne, un francescano che secondo la *Cronaca* di Salimbene de Adam era «uno degli ecclesiastici più colti del mondo e solenne predicatore», «un grande gioachimita e aveva tutte le opere dell'abate Gioacchino dritte a grandi lettere. Io stesso avevo interesse a questo dottrina per ascoltare frate Ugo»⁸¹¹. Secondo Damien Ruiz il pensiero di Ugo di Digne, almeno quello contenuto nel *Libellus de finibus paupertatis*, avrebbe in seguito trovato larga diffusione grazie all'incrocio a Santa Croce di Pietro di Giovanni Olivi (che

⁸⁰⁸ LAMBERTINI, R., *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma, ISIME, 1990, p. 20.

⁸⁰⁹ Il *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* in GUILLAUME DE SAINT-AMOUR, *Magistri Guillelmi de Sancto Amore ... Opera omnia quae reperiri potuerunt*, Constantiae, ad insigne Bonae Fidei apud Alithophilos, 1632.

⁸¹⁰ Sulle differenze tra Bonaventura e Tommaso di York: LAMBERTINI, R., *Apologia e crescita dell'identità francescana*, op. cit., pp. 25-42.

⁸¹¹ Salimbene de Adam, *Cronaca*, in *Fonti Francescane*, op. cit., 1658-1659.

con sé aveva copia del testo) e Ubertino da Casale, che poi lo avrebbe utilizzato nel suo *Arbor vitae*⁸¹². Tra Ugo e Bonaventura si assiste al primo uso «consapevolmente sistematico dell'opposizione *proprietas/usus* per la definizione del particolare *status* proprio dei francescani»⁸¹³.

La tematica della prosperità e dell'uso acquistano un ruolo centrale, mentre «i rappresentanti maggiori del pauperismo e dell'evangelismo francescano» mantenevano «viva la fiamma del gioachimismo»⁸¹⁴. Non si vuole qui dare l'idea di un unico fronte dei Minori, dove il dibattito e il confronto svanivano davanti alla necessità di replicare a un avversario esterno. Si può parlare però di un intento comune alle diverse soggettività che compongono la galassia francescana e le diverse sfumature di sensibilità, relativamente all'esempio della vita di Francesco. «Nel Duecento [...] Bonaventura e i francescani spirituali sono - in misura ovviamente diversa - espressioni di un comune tentativo di chiarificazione del francescanesimo, nell'ambito e dell'Ordine e della Chiesa»⁸¹⁵. Non si vuole qui dedicarsi alla discussione sull'esistenza o meno degli spirituali in questa fase, contrapposti ai conventuali. Occorre però segnalare come secondo Raoul Manselli, la prospettiva gioachimitica sia riscontrabile come luogo di inserzione del francescanesimo, almeno in Toscana, «quando l'abate del monastero forense di Camaiore si rifugiò a Pisa con dei libri dell'abate Gioacchini, e poi nella Francia Meridionale con Ugo di Digne»⁸¹⁶.

Il rapporto tra Mendicanti e pontefice, pur con alterni sostegni, non darà in effetti grandi motivi di organizzare il dissenso. Se il 21 novembre 1254 Innocenzo IV, con la bolla *Esti animarum*, «restrinse talmente le facoltà dei Mendicanti da rendere praticamente impossibile qualsiasi ministero fuori della loro chiesa»⁸¹⁷, il 31 dicembre dello stesso anno, dopo soli diciannove giorni dalla sua elezione, Alessandro IV «abrogò tale decisione. appellandosi a un vizio di procedura»⁸¹⁸. Il 5 ottobre 1256 arriverà la condanna dello stesso pontefice a Guglielmo di Sant'Amore, sospeso dalle sue funzioni ed esiliato a vita.

⁸¹² RUIZ, D., *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, Spoleto, CISAM, 2018, pp. 256-257.

⁸¹³ LAMBERTINI, R., *Apologia e crescita dell'identità francescana*, op. cit., p. 61.

⁸¹⁴ MORGHEN, R., *Medioevo cristiano*, op. cit., p. 262.

⁸¹⁵ PÁSZTOR, E., *Gli spirituali di fronte a San Bonaventura*, op. cit., p. 179.

⁸¹⁶ MANSELLI, R., *La clericalizzazione dei Minori e san Bonaventura*, in *S. Bonaventura francescano*, op. cit., p. 195.

⁸¹⁷ LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento medievale*, Bologna, Studio domenicano, 2003 (*Attendite ad petram*, 5), p. 60.

⁸¹⁸ LAMBERTINI, R., TABARRONI, A., *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, op. cit., p. 55.

Difendendosi, Bonaventura ed i suoi tendono invece a delineare l'immagine di un gruppo fedelissimo all'autorità pontificia, in grado - grazie alla purezza del proprio stato di vita - di assumersi oneri pastorali di primaria importanza. In questo modello la povertà si presenta come una dimensione giuridicamente riconoscibile.⁸¹⁹

Durante il ministero "rifondatore" non si svolse solo lo scontro tra Secolari e Mendicanti, ma questo fu sicuramente una delle ragioni principali della spinta all'organizzazione dell'identità dei Minori. Se Bonaventura non fu estraneo all'impostazione gioachimita, il suo predecessore Giovanni da Parma (intorno al 1262) pare abbia rischiato il carcere a vita per gli eccessi di natura escatologica. Due anni prima, con il capitolo generale del 1260, erano state approvate le Costituzioni dette narbonensi, anche se a Narbona fu confermata l'impostazione avviata nel 1239, con una razionalizzazione e un'integrazione della struttura già attestatasi di fatto nel corso del ventennio precedente. Il capitolo generale di Pisa, del 1263, vedrà l'approvazione della *legenda* ufficiale di san Francesco. A tre anni di distanza, nel 1266, il capitolo generale di Parigi stabilirà la distruzione di tutte le vite precedenti del fondatore. Regole da attuare e un esempio ufficiale da seguire, mentre si porta avanti una disputa intellettuale e accademica per il riconoscimento esterno, in forte collegamento con il rafforzarsi del potere pontificio. Nonostante le difficoltà e le resistenze (seppure poco testimoniate dalle fonti), ci sembra si possa parlare di una fase in cui non è così⁸²⁰.

Secondo Gian Luca Potestà, in questi anni si affermano insieme «costruzione dottrinale e consolidamento dell'identità», con la povertà come elemento funzionale alla definizione dell'Ordine stesso⁸²¹. Per Emanuela Prinzi Valli «dopo Bonaventura il tempo della biografia medievale su Francesco, intesa come opera organicamente concepita di ricostruzione della vita del santo, è ormai concluso. Lungi dall'aver fine è invece la ricerca, da parte di molti seguaci, del volto autentico del maestro»⁸²². Una tradizione

⁸¹⁹ *Ivi*, p. 72.

⁸²⁰ «Si direbbe, la *pratica* abbisogna della *teoria*; ma, si sa, la teoria facilmente sconfinava nell'ideologia, quando essa concorre a comporre l'incomponibile: incomponibile che, nel caso dei frati Minori, è ancora e sempre l'inevitabile scarto tra il *modello* ricevuto dal passato (la Regola e san Francesco) e la *realtà* che si vive nel presente. Se si vuole, esiste l'ontologica impossibilità che il modello di riferimento ideale sia garante delle scelte del presente: scelte di cui non può essere responsabile il modello, ma di cui sono responsabili coloro che ad esso si ispirano e professano di voler renderlo attuale» (MERLO, G. G., *Nel nome di san Francesco*, op. cit., p.177).

⁸²¹ POTESTÀ, G. L., *Maestri e dottrine nel XIII secolo*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, op. cit., p. 325 e p. 331.

⁸²² PRINZIVALLI, E., *Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, op. cit., p. 115.

storiografica vede il «Francesco di Bonaventura recepito pacificamente nell'Ordine (da ortodossi ed eterodossi)»⁸²³, però sarebbe errato negare livelli di conflittualità a bassa intensità presenti in una realtà comunque vasta ed eterogenea. Le domande di oggi non sono le stesse di ieri.

Parigi ha distrutto Assisi? Ma per mio conto ho la sensazione che, almeno in un primo tempo, sia stata semmai Assisi non dico a distruggere ma almeno a sconvolgere Parigi: con la novità inquietante del suo messaggio, tanto più che i Francescani non arrivavano nelle università solo per ascoltare, ma soprattutto per insegnare.⁸²⁴

Occorre precisare come in una prima fase fossero gli insegnanti universitari a trovare l'Ordine come il luogo in cui vivere la loro spiritualità, attratti dal messaggio di Francesco in virtù della loro riflessione e formazione. Come si voglia guardare alla vicenda dello scontro tra Secolari e Mendicanti, occorre riconoscere come nessuna polemica contemporanea a Bonaventura invitava la gerarchia dei Minori (la cui necessità organizzativa non fu in realtà mai messa in discussione) a ignorare la disputa accademica. O almeno non è giunta fino a noi notizia di questa ipotesi.

Dopo la condanna di Guglielmo di Saint-Amour la controversia contro i mendicanti sarebbe andata avanti, secondo Congar fino al XVI secolo⁸²⁵, ma con un ruolo sicuramente diverso per l'identità stessa dell'Ordine. Alla fine della vita di Bonaventura il dibattito acquisirà un nuovo livello di polemica, quello della disputa sull'aristotelismo. Ci si inoltra inoltre negli anni in cui Olivi ha già iniziato ad acquisire un ruolo, quantomeno di attivo testimone dei suoi tempi. Figlio di un tempo lievemente scostato rispetto a quello bonaventuriano, sarà un interessante filtro interpretativo per diversi campi del sapere, con il biennio fiorentino spesso evocato come snodo da cui far passare diverse linee di lettura della storia.

La connotazione fortemente negativa implicita nella concezione agostiniana della storia, genera e giustifica di per sé la tensione apocalittica in cui si colloca l'escatologia cristiana del periodo alto medioevale, mentre l'angosciosa attesa della fine dei tempi del secolo XII acquista una configurazione del tutto nuova con Gioacchino da Fiore, nel quale la tensione escatologica si innesta nella dottrina trinitaria e produce un ridimensionamento della attesa della fine, concepita piuttosto come conclusione di una età, la seconda, che in un alternarsi di inquietudini e di sofferenze prelude alla terza, l'età dello Spirito che precederà la fine dei tempi. L'influenza del gioachimismo sull'ordine francesc[an]o infine, rappresenta il terzo ed ultimo momento di sviluppo

⁸²³ FORCELLINI, T., *Fonti teologiche francescane della Commedia di Dante*, op. cit., pp. 3-4.

⁸²⁴ CRACCO, G., *Conclusioni*, in *Francescanesimo e cultura universitaria, atti del XVI convegno internazionale, Assisi, 13-14-15- ottobre 1988*, Università degli studi di Perugia, Centro di studi francescani, Società internazionale di studi francescani, Assisi, 1990, p. 164.

⁸²⁵ CONGAR, Y., *Insegnare e predicare*, Padova, Messaggero, 2007, op. cit., pp. 43-53.

dell'escatologico medioevale, caratterizzato inizialmente dall'affermazione dell'ordine francescano, che sotto la spinta del gioachimismo, ma in maniera del tutto autonoma, acquistando coscienza della sua missione salvifica e del suo ruolo sociale adatta la tensione escatologico-gioachimistica all'attesa di un rinnovamento evangelico.⁸²⁶

5.3) Giovanni Quidort di Parigi ed Egidio Romano

Il confronto tra intellettuali (filosofi, teologi, maestri, frati) tra XIII e XIV secolo rappresenta una fase di mutamento in cui da comuni premesse si può arrivare a conclusioni diverse, talvolta opposte tra loro. Tommaso d'Aquino si teneva fuori dall'attualità dei problemi di governo, «tanto che i suoi interventi sulla questione politica possono essere assunti ad esempio di una effettiva situazione di imbarazzo»⁸²⁷. L'esistenza dell'opera aristotelica, antecedente la Rivelazione, rafforzava l'autonomia del politico, pur mantenendosi in una posizione di subalternità ancora nel pensiero dell'aquinato. Le due opere che saranno prese qui in considerazione vengono diffuse entrambe all'indomani della *Unam Sanctam*.

Da una parte Egidio Romano (1243 circa - 1316), dell'Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino, allievo di Tommaso a Parigi. Censurato e allontanato dall'insegnamento nel 1277, compose intorno al 1280 un *De regimine principum* dedicato al principe Filippo di cui pare sia stato anche precettore. L'uomo politico deve mostrarsi in grado di vivere secondo le virtù della legge evangelica, ricercando una perfezione morale in grado di superare la sua condizione naturale. L'influenza di Aristotele nell'opera è molto forte, tanto da distaccarsi rispetto all'impostazione tomista nella mancata identificazione della comunità sociale con quella politica. La politica è imitazione del governo divino e deve perseguire ogni forma di conoscenza, evitando l'arbitrarietà del tiranno attraverso il rispetto del diritto. «Se si dice che una legge positiva sta al di sopra di chi governa, ciò non è perché essa sia positiva, ma perché in essa si conserva la forza del diritto universale»⁸²⁸. Ogni norma emanata dalle istituzioni umane deve rispondere alla legge divina, di cui è rappresentante la Chiesa. Il rapporto tra potere spirituale e potere temporale non emerge in modo conflittuale. Il punto più interessante sta nel relazionare

⁸²⁶ DE MATTEIS, M. C., *La storiografia italiana sul problema dell'attesa della fine dei tempi*, in CAPITANI O., MIETHKE J., (a cura di), *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 33-34.

⁸²⁷ GARFAGNINI, G., *Cuius Est Potentia Eius Est Actus. «Regnum» e «sacerdotium» nel pensiero di Egidio Romano e Giovanni da Parigi*, in ID., *Usurpatio iuris non facit ius*, op. cit., p. 40.

⁸²⁸ FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto*, Bari - Roma, Laterza, 2001, p. 220.

tra governanti e leggi. Lo *ius animalium* è distinto sia dallo *ius gentium* che dalla legge evangelica⁸²⁹¹³². La legge naturale e quella annunciata da Cristo sono le uniche a cui è sottoposto il sovrano, mentre il diritto positivo, razionale e scritto, deve essere conforme alle prime due tipologie di diritto. «La legge è un sovrano senz'anima, il sovrano è come una legge animata»⁸³⁰.

Egidio Romano ritorna a Parigi e all'insegnamento nel 1285, per poi ricoprire l'incarico di priore generale dell'Ordine degli Eremitani dal 1293. Nel 1297 i buoni rapporti con Bonifacio VIII traspariranno nell'opera *De renunciatione Papae*, dove verrà difesa la legittimità del nuovo pontefice, succeduto alla rinuncia di Celestino V. Tra il 1301 e il 1302 Egidio partecipa al sinodo del clero francese ed ha rapporti con Matteo d'Acquasparta.

Forse, è davvero possibile indicare in Matteo colui che tradusse, in termini concretamente spendibili sul piano dell'azione politica, le idee di Egidio Romano, teorico e ottimo conoscitore delle problematiche legate alla riflessione teorico-politica, sì da fornire al pontefice una versione utile per i suoi interventi⁸³¹.

In questi anni vennero composti il *De potentia domini papae* e il *De ecclesiastica potestate* in cui viene argomentata la subordinazione del potere temporale a quello spirituale. Se si può parlare di ribaltamento dell'impianto aristotelico, rispetto all'opera dedicata al principe Filippo, il cambio di posizione politica maturato in venti anni deve essere compreso anche attraverso il mutamento del soggetto al centro della discussione. Lo "stato" perde la propria «autonoma ragione d'essere»⁸³² ma non muterà la priorità della dimensione politica su quella giuridica.

La fase finale della vita di Egidio lo vedrà impegnato come censore delle posizioni di Pietro Giovanni Olivi e tra gli accusatori dell'ordine dei templari; morirà ad Avignone nel 1316.

Dall'altra parte Giovanni Quidort (1255 circa - 1306), domenicano parigino che ebbe modo di ascoltare Tommaso d'Aquino presso la sua città natale. Maestro di Teologia,

⁸²⁹ Solitamente «il diritto naturale, del quale per altro gli uomini del Medioevo non erano ignari, veniva di fatto riassorbito ed incorporato nel diritto ecclesiastico» (GARFAGNINI, G., *Il «Tractatus de potestate regia et papali» di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in *Id.*, *Usurpatio iuris non facit ius*, op. cit., p. 6).

⁸³⁰ *Ibidem*.

⁸³¹ GARFAGNINI, G., *Il Sermo de potestate papae di Matteo d'Acquasparta*, in *Matteo D'Acquasparta francescano, filosofo, politico*, op. cit., p. 111.

⁸³² FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto*, op. ci., p. 219.

sarà autore di uno dei *Contra corruptorem Sancti Thomae*, pubblicato nel 1516 sotto il nome di Egidio Romano, oltre che di un commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Intorno al 1302 avviene la distribuzione del *De Potestate regia et papali*, opera qui presa in considerazione. Due anni dopo comporrà la *Determinatio*, opera incentrata sul tema della transustanziazione che gli valse una condanna nel 1305, nella già citata commissione in cui era presente Egidio⁸³³. Morirà nel settembre del 1306, senza riuscire a portare avanti la richiesta di revisione della censura avanzata alla Chiesa.

Il *Tractatus de potestate regia et papali* di Giovanni Quidort di Parigi e il *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano appartengono a quella serie di scritti prodotti tra la fine del sec. XIII e i primi anni del sec. XIV che si proponevano di fornire una base teologico-filosofica al conflitto esploso tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, rappresentanti, rispettivamente del potere ecclesiastico e di quello regio.⁸³⁴

Nel 2009 è stata data alle stampe un'edizione con testi in italiano delle due opere appena citate⁸³⁵, in cui vengono proposte l'intera opera del *Tractatus* e dodici capitoli (su trentasei) del *De ecclesiastica potestate* (già tradotto integralmente nel 2000)⁸³⁶. Un altro documento da tenere in considerazione in questo ambito è un'anonima *Quaestio de potestate papae*, a cui ci si riferisce anche con il nome di *Rex pacificus*, probabilmente influenzato da Giovanni da Parigi.

The theory of authorship which I have suggested makes the attribution of the Oxford recension of the *Question de potestate papae* to John of Paris entirely consistent with the report of du Boulay that the *Rex pacificus* was composed as a corporate response of the University of Paris to the king. According to du Boulay, the authors suppressed their names "ad tuitonem curium libertatumque regis et regni". Although the final version was a collective work, the evidence of the Oxford manuscript clearly indicates that John of Paris was the author of the arguments, based on Aristotle and the Old Testament, which make the *Quaestio de potestate papae* an important document in the history of political thought. Thirty years ago, Walter Ullmann found the *Rex Pacificus* to be a precursor of the political views of John of Paris who, in the *Quaestio de potestate papae*, paved the way for his own later political writings.⁸³⁷

⁸³³ Sui collegamenti tra corpo di Cristo e teoria politica si veda il terzo capitolo di BRIGUGLIA, G., *La questione del potere*, op. cit., pp. 49-68.

⁸³⁴ DENTECCHI, E., *Giovanni Quidort di Parigi - Egidio Romano. Il potere del re e il potere del papa. Due trattati di storia medievale*, in *Il pensiero politico*, 1 (2011), p. 107.

⁸³⁵ GIOVANNI QUIDORT DI PARIGI, EGIDIO ROMANO, *Il potere del re e il potere del papa: due trattati medievali*, Genova – Milano, Marietti 1820, 2009 (a cura di BRIGUGLIA, G.).

⁸³⁶ EGIDIO ROMANO, *Il potere della Chiesa*, Roma, Città nuova, 2000 (a cura di GIANNI DOTTO e GIOVANNI B. M. MARCOALDI).

⁸³⁷ SAENGER, P. *John of Paris, principal author of the Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)*, in *Speculum* 1 (1981), pp. 41-55, <http://www.jstor.org/stable/2847889>. Si veda anche GARFAGNINI, G., *Rex Pacificus. Un documento di polemica filosofica politica*, in *ID.*, *Usurpatio iuris non facit ius*, op. cit., pp. 169-183.

La rilevanza dei testi citati ha valore per la capacità di tenere insieme questioni generali in ambito filosofico, politico, antropologico, giuridico e sociale. Tra gli elementi costanti trasversali alle diverse posizioni devono essere individuate il valore dato ai fatti storici, il ruolo delle fonti e la considerazione dell'essenza umana.

Mentre per il maestro agostiniano l'unico fine è la salvezza eterna a cui è tutto subordinato secondo uno schema rigidamente gerarchico, in Giovanni la vita politica risponde ad una dimensione naturale in cui esiste un fine terreno (meno perfetto) da perseguire (il bene comune e la possibilità di vivere secondo virtù)⁸³⁸.

Per Egidio «ogni forma di potere si esplica in un contesto umano (anche se ogni potere deriva da Dio)»⁸³⁹. Nella struttura piramidale proposta non viene meno il ruolo della volontà del singolo, solo che ogni questione deve essere ricondotta ad un apice, mentre in Giovanni ha valore l'autonomia, anche giurisdizionale dei diversi ambiti.

La maggior parte dei trattati politici di questa fase di forte contrapposizione non sono dunque strumenti docili di poteri più forti e tanto meno soltanto costruzione di argomenti a disposizione della curia o della corte, ma rappresentano soprattutto un'ulteriore fase di presa di coscienza - certamente stimolata dai fatti e dalla prassi politica, oltre che da una già matura consapevolezza della propria funzione - di una classe di intellettuali dotata di un articolato armamentario filosofico e teologico. Il «terzo potere» della società cristiana partecipa dunque alla disputa tra Bonifacio e Filippo nell'unico modo concepibile, quello della ricerca dei fondamenti degli altri poteri e della critica delle loro pretese, trattando il problema dei rapporti tra sacerdozio e regno come ciò che in fondo esso è, un problema teologico-filosofico. Si tratta evidentemente di una tappa molto significativa, di un processo di elaborazione teorica ben precedente, che peraltro non termina nella stretta testarda della disputa bonificata e che spinge a una riflessione così politicamente rilevante della nozione di verità⁸⁴⁰.

La regalità di Cristo è uno dei temi dibattuti in questo frangente intellettuale. Per Giovanni occorre distinguerne tre livelli. Secondo la dottrina della trinità Gesù è anche Dio, quindi si tratta di un livello incomunicabile. Il figlio di Dio è anche uomo e con la sua venuta ha indicato la via per la felicità eterna, agendo sulla predisposizione di ogni uomo a ricevere la grazia, a cui corrisponde l'opera di ogni sacerdote. Infine, la dimensione esclusivamente umana ha rifiutato ogni partecipazione al potere temporale e a Pietro è stato tramandato esclusivamente il potere di amministrazione sulla comunità cristiana.

⁸³⁸ GARFAGNINI, G., *Cuius Est Potentia Eius Est Actus. «Regnum» e «sacerdotium» nel pensiero di Egidio Romano e Giovanni da Parigi*, op. cit...

⁸³⁹ GARFAGNINI, G., *Una discussione sulla «plenitudo potestatis» pontificia: Pietro di Giovanni Olivi e Egidio Romano*, in *ID.*, *Usurpatio iuris non facit ius*, op. cit., pp. 169-183.

⁸⁴⁰ BRIGUGLIA, G., *La questione del potere*, op. cit., p. 46.

Insomma, il rasoio ermeneutico di Giovanni di Parigi riduce i poteri di Pietro con un doppio movimento: per un verso bisogna capire quali siano effettivamente i poteri di Cristo in quanto uomo, per evitare di attribuire a Pietro poteri divini, per l'altro verso si tratta di capire quali poteri di Cristo come uomo siano effettivamente stati concessi a Pietro, visto che risulta chiaro che Cristo stesso non trasmise al suo vicario la facoltà di modificare ad esempio i sacramenti. In altri termini, in Giovanni il punto essenziale sembra essere in primo luogo quello del chiarimento della natura del sacerdozio e del rapporto tra ordine sacerdotale, a sua volta conferito con un sacramento, e una giurisdizione, che è invece concessa alla struttura gerarchica su cui si incardina la Chiesa⁸⁴¹144.

Qui interviene una distinzione tra *potestas ordinis* (propria del sacerdozio) e *potestas iurisdictionis* (inerente alla gerarchia ecclesiastica). A differenza di Egidio Romano, Giovanni ritiene che il vicariato di Cristo sia da leggere come uno strumento, anziché frutto di una causalità diretta di natura divina. La Chiesa e i suoi prelati svolgono ruoli diversi nei due autori: ministeriale ed amministrativa secondo il maestro domenicano, istitutiva e fondativa anche del potere secolare secondo il teologo agostiniano. La questione delle due spade è un'utile metafora esemplificativa.

Papa Gelasio I (492-496) aveva rivendicato in una sua missiva all'imperatore bizantino Anastasio I (491-518) la superiorità della Chiesa rispetto al regno secolare.

Gelasio I, poté prendere atto tranquillamente dei mutamenti avvenuti nelle strutture dell'Impero, cioè degli stanziamenti barbarici e dell'esistenza ed attività di regni territorialmente ristretti e governati da «reguli»; la cosa non lo preoccupò perché c'era la Chiesa di Roma che assolveva la funzione di raccogliere il mondo ad unità coordinando le varie forze. Rivolgendosi all'imperatore di Bisanzio in alcune lettere famose ed usando un linguaggio di grande precisione ed incisività - tanto che le sue formule trapassarono nel Diritto canonico - Gelasio riconobbe i meriti e le prerogative della «potestas» sovrana, ma sottolineò soprattutto la primazia dell'«auctoritas» pontificia, anzi di qualsiasi sacerdote in virtù della sua capacità di assolvere o legare e, di conseguenza, di poter decidere il destino eterno delle anime. [...] Accettata la distinzione, voluta da Cristo, fra i poteri operanti nell'unità del mondo terreno, il pontefice riconobbe anche la parità giuridica tra regno e sacerdozio dato che entrambi derivavano immediatamente da Dio, però diede un forte rilievo alla superiore responsabilità del sacerdozio rivendicando soltanto per esso una forza morale e dando per ovvie la vigilanza ed il controllo «ratione peccati» sull'operato dei governanti, il rimprovero e la punizione. [...] Per quanto concerne in particolare il rapporto papa-imperatore, Gelasio rovesciò i termini tradizionali e poiché il secondo non poteva più essere il simbolo dell'unità mondiale perché il suo potere non era universale, riservò al primo quel compito, fece del Papato la forza unificatrice della comunità umana sia perché la cura delle anime era un dovere superiore al governo dei corpi, sia perché l'ideale religioso universalistico si concentrava nella cattolicità della Chiesa romana.⁸⁴²

In questo passaggio alto medievale ha origine una distinzione, inizialmente non pienamente consapevole da parte del soglio romano, tra *auctoritas* secolare e *potestas* spirituale⁸⁴³. Alla stessa logomachia, facendo riferimento a un diffuso passo del Vangelo

⁸⁴¹ *Ivi*, p. 79.

⁸⁴² BREZZI, P., *L'idea di Roma nell'Alto Medioevo*, in *Studi romani* 7 (1959), p. 516.

⁸⁴³ DI BELLO, A., *Auctoritas e Potestas come termini chiave nell'edificazione della monarchia pontificia medievale. Un tentativo di analisi semantica*, in *Filosofia politica* 2 (2001), pp. 207-232, pp. 207-232.

secondo Luca (22, 35), Bonifacio VIII si richiama argomentando la superiorità di chi detiene la spada spirituale rispetto a quella temporale.

Gianluca Briguglia propone un interessante confronto tra Giovanni da Parigi e un altro teologo agostiniano, oltre ad Egidio Romano⁸⁴⁴. Giacomo da Viterbo (1255 circa - 1307) è un altro autore impegnato a distinguere gli ambiti della regalità di Cristo. Le funzioni dell'uomo e del figlio di Dio separano due classi di azioni. L'amministrazione dei sacramenti è propria delle funzioni religiose mentre il potere regale si occupa del popolo di Dio. «Entrambi i poteri provengono da Dio, ma il principe riceve il proprio “mediante papa”»⁸⁴⁵. La funzione propria e relativamente autonoma della sfera politica è riconosciuta anche da Giacomo da Viterbo, ma interviene una differenza di natura gerarchica rispetto a Giovanni da Parigi, che vede una subalternità all'unico detentore in senso proprio della regalità, Cristo, il cui vicario diretto è il Pontefice, che con un cenno esprime una richiesta di azione al potere temporale, detentore di una spada al servizio della Chiesa, anche se non direttamente impugnata.

Giovanni sostiene la strumentalità di ogni lettura che porti alla subalternità del secolare. Rispetto ai fatti storici il teologo domenicano ammonisce chi, da un singolo episodio, trae una teoria, poiché la contingenza si oppone al piano universale. Ogni fonte deve essere valutata e compresa nel suo tempo. Alla Chiesa viene riconosciuto un potere universale di carattere meramente spirituale, solo in alcuni specifici casi declinato anche sul piano temporale. L'ambito temporale può persino deporre il pontefice, in circostanze eccezionali, se ad esso si rivolgono i vescovi o i cardinali⁸⁴⁶.

Quest'ultimo ha una caratteristica locale, cioè risponde al popolo del suo territorio ed ai baroni.

La testimonianza concorde di Aristotele e di Agostino mette in rilievo le differenze etniche, culturali e perfino climatico-geografiche dei diversi popoli, e sottolinea l'opportunità di «regna» distinti tra loro piuttosto che di un unico impero. Questa notazione, confortata dalle «auctoritates»,

⁸⁴⁴ BRIGUGLIA, G., *La questione del potere*, op. cit., pp. 69-94.

⁸⁴⁵ *Ivi*, p. 77.

⁸⁴⁶ «Come nella chiesa il potere spetta al popolo di Dio e per esso ai vescovi e ai cardinali, i quali potevano, nell'ottica di Giovanni, giungere a deporre il pontefice se colpevole di peccato grave contro la chiesa, e solo nel caso di una sua resistenza potevano rivolgersi per aiuto al potere secolare, così al popolo ed ai baroni spettava il diritto di limitare il potere monarchico ed il pontefice, al massimo, poteva fornire un parere o una approvazione rispetto ad una decisione già presa» (GARFAGNINI, G., *Il «Tractatus de potestate regia et papali» di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, op. cit., p. 24).

è forse una tra le più dirompenti del *Tractatus*, poiché sulla base dell'esperienza storica e di una esigenza morale, dopo secoli di esaltazione dell'universalismo politico, si fa presente il significato e la validità di esperienze particolari, attente alle diverse situazioni più che ad un astratto principio teorico.⁸⁴⁷

Sulla donazione di Costantino a Silvestro delle insegne imperiali, Giovanni interviene argomentando come al pontefice fosse stata concessa la sola provincia dell'Italia («con qualche altro territorio»⁸⁴⁸), mentre il riconoscimento del titolo di imperatore a Carlo Magno fu più che altro conseguente all'inadempienza del sovrano bizantino nei confronti della protezione dei latini. Per Giovanni, inoltre, un sovrano non può rinunciare a parti dell'impero che gli è affidato, anzi il suo compito è quello di accrescerlo. Inoltre, il domenicano argomenta storicamente la non appartenenza dei Franchi all'impero. A questo punto dello scritto viene citata la beatificazione di Luigi IV, da parte di Bonifacio VIII, indicativa di una approvazione verso l'operato del sovrano francese. Ad ogni modo, se anche il regno di Parigi fosse stato parte dell'impero «la sottomissione è caduta in prescrizione»⁸⁴⁹.

Rispetto a quanto detto è utile riportare le parole in chiusura del *Tractatus*: «il papato si riferisce a una giurisdizione che è mutevole e che va al di là dell'episcopato e del sacerdozio. Senza questa giurisdizione il papa non sarebbe papa»⁸⁵⁰.

In apertura Giovanni si era preoccupato invece di collocarsi al centro tra due errori, per trovare la verità, prendendo la distanza dai “valdesi” (secondo i quali la condizione da ricercare era la privazione di ogni bene temporale) e da chi credeva in una regalità terrena di Cristo. Ritenendo ideale il governo della moltitudine (dove quindi non si pensa esclusivamente a sé stessi) perfetta (a differenza della famiglia, che non basta a sé stessa) ordinata al bene comune da uno solo, Giovanni non indica nella monarchia un modello assoluto da perseguire.

«Melius est [...] plures in pluribus regnis dominari qua unum toti mundo», conclude Giovanni, e si tratta, a nostro avviso di un'affermazione piuttosto rilevante, pronunciata com'è agli inizi del XIV secolo ed a conclusione di una analisi puntuale ed appassionata sul significato e la valenza pratica del termine «regnum». [...] Dotato di un senso storico molto sviluppato, il maestro domenicano vide nella storia vissuta la conferma delle sue citazioni scritturali e patristiche, dando

⁸⁴⁷ *Ivi*, p. 26.

⁸⁴⁸ GIOVANNI QUIDORT DI PARIGI, *Trattato sul potere regale e sul potere papale*, in *Il potere del re e il potere del papa*, op. cit., p. 185.

⁸⁴⁹ *Ivi*, p. 189.

⁸⁵⁰ *Ivi*, p. 216.

alla concretezza dell'agire uno spessore teorico che la forzatura ideologica della realtà nelle sole maglie della teoria non consentiva.⁸⁵¹

La centralità imprescindibile di un unico principio primo è invece alla base di una collocazione quasi opposta a Giovanni da parte di Egidio Romano, nonostante il comune studio delle teorie tomiste. Siamo in un'epoca di passaggio in cui le categorie cercano una nuova definizione, in continuità con l'esperienza. Si cercano risposte a nuove domande. Tanto che è ancora guardando a un testo di diritto che si può comprendere l'importanza di cogliere l'interlocuzione aperta tra posizioni diverse, nonostante censure e condanne non siano rare, come abbiamo visto.

Alla vigilia della disputa sulla povertà francescana due teorie rivali sulla proprietà vennero presentate dall'agostiniano Egidio Romano e dal domenicano Giovanni di St. Victor (*Parisiensis*). Egidio unì un resoconto storico sull'origine della proprietà a una dottrina teocratica della supremazia del papa. Egli sostenne che il possesso privato era venuto in essere attraverso una serie di convenzioni e di patti iniziati con i figli di Adamo, rinnovati dai figli di Noè e da allora ripetuti varie volte con l'aumentare della popolazione umana. Ma Egidio sosteneva anche che, dal momento che Dio era Signore di tutti, e il papa era il vicario di Dio in terra, ogni dominio lecito - nel quale erano comprese sia la proprietà sia l'autorità politica - apparteneva in ultima analisi al papa. Non vi poteva essere alcuna proprietà legittima né alcun governo legittimo al di fuori della chiesa. [...] Nel 1300 esisteva, dunque, un corpo notevole di discussioni teologiche sull'origine della proprietà, ma non era emerso alcun consenso. Tommaso trattava la proprietà individuale come qualcosa di artificiale, un'aggiunta al diritto naturale escogitata dalla ragione; ma non offriva alcuna spiegazione di come si fosse verificata effettivamente la divisione delle cose. Egidio Romano ne forniva una spiegazione storica ma, piuttosto arbitrariamente, la subordinava alla ideologia teocratica.⁸⁵²

Prima dell'avvento di Cristo non esisteva nessun dominio legittimo e lo stesso vale per infedeli e condannati dalla Chiesa. Si potrebbe essere tentati di liquidare le posizioni di Egidio come fuori dalla storia o ascrivibili alla propaganda a favore di Bonifacio VIII. Il tema posto dall'agostiniano è in realtà meno immediato e capace di indirizzarci verso fondamentali domande. In discussione c'è la legittimità della proprietà all'interno di una comunità, con leggi e regole condivise, a cui si accede attraverso il battesimo e in cui si rimane grazie alla confessione (il pentimento ed il perdono). Se in Giovanni prevalgono i limiti della possibilità di intervenire sulla dimensione personale da parte delle autorità, in Egidio ci si interroga sul patto tra il singolo e la comunità.

Nascosta quel tanto che basta a renderne più interessante la scoperta agli occhi di un lettore moderno, dietro ai materiali della disputa c'è una filosofia politica. Anzi c'è una pluralità di prospettive filosofico-politiche in conflitto e una molteplicità di teorizzazioni che tuttavia sono in grado di comunicare tra loro, di dialogare, di comprendersi. [...] Sarebbe già questo un guadagno, se l'«eccentricità» politica dei trattati medievali ci inducesse a chiedere che cosa significhi pensare la politica. [...] In questo senso

⁸⁵¹ GARFAGNINI, G., *Cuius Est Potentia Eius Est Actus. «Regnum» e «sacerdotium» nel pensiero di Egidio Romano e Giovanni da Parigi*, op. cit., pp. 62-63.

⁸⁵² TIERNEY, B., *L'idea dei diritti naturali*, op. cit., pp. 213-214.

quello che c'è in gioco nella letteratura della disputa, che peraltro è la fase di un lavoro di indagine più ampio e più lungo che si protrae nei decenni successivi su sollecitazioni politiche diverse, non è soltanto il ruolo del papa o i poteri dei re, ma è un'interrogazione sulle forme del potere e sulla possibilità di indagarle.⁸⁵³

5.4) Il *Livro del governo* di Egidio Romano

Si è già avuto modo di incontrare il *De regimine principum* di Egidio Romano, le cui dottrine – dopo un periodo di dispute e condanne – divennero quelle ufficiali dell'ordine degli agostiniani durante il capitolo generale di Firenze del 1287. Il rapporto con Matteo d'Acquasparta non gli impedì di svolgere un ruolo nella condanna (postuma) delle teorie oliviane, ma quello che qui interessa è prendere in considerazione un'opera collocabile in anni in cui il teologo provenzale francescano era in vita e attivo, in un'epoca di poco precedente ai testi già analizzati di Guglielmo di Ockham e Marsilio da Padova.

Siamo di fronte a uno *specula principis* medievale tra i «più lunghi dedicati all'istruzione dei sovrani e degli uomini in generale»⁸⁵⁴. Come si vedrà, i riferimenti maggiori sono ad Aristotele e, in particolare, alla *Politica*, all'*Etica Nicomachea* e alla *Retorica*, con diversi riferimenti alla storia di Roma e alla sua supremazia militare.

La grande fortuna del testo fu favorita dalle molte traduzioni in volgare, tra cui la prima risulta essere quella in francese del 1283, da parte di Henri de Gauchy, su commissione di Filippo III. Altre versioni circoleranno in castigliano, catalano, portoghese, ebraico, tedesco, fiammingo, inglese, svedese e italiano⁸⁵⁵.

Dante cita quest'opera nel *Convivio* [IV, 24, 9], che si inserisce nel dibattito sviluppatosi attorno alla ricezione dei “nuovi” testi aristotelici.

L'identificazione della comunità politica autosufficiente nel regno, affermazione evidentemente estranea allo Stagirita, ma che Egidio aveva proposto giustificandola appunto con le esigenze di difesa. Dante si inserisce così nel processo di ricezione, ma ne trae una conseguenza del tutto peculiare. Egidio aveva argomentato a favore della monarchia, e Giovanni di Parigi, seguendone in questo le orme, aveva dilatata la discussione a una polemica decisa contro l'idea stessa di Impero universale: Dante, invece, vede proprio nell'Impero l'esito più alto dell'evoluzione delle comunità politiche.⁸⁵⁶

⁸⁵³ BRIGUGLIA, G., *Introduzione*, in *Il potere del re e il potere del papa*, op. cit., p. 39.

⁸⁵⁴ PAPI, F. (a cura di), *Il Libro del governo dei re e dei principi secondo il codice BNCF 2.4.129*, Pisa, ETS, 2016, vol. 1, p. 10.

⁸⁵⁵ *Ivi*, p. 20.

⁸⁵⁶ LAMBERTINI, R., *Aristotele e la riflessione politica in Italia nel primo Trecento*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, op. cit., pp. 176-177.

I rapporti tra il pensiero del Sommo Poeta e di Egidio vanno anche oltre il *Convivio*, indicando un clima di discussione ampio, dove i termini delle controversie superano schematizzazioni e sintesi storiografiche.

Per tornare al volgarizzamento francese del 1282 occorre precisare come questo non sia una traduzione fedele dal latino, operando un taglio che riduce i capitoli da 209 a 192. «Nel 1288 [...] il *Gouvernement* viene tradotto in toscano da un Anonimo volgarizzatore, probabilmente a Siena»⁸⁵⁷. Con questa città Egidio Romano ha un legame, dovuto ai contatti con la famiglia (nobile) dei Tolomei, che potrebbe averlo portato direttamente in città in più occasioni tra gli anni '80 e '90 del XIII secolo⁸⁵⁸.

Durante il biennio oliviano a Firenze, ecco che nella vicina Siena si procede a recepire una fortunata e importante opera sul come si deve vivere in società, essendo il trattato rivolto non solo ai sovrani, ma volendo parlare a tutto il popolo su come si debba vivere e come si possa raggiungere la felicità.

Se è improprio ipotizzare qui relazioni dirette tra il teologo provenzale e l'agostiniano che poi lo condannerà, è facile pensare che non fossero pochi i riferimenti generali di discussione, di un dibattito contemporaneo a entrambi gli autori.

Prima di passare a una lettura puntuale dei diversi passaggi del *Livro*, nella sua versione in volgare senese, attribuita agli anni della permanenza fiorentina dell'Olivi, ecco alcuni punti che può essere utile sottolineare.

La scienza politica e quella militare sono indicate come simili a quella medica, dove occorre prendersi cura dell'insieme, sulla base di ciò che è necessario nel contesto specifico e sapendo ricondurre all'insieme le diverse parti. L'immagine ricorrerà sistematicamente anche nel Difensore della Pace, come si è visto.

Gli incarichi devono essere ricoperti con consapevolezza e secondo ragione, con un principio di verità, per cui è dannoso chi governa secondo apparenza, senza averne le capacità: questo ragionamento senza difficoltà potrebbe essere esteso anche al pontefice,

⁸⁵⁷ PAPI, F. (a cura di), *Il Libro del governo dei re e dei principi*, op. cit., p. 28.

⁸⁵⁸ *Ivi*, p. 31.

dati gli argomenti sviluppati all'inizio del XIV secolo. Interessante è che per argomentare questo elemento sia stata scelta una pratica dei mercanti, quella di usare il denaro di piombo o di rame per "rappresentare" una grande quantità di lire, che evidentemente devono essere state accantonate da qualche parte.

È inoltre poco opportuno vestire abiti più umili di quanto non si debba, anche perché gli onori e le ricchezze non vanno evitate: se sono il frutto di sacrificio e lavoro, il risultato di azioni virtuose e non fini ricercati per se stessi, bisogna invece saperle accettare.

I Minori non vengono citati e neanche la scelta di rinuncia alla ricchezza (se non con brevi accenni): piuttosto si dice che chi volesse evitare le indicazioni date al popolo (e non solo ai sovrani) rischierebbe di avvicinarsi al livello delle bestie, qualora non lo facesse con consapevolezza per avvicinarsi a Dio. Nel testo però ci si concentra sulla vita "di mezzo", con un principio di temperamento e moderazione che in ogni altro ambito appare preferibile (per il clima, per l'allenamento del corpo, per le qualità da apprendere – tra corpo e mente). Si parla più di come si dovrebbe comportare chi ha abbondanza di risorse, che ha l'opportunità di agire in modo virtuoso secondo occasioni che chi vive in povertà non ha (come la qualità di spendere con generosità i soldi e distribuire quello che si possiede a chi ha bisogno, salvaguardando il patrimonio, in modo che non si esaurisca). In apertura della prima parte del terzo libro si afferma come chi non ha nessun bene è opportuno che stia fuori dalla città (nel campo o nel bosco), per guadagnarsi da vivere. Neanche le azioni redistributive da parte politica sono consigliabili: sta a chi ha le ricchezze comportarsi in modo giusto e donare.

Il commercio e il mercato fanno parte della società, devono prosperare nei periodi di pace ed è lecito anche scambiare denaro. L'usura è condannata secondo quanto dice Aristotele, senza particolare attenzione al tema. Piuttosto, si dice esplicitamente che per evitare conflitti è bene che il maggior numero di persone viva in condizioni di ricchezza media.

Ultimo rilievo che qui si vuole sottolineare è il ruolo della cavalleria, vista come condizione di comportamento.

In generale, l'impressione che si estrae dall'opera di Egidio è quella di una società dove è opportuno che i figli dei sovrani restino principi, secondo un modello di monarchia che

rispetta ogni livello di legge, riconoscendo all'uomo più "nature": quella delle piante, quella degli animali e quella che invece gli appartiene in modo specifico, avvicinandolo a Dio, legata alla ragione e alla conoscenza.

5.5) Il *Livro del governmento dei re e dei principi*

5.5.1 Libro primo

5.5.1.a Parte prima

Non tutte le signorie sono uguali tra loro: possono durare da un anno a tutta la vita, se non per sempre (attraverso la successione degli eredi). Nell'ultimo caso è necessario formare chi avrà il compito di governare per farlo in sintonia con il popolo, evitando la cattiva volontà. Per natura infatti è destinato a comandare chi ha sottigliezza d'intendimento e senno per la funzione di dare indicazioni (e ordini). Il libro risponde a una richiesta specifica: insegnare ai principi a governare il loro popolo. Questo tipo di azione risponde a un movimento di Dio e a uno umano. La Chiesa e l'ordinamento umano hanno la stessa comune finalità di un buon ordinamento della vita umana.

Dalla filosofia antica (Aristotele) arriva la consapevolezza di quanto la parola dell'uomo saggio debba essere sempre opportuna rispetto al contesto, né più lunga, né più breve del necessario. Le vicende umane sono molto diverse tra loro e definiscono diverse modalità di relazione: ai signori spetta la capacità di comandare, al popolo di obbedire. La sottigliezza appartiene a una minoranza, quindi sono importanti anche i buoni costumi e la fermezza di volontà, assieme agli esempi⁸⁵⁹.

La divisione del libro segue l'indicazione dello Stagirita di iniziare dal particolare, per arrivare al generale, capendo come si governa sé stessi prima di comprendere come procedere con altre persone. Un principe deve imparare a governarsi, per poi passare alla sua famiglia e infine procedere alle città e ai reami. Oltre ad avere un'adeguata conoscenza, occorre che agisca bene, cioè con buone opere, sapendo che queste si distinguono per intenzionalità, motivazione (se mosse da virtù o vizio), sentimenti di

⁸⁵⁹ *Ivi*, pp. 239-245, [I, I, I].

coraggio o di paura, fase della vita (ci sono i costumi dei “giovani” e quelli dei “vecchi”). Il primo libro si occupa dunque di questi aspetti, guardando al mondo terreno⁸⁶⁰.

Chi segue la scienza dei re e dei principi trae beneficio per la propria anima, per sé, per il popolo (che rimarrà in pace) e per Dio. C'è corrispondenza tra governare bene ed essere buone persone: la discordia nella società è direttamente collegata a “movimenti del cuore” incapaci di ubbidire alla ragione e a una corretta volontà. Per natura chi non ha virtù deve servire, non comandare. La pace deve accomunare la condizione soggettiva con la realtà di cui si ha responsabilità pubblica: la grazia divina è con chi agisce correttamente e deve essere chiesta anche da re, principi e signori⁸⁶¹.

Tra i punti da cui partire c'è quindi la finalità con cui si agisce in questa vita (quella mortale). L'uomo è in una condizione intermedia tra le bestie (quando risponde agli impulsi del corpo) e gli angeli (quando sceglie una vita di contemplazione e di conoscenza della verità). Vivere in comunità fa parte della natura umana e quindi per il ben vivere è necessario conversare ragionevolmente con le persone, saper stare insieme. Le virtù seguono la ragione, non il corpo: seguire quest'ultimo vuol dire ridursi a una condizione di assoluta negatività, mentre cercare la verità avvicina a Dio.

I filosofi sono stati chiari su cosa debba essere perseguito, ma non dissero tutta la verità, perché immaginarono possibile una vita perfetta in assenza della grazia di Dio, grazie a cui è possibile evitare i peccati e fare opere di virtù. Alla conoscenza deve accompagnarsi la devozione. I principi e i re, quindi, non devono solo evitare di essere “peggio che uomini”, rispetto legge e ragione, ma devono amare Dio con il cuore, rendendo ragione della loro vita al “Sovrano Giudice”⁸⁶².

Il Filosofo dice che ciascun uomo ha bisogno di conoscere il suo fine, sennò non può correggere le sue opere: occorre agire con consapevolezza e volontà. Le opere dell'uomo, per arrivare a una condizione di beatitudine, devono essere buone e compiute “volentieri”, con continuità. Le opere buone del malvagio non hanno valore positivo, quindi l'intenzionalità è centrale nell'agire. Tirare correttamente con una balestra è più facile se

⁸⁶⁰ *Ivi*, pp. 245-247 [I, I, II].

⁸⁶¹ *Ivi*, pp. 247.249 [I, I, III].

⁸⁶² *Ivi*, pp. 249-251 [I, I, IV].

sai dove devi mirare: questa è l'immagine scelta per esplicitare cosa si intenda come comportamento "diritto", giustamente indirizzato⁸⁶³.

I piaceri spirituali sono migliori di quelli del corpo: la beatitudine, che è il bene massimo, ne è un esempio. Inoltre, i piaceri "della carne" non seguono la ragione, che invece è il carattere distintivo delle azioni buone, la cui essenza risiede nella consapevolezza. Il corpo è ordinato all'anima e così il piacere del corpo deve essere ordinato al piacere dell'anima: le buone opere guidano alla buona vita, poiché sono i beni dell'anima secondo ragione. Il signore deve sembrare Dio e non una bestia, quindi aspirare a essere più simile agli angeli, altrimenti il popolo smetterà di seguire chi lo governa, poiché se non si usa la ragione non si può ricoprire un ruolo di comando. Un garzone con senno e volontà, capace di usare la ragione, può governare più di chi abbia il titolo di signore incapace di seguire il corretto modo di agire⁸⁶⁴.

Viene ripresa la distinzione aristotelica tra due tipi di ricchezza: quella naturale (grano, frutta, vino) e quella legata all'arte e all'ordinamento dell'uomo (oro, argento, monete, la cui materia prima viene sempre dalla natura, ma il cui valore è dato dalla società). La beatitudine non è ordinata ad altro bene, mentre la ricchezza in soldi è funzionale a poter acquistare la ricchezza secondo natura (come il grano, appunto). Con l'oro non ci si nutre, come dimostra la storia di Mida, «che richiese a Cristo che tutto ciò ch'elli tochasse fusse oro, (e) Dio gli diè»⁸⁶⁵, finendo per morire di fame, poiché non c'era cibo che potesse mangiare prima di trasformarlo in metallo. La beatitudine deve essere ottenuta nella vita terrena e quindi deve seguire l'anima, i beni ricercati dalla ragione. I re devono essere "grandi di spesa e di cuore", poiché chi mette il proprio bene privato davanti a tutto, per avidità, diventa tiranno. Chi governa deve provvedere alle vedove e agli orfani, non può guardare a sé, senza avere in carico le persone in situazione di necessità⁸⁶⁶.

Neanche l'onore è il bene sovrano di questa vita. Esso, infatti, è ordinato alla virtù, poiché lo si ottiene quando si è giudicati buoni e saggi, ma la beatitudine non è ordinata ad alcunché, anzi rappresenta piuttosto il fine massimo. L'onore è inoltre esterno all'uomo,

⁸⁶³ *Ivi*, pp. 251-253 [I, I, V].

⁸⁶⁴ *Ivi*, pp. 253-255 [I, I, VI].

⁸⁶⁵ *Ivi*, p. 256.

⁸⁶⁶ *Ivi*, pp. 255-257 [I, I, VII].

mentre la beatitudine è interna: il primo riguarda come si appare, la seconda parte dal cuore. Quando si riceve onore dalle altre persone non si deve pensare di essere beati: il principe, quindi, dovrà essere buono e non apparire e basta come tale, guardando all'essenza delle virtù. Dalla Roma antica arriva l'esempio del figlio di Tito Manlio Imperioso Torquato, che contravvenendo alle autorità scelse di ricercare l'onore abbandonando il proprio posto e sfidando il nemico in battaglia, venendo condannato a morte dal padre per aver violato gli ordini dell'esercito e dell'autorità⁸⁶⁷.

Molte persone pensano che il bene di un sovrano sia avere gloria in questo nome e grande fama nel tempo, ricevendo onore e reverenza come salario: ma governare per la propria utilità è una forma di tirannia, come ha affermato anche il Filosofo. La reputazione e il riconoscimento sono apparenza, segno di una bontà che spesso è stata assegnata a persone malvagie, all'interno della storia terrena. Dio conosce la volontà di chi agisce non per ottenere consenso dalle persone, ma secondo ragione e guardando al popolo senza strumentalizzarlo per il proprio tornaconto⁸⁶⁸.

Vegezio non dice il vero quando loda sopra ogni cosa la capacità di combattere dei Romani, nella loro capacità di sottomettere tutte le nazioni: governare con la forza e la violenza è contro natura, una praticata destinata a non durare nel tempo. Inoltre, questa è una tendenza tipica anche delle tirannie, quindi non può essere segno di bontà (viene citato come esempio Dioniso di Siracusa). Preferire la guerra alla giustizia vuol dire rinunciare a un bene maggiore, evitando quei comportanti che si devono basare sulla temperanza, necessaria in tempi di pace⁸⁶⁹.

Come affermato dallo Stagirita, i beni del corpo sembrano essere contrari a quelli dell'anima, perché appaiono più grandi di quello che effettivamente sono, suscitando delusione quando vengono ottenuti. Al contrario, i beni dell'anima si scoprono più grandi di quanto si fossero immaginati, quindi occorre seguire le indicazioni di chi ha studiato le scienze e la filosofia. Forza, bellezza e salute sono beni del corpo, che nulla hanno a che fare con la condizione di beatitudine. I primi inevitabilmente mutano nel tempo, la seconda no. La ragione può e deve usare le ricchezze, gli onori e gli altri beni materiali,

⁸⁶⁷ *Ivi*, pp. 257-259 [I, I, VIII].

⁸⁶⁸ *Ivi*, pp. 259-261 [I, I, IX].

⁸⁶⁹ *Ivi*, pp. 261-263 [I, I, X].

perché sono elementi necessari a difendere il paese e la bontà del popolo, ma non si deve invertire lo strumento con il fine⁸⁷⁰.

Per il Filosofo sono due i beni massimi nella vita terrena: compiere opere virtuose e conoscere Dio, secondo quello che è possibile, quindi cercando la natura e la verità delle cose. Si tratta della forma di beatitudine a cui si dovrebbe tendere costantemente, riconoscendo l'autorità assoluta di Cristo. Dio è un bene comune e in quanto tale deve essere considerato dal principe. Chiunque regni lo fa per concessione della grazia divina, operando come ministro di un principio assoluto, superiore a questa vita. Il bene comune di tutte le persone deve essere la priorità dell'azione di chi governa. Dio chiede a chi ha il potere di esercitarlo con saggezza, secondo legge e ragione, con amore e carità⁸⁷¹.

I principi che ben governano il loro popolo ricevono grande beatitudine da Dio: amarlo vuol dire amare le persone su cui si governa, cercando di imitare il signore assoluto nel modo in cui si prende cura di chi ha creato a sua immagine e somiglianza. Più si compiono azioni buone e difficili da portare avanti, maggiore sarà il riconoscimento, poiché chi ha il potere di fare cose malvagie e sbagliate ha modo di scegliere di lavorare per il bene comune (distinguendosi da chi non compie il male per mancanza di possibilità). Chi governa è inoltre parte di un tutto, quindi è sempre bene che il braccio non metta in pericolo la testa, rinunciando a difenderla in caso di necessità, per evitare che perisca tutto il corpo. Cristo accoglie e riconosce chi corregge il popolo attraverso un decoroso modo di governare e compiendo opere di virtù⁸⁷².

5.5.1.b Libro primo. Parte seconda

I re e i principi sono beati quando si pongono come obiettivo massimo l'amore di Dio, governando come servi di lui e con lealtà, seguendo la legge e la ragione, al fine di guidare correttamente il popolo. L'anima ha tre potenze: quella naturale (vitale, simile a quella delle piante, per cui ci si nutre, si cresce e si genera), la conoscenza dei sensi (sensuale, simile a quella degli animali) e l'intelletto (razionale, propria e specifica dell'uomo). Le

⁸⁷⁰ *Ivi*, pp. 263-264 [I, I, XI].

⁸⁷¹ *Ivi*, pp. 264-266 [I, I, XII].

⁸⁷² *Ivi*, pp. 266-267 [I, I, XIII].

opere buone si legano a quest'ultima sfera: sono virtù morali quelle con cui si agisce correttamente⁸⁷³.

Le virtù morali, che fanno parte della potenza dell'intelletto, si distinguono secondo due categorie: quella della conoscenza della verità (a cui appartengono le scienze della natura e l'astronomia) e quella in cui rientrano le qualità interne alla volontà (temperanza, giustizia, forza), con cui si agisce correttamente e si compiono buone opere. Il libro si occupa delle seconde.

Il desiderio è inchinarsi ad avere il bene o fuggire dal male. La conoscenza in questo ambito può seguire l'intendimento (volontà) o il sentimento (i cinque sensi). All'uomo è data la facoltà (a differenza degli animali) di contrastare quello che può essere impedito dal proprio diletto: la temperanza nel desiderio è quindi centrale⁸⁷⁴.

L'Etica di Aristotele viene richiamata per le dodici virtù che portano a buone azioni. Il senno (l'intenzione) e la giustizia (volontà) sono le prime due, a cui seguono quelle inerenti al desiderio dell'uomo: forza d'animo, temperanza, larghezza, magnificenza, umiltà, verità, magnanimità, amore dell'onore, cortesia, piacevolezza (saper conversare con le persone). La virtù morale si trova in ciò che è facoltà dell'uomo, quindi la ragione, il mutamento di cuore e l'azione, quindi le azioni che noi compiamo, seguendo giustizia e corretta ragione. Le "altre" dieci citate sono sostanzialmente subordinate alle prime due⁸⁷⁵.

Perseveranza e continuità non sono virtù perfette, ma disposizioni alla virtù, con una loro importanza fondamentale, specialmente per i principi, che devono essere buoni oltre quanto ci si aspetta mediamente dalle persone⁸⁷⁶.

Come dicono i filosofi e i santi, le virtù centrali sono: senno (la principale), giustizia (la principale tra quelle che acquisiamo per costume, nella pratica), forza d'animo (nel

⁸⁷³ *Ivi*, pp. 271-273 [I, II, I].

⁸⁷⁴ *Ivi*, pp. 271-275 [I, II, II].

⁸⁷⁵ *Ivi*, pp. 275-276 [I, II, III].

⁸⁷⁶ *Ivi*, pp. 276-277 [I, II, IV].

desiderio dell'uomo, per contrastare quello che ostacola il suo bene) e temperanza. Ogni azione deve essere compiuta con saggezza, giustizia, temperanza e vigore⁸⁷⁷.

Se Aristotele dice che ogni virtù deve inchinarsi alla temperanza, occorre aggiungere come sia fondamentale raggiungere la consapevolezza di cosa essa sia: è fondamentale porsi il problema dei diversi modi in cui si potrebbe agire, giudicando tra le diverse opzioni. Il senno è al centro di tutto per questo, perché indirizza correttamente le opere: non può esserci senza bontà, volontà correttamente indirizzata, capacità di agire ascoltando i consigli ed elaborando i giudizi, conformi a legge e ragione⁸⁷⁸.

Un principe privo di senno non sarà tale secondo verità, ma ricoprirà tale ruolo solo in apparenza: mancheranno gli elementi di conoscenza fondamentali per sapere quali siano i fini verso cui guidare il popolo e correggerlo nei suoi comportamenti. Si richiama l'analogia aristotelica della saggezza analoga alla vista, aggiungendo un riferimento al denaro: così come i mercanti usano il denaro di piombo o di rame per segnare una grande quantità di lire, così un sovrano privo di senno è il segno di qualcosa maggiore di lui. Senza senno inoltre è probabile che chi governa finisca per accumulare beni materiali, inseguendo il proprio tornaconto personale, trasformandosi in tiranno. Dallo Stagirita viene ripresa anche la distinzione tra uomo e donna (quest'ultima meno capace di accedere alla saggezza), così come quella tra persone anziane (più sagge) e più giovani. Si governa perché per natura si ha senno⁸⁷⁹.

I principi devono correggere ("addrizzare") il loro popolo, avendo memoria delle cose passate e provvedendo alle cose a venire.

E memoria de le cose passate debbono ave(re) ei p(re)nçi aciò che p(er) li fatti de' suoi antecessori ellino sappiano quello ch'ellino debbono fare nel te(n)po a ve(n)ire, che ne l'op(er)e omane le cose che ssono a ve(n)ire (e) che ve(n)gono p(re)sente sono simili molte volte a quelle che ssono passate.⁸⁸⁰

Un principe e un re devono: avere memoria delle cose passate, provvedere alle cose a venire, conoscere le buone leggi e i buoni costumi, far crescere le buone opere, avere

⁸⁷⁷ *Ivi*, pp. 276-279 [I, II, V].

⁸⁷⁸ *Ivi*, pp. 279-281 [I, II, VI].

⁸⁷⁹ *Ivi*, pp. 281-283 [I, II, VII].

⁸⁸⁰ *Ivi*, p. 284.

sottigliezza e ingegno (per capire cosa è meglio fare), saper ascoltare il consiglio “dei suoi baroni”, essere avveduti per saper distinguere il bene dal male, conoscere le condizioni del suo popolo⁸⁸¹.

Come devono fare i principi per essere savi? Evitare le cose vane di questo mondo, capendo cosa è utile al reame, evitando i giochi e i “sollazzi” che impediscono l’esercizio del governo. Devono pensare al tempo passato, per comprendere quali siano le migliori forme di governo, analogamente al chierico che trae saggezza dal leggere i filosofi del passato. Dovrà inoltre costantemente sapere quali sono i beni utili e ripetibili per il reame, pensando buone leggi e buoni costumi per il paese, aggiornando costantemente l’efficacia di queste azioni, mutando il contesto in cui queste svolgono la funzione di regolamento⁸⁸².

Per la giustizia torna l’Etica di Aristotele, con la distinzione tra giustizia generale (di legge) e giustizia speciale (di eguaglianza): la prima ha un aspetto di legalità codificata, di obbedienza a ciò che è comandato, mentre la seconda consiste nel dare alle altre persone ciò per cui ciascuna ha diritto. Le norme devono tutelare il bene comune, cioè il bene della comunità. L’intenzionalità con cui si agisce segna la differenza tra le virtù e i comportamenti: non basta rispettare quanto è richiesto, per la perfezione occorre agire secondo principi più generali. La giustizia dà a ciascuno il suo diritto e il diritto non è altro se non uguaglianza. Questo tema riguarda principalmente i beni temporali, la cui difformità distributiva può avvenire secondo due modi: all’interno della compra-vendita e del prestito, oppure nell’ambito della donazione. Spesso accade che chi si impegna di più per il bene comune riceva meno di chi si adopera meno per la comunità⁸⁸³.

Senza legge comune (giustizia generale) le città e i reami non possono durare: le norme devono infatti ricercare il bene e impedire il male, quindi chi le segue è buono e chi le rifiuta malvagio. Questo vale anche per principi e sovrani: i loro regimi vengono definiti anche dal rispetto delle giuste regole. C’è di più: una città e un reame non sono tali se non ci sono leggi fra le genti che ne ordinano le relazioni, per cui è indispensabile che ci siano delle norme e che esse siano corrette. Le comunità politiche non possono durare anche in caso di assenza di giustizia speciale. Come in uomo tutte le parti sono ordinate a una parte

⁸⁸¹ *Ivi*, pp. 283-286 [I, II, VIII].

⁸⁸² *Ivi*, pp. 286-287 [I, II, IX].

⁸⁸³ *Ivi*, pp. 287-289 [I, II, X].

principale (il cuore), accorrendo l'una all'altra per reciproco supporto, così devono fare le diverse parti della città. Chi governa deve distribuire onori e beni a chi si comporta correttamente e punire con le pene i malvagi, secondo una dignità da ricercare a ogni livello. Se una parte del corpo si ammala ne risente l'insieme della persona, così vale anche per la comunità. La giustizia in un reame non deve riguardare solo chi è nato nel paese, ma anche chi ci passa o arriva, come i pellegrini: a nessuna persona può essere negata⁸⁸⁴.

Le leggi non hanno anima, mentre chi le ordina sì, per cui è importante che chi governa sia ben predisposto e agisca bene, secondo giustizia e ragione. La bellezza e la chiarezza della giustizia superano quella delle stelle, come dice anche il Filosofo, per cui a essa si deve sempre richiamare chi governa. Chi ha in sé la bontà è più facile che renda buone le persone che ha intorno: mettere una persona al comando è il modo migliore per verificare se essa sia o meno malvagia⁸⁸⁵.

Con più o meno ragione una persona può temere le conseguenze delle sue azioni, per questo è bene avere una virtù con cui affrontare le paure, senza eccedere nell'ardire: tutto deve sempre seguire quanto la ragione insegna, anche in termini di temperamento. La forza di coraggio è forza d'animo o di cuore. I pericoli di una battaglia sono peggiori degli altri, come quelli in mare o legati alla malattia, anche perché sono evitabili (si può fuggire da una guerra, ma non da un virus). La morte per mano violenta è inoltre contraria alla natura e spaventa di più. Ritrovarsi in mezzo al conflitto richiede più forza d'animo di chi dichiara guerra, perché un conto è vivere concretamente i rischi, un altro limitarsi a immaginare i mali che potranno arrivare. La forza d'animo è quindi "cessare" la paura e temperare l'ardimento, trovando la sua massima espressione in mezzo a una battaglia, nella sofferenza di una lunga condizione che spinge a fare i conti con la propria volontà e con i pericoli⁸⁸⁶.

Il filosofo distingue sette tipi di forza. Quella di Ettore, che intraprende un'azione pericolosa per riconquistare l'onore, dopo aver ignorato gli avvertimenti di Polidama, che risiede nella relazione tra le persone. Quella del selvaggio, che entra in battaglia per

⁸⁸⁴ *Ivi*, pp. 289-293 [I, II, XI].

⁸⁸⁵ *Ivi*, pp. 293-294 [I, II, XII].

⁸⁸⁶ *Ivi*, pp. 295-298 [I, II, XIII].

evitare una pena, o comunque perché costretto, ignorando i sentimenti di onore o di vergogna (nella guerra di Troia molti combattevano per timore delle minacce di Ettore). Quella dei cavalieri, che conoscono i pericoli della battaglia e fuggono di fronte ai nemici troppo potenti. Quella di chi è mosso da pazzia, privo di senno: ma non si deve entrare in guerra per ira, se si vuole essere considerati forti, bensì perché si persegue il bene. Quella di costume, di chi prende parte a numerose battaglie con la speranza di vittoria e evita di rimanere quando le condizioni appaiono contrarie all'ipotesi di uscire positivamente da uno scontro. Quella bestiale, con cui si ignora chi si affronta dall'altra parte. Poi c'è la settima maniera, la forza di virtù: quando una persona, per propria volontà, senza alcuna costrizione, né per pazzia o per ignoranza, né per ripetere un'esperienza, decide di entrare in guerra. I re e i principi devono agire secondo la forza di virtù, essendo certi di aprire un conflitto armato per la corretta ragione, per il bene del reame e della città⁸⁸⁷.

Secondo la Stagirita è sbagliato sia fuggire da qualsiasi piacere del corpo, oltre ogni ragionevolezza, sia inseguirli completamente. La temperanza porta a comprendere i bisogni fisici, componendosi di quattro parti: vivere sobriamente (secondo ragione), astenersi dagli eccessi, la castità (anche all'interno del matrimonio), l'onestà⁸⁸⁸.

Seguendo quanto affermato dal Filosofo, si ripercorre il perché sia peggio essere smisurati nei piaceri del corpo che paurosi: nel primo caso è più semplice fare del male, provocando danno e utilizzando in modo errato la ragione, che invece spesso viene sospesa dai sentimenti di timore. La temperanza inoltre non implica pericolo, mentre la forza d'animo si ottiene con i rischi: per questo è più grave non avere la prima di queste due virtù. Per acquistare la seconda inoltre è importante che la battaglia in cui si è impegnati sia stata iniziata per le ragioni giuste: non sono molte le occasioni in cui si verificano le condizioni richieste.

Così come un fanciullo deve essere corretto e governato da un maestro, così la ragione deve regolare l'uomo. Un sovrano che cedesse alla lussuria rischierebbe di vedere il popolo rivoltarsi contro di lui, come è avvenuto per Sardanapalo, bruciato con i suoi

⁸⁸⁷ *Ivi*, pp. 298-300 [I, II, XIV].

⁸⁸⁸ *Ivi*, pp. 300-303 [I, II, XV].

tesori, dopo che un barone aveva scoperto il modo in cui viveva, chiuso in una stanza, circondato da beni materiali con cui soddisfare senza misura i piaceri della carne⁸⁸⁹.

L'uso delle ricchezze implica due virtù, una meno impegnativa, che è la larghezza, e poi quella della magnificenza. Tra avarizia e “folle larghezza” deve esserci una misura corretta, per cui si richiedono tre cose: non prendere e non dispensare beni di altri, saper avere cura delle proprie rendite e delle proprie ricchezze, senza dilapidarle irrazionalmente, e spenderle in modo convenevole. Gli usurai e quelli che spogliano i morti non rientrano tra le persone che usano correttamente i beni: spendere e donare sono i comportamenti da seguire, secondo le proprie disponibilità, facendo il bene di chi si ha intorno. Neanche questa virtù è equidistante tra i due opposti: è preferibile elargire in modo dissennato che praticare l'avidità⁸⁹⁰.

Chi dona meno può darsi abbia maggiore virtù, rispetto a una persona che eroga ricchezze maggiori: la generosità è relativa alla disponibilità che si ha, quindi un re o un principe difficilmente possono rischiare di essere “folli larghi”, data la loro disponibilità in relazione alle persone governate. Se anche eccedessero in generosità, potrebbero avere cura di superare quella condizione, mentre l'avarizia è un vizio da cui non si può guarire. Così come conviene che una fontana abbia un'entrata più larga, al fine di favorire la maggior affluenza possibile alla sua acqua, così chi governa deve donare con abbondanza, evitando in ogni modo di essere servo del denaro. Si deve quindi distribuire e farlo con la giusta intenzione: non per vanagloria e riconoscimento, ma perché si sa che è la cosa giusta⁸⁹¹.

La magnificenza riguarda la capacità di compiere grandi spese per la realizzazione di grandi azioni o di grandi opere, purché compiute secondo ragione, poiché anche in questo caso agire senza corretta finalità equivale a un fuoco in una fornace guasta, che brucia tutti i beni che ci sono all'interno. Quattro sono le cose che è opportuno siano realizzate: grandi chiese e sacrifici (con adeguati ornamenti), spese per tutta la comunità (i doni comuni sono simili ai doni di Dio), giusti onori a chi ne è degno, castelli e case capaci di durare nel tempo (badando alla concretezza e non all'apparenza). Similmente alla virtù

⁸⁸⁹ *Ivi*, pp. 303-306 [I, II, XVI].

⁸⁹⁰ *Ivi*, pp. 306-308 [I, II, XVI].

⁸⁹¹ *Ivi*, pp. 308-311 [I, II, XVIII].

della larghezza, è meglio eccedere nelle grandi realizzazioni che scegliere di limitarsi alle piccole opere⁸⁹².

L'uomo troppo avaro e di poco affare rinuncia a ciò che potrebbe fare e al bene, per preferire il denaro alle opere, ritenendolo parte della sua sostanza e separandosene sempre con tristezza. Una simile condizione danneggia i re e i principi: il capo del reame deve essere simile al capo del mondo (Dio), è inoltre una persona comune a cui tutta la comunità è ordinata, per cui deve perseguire la pubblica utilità, attraverso la generosità e i "grandi affari". Nella capacità di riconoscere i meriti e gli onori a chi ne è degno, la Chiesa è citata esplicitamente come una delle realtà verso cui mostrare la propria larghezza e magnificenza⁸⁹³.

I re e i principi devono essere anche avveduti, evitando la ricerca di vanagloria e di lusinghe del mondo, muovendosi con intenzionalità rivolta al bene. Le azioni devono essere compiute con positività e senza perdersi nella richiesta di dettagli, procedendo con pochi indugi alla loro realizzazione. Se si vuole ordinare la costruzione di una chiesa è bene che il donatore conosca più cosa occorre per renderla bella, piuttosto che sapere quanti soldi dovrà spendere. Larghezza e realizzazione di grandi affari si implicano a vicenda. L'intenzionalità e il comportamento generale valgono più della singola azione: una persona avara è possibile spenda più di una generosa per un'opera, se decide di concedersi una spesa straordinaria in un'unica occasione. La possibilità di realizzare grandi azioni è nella disponibilità di una minoranza di persone, che hanno quindi l'opportunità di mostrare una virtù (la magnificenza) a cui non tutte "le genti" possono accedere⁸⁹⁴.

La magnanimità implica un grande cuore nello scegliere di non sottrarsi alla possibilità di realizzare grandi opere, assieme all'azione della ragione, per evitare di intraprendere decisioni fuori portata, per la ricerca di grandi onori. Chi governa deve avere la capacità di "stare in tutti gli stati", accettando le condizioni avverse laddove la "fortuna" le presenti. I beni temporali e le ricchezze sono funzionali a compiere grandi opere: chi si

⁸⁹² *Ivi*, pp. 312-314 [I, II, XIX].

⁸⁹³ *Ivi*, pp. 314-316 [I, II, XX].

⁸⁹⁴ *Ivi*, pp. 316-318 [I, II, XXI].

concentra su di essi come finalità è destinato a soffrire per la loro perdita o a temerla, inorgogliendosi in modo sbagliato, per ragioni infondate e per piccole cose⁸⁹⁵.

Secondo Aristotele ci sono sei condizioni che devono esser proprie dei principi. La prima è quella di saper sostenere i pericoli in battaglia, senza ricercarli inutilmente ma sapendo quando sono necessari per una finalità giusta e buona (come difendere la Chiesa o il proprio paese): se è utile, non deve risparmiare la propria vita per il suo popolo. Ritorna poi il gran cuore con cui offrire i beni temporali, preferendo le virtù legate alle donazioni, rispetto alla ricchezza materiale. Necessario è compiere solo le azioni e le opere che siano utili al paese e alla “sua gente”, evitando l’apparenza del secolo e ricercando con fermezza la verità delle cose. Devono evitare di ricercare per forza la lode nei loro confronti, impedendo che le altre persone vengano biasimate, dando poco valore ai beni temporali, a cui dedicare poca forza e poca cura⁸⁹⁶.

Ricercare l’onore non è sbagliato, purché lo si faccia con temperanza: se si compiono grandi opere con grande animo è una virtù saper portare il riconoscimento che deriva da questo tipo di azioni⁸⁹⁷.

Alchuna gente crede che ciò sia gran[n]de (con)(tra)rietà a dire che ll’uomo sia di gra(n)d’a(n)i(m)o (e) sia umile, (e) credono che la v(er)tù che ll’uomo chiama amore d’onore no(n) possa ess(er) detta umiltà, p(er)ciò che ll’uomo dice che ll’uomo umile fa onore (e) riverenza alli alti huo(m)ini). [...] Donde la gente no(n) crede che ll’uomo di grand’a(n)i(m)o possa ess(er) umile, ma si è, che sença umiltà l’umo non può avere p(er)fectam(en)te alchuna virtù.⁸⁹⁸

Riprendendo il quarto libro dell’Etica di Aristotele si precisa come l’umiltà sia necessaria per la magnanimità. Due sono i modi di peccare in relazione all’onore: da una parte il ricercarlo come fine in sé, invece che come riconoscimento di un modo corretto di agire, dall’altre rifuggirlo, preferendo non compiere quei tipi di sacrifici o impegni che vengono richiesti per compiere grandi azioni. L’umiltà tempera la ricerca di onori, ma quest’ultimo arriva dopo sofferenza e travaglio: è una qualità fortemente legata alla ragione⁸⁹⁹.

⁸⁹⁵ *Ivi*, pp. 318-320 [I, II, XXII].

⁸⁹⁶ *Ivi*, pp. 320-322 [I, II, XXIII].

⁸⁹⁷ *Ivi*, pp. 322-323 [I, II, XXIV].

⁸⁹⁸ *Ivi*, p. 324.

⁸⁹⁹ *Ivi*, pp. 324-325 [I, II, XXV].

Si ritorna sul tema del doppio peccato possibile sul tema dell'onore: impegnarsi in un'azione che non si può compiere, agendo contro ragione, oppure rinunciare alla possibilità di agire in modo corretto. L'umiltà serve a temperare l'attività e a rifuggire dal disimpegno, si trova nel mezzo tra l'orgoglio e la viltà. Inoltre, si può essere orgogliosi e vantarsi nel "troppo abbassarsi", con un atteggiamento che sfocia nell'ipocrisia mettendosi al di sotto del proprio stato.

Et p(er)ciò el Filosafo biasima molto una gente di Grecia, p(er)ciò ch'ellino si vestivano di più vile vestim(en)to ch'elli no(n) dovevano, (e) credevano di ciò avere grand'onore.⁹⁰⁰

I re e i principi devono essere umili per due ragioni. La prima è perché non può esserci grandezza d'animo senza umiltà, dovendo tentare comunque di compiere buone azioni, evitando di eccedere per ricercare la vanagloria del mondo terreno. La seconda riguarda la capacità di impegnarsi in azioni realizzabili e proprie delle possibilità concrete che chi governa ha, evitando di mettere inutilmente in pericolo il suo popolo. L'eccesso di orgoglio distrugge le città e i regni⁹⁰¹.

Come dice anche Aristotele nel sesto libro dell'Etica, un uomo può avere una virtù senza le altre: in questo caso non l'avrà perfettamente, come confermano anche i santi filosofi. Si può fare male in due cose, principalmente: agendo in modo sbagliato, o evitando di compiere opere buone. Serve un corretto modo di utilizzare la ragione, al fine di avere buona finalità di volontà, perseguendo il buon desiderio, con i principi impegnati a seguire l'esempio di Dio⁹⁰².

Un'altra virtù è quella della "debonarietà", la capacità di non eccedere nella punizione, senza eccedere in un senso o nell'altro, mitigando il senso della vendetta. I re e i principi devono sormontare il resto della popolazione per senno e capacità di giudizio, secondo legge e ragione, evitando di eccedere in ira e crudeltà. Una città governata senza capacità di regolare i dispositivi di punizione è destinata a vedere molti mali al suo interno. L'uomo deve vendicarsi e punire i mali per amore e gelosia della giustizia, non mosso da

⁹⁰⁰ *Ivi*, p. 326.

⁹⁰¹ *Ivi*, pp. 326-327 [I, II, XXVI].

⁹⁰² *Ivi*, pp. 327-329 [I, II, XXVII].

sentimenti di odio. La bonarietà deve spingere i sovrani a perdonare e punire secondo ragione e a tutela del bene comune⁹⁰³.

Si deve anche essere dotati di piacevolezza, cioè ricevere le persone “convenevolmente” e secondo ragione. Inoltre, bisogna che le parole e le azioni corrispondano a verità, evitando di vantarsi di cose non fatte. Nei momenti di gioco e di allegria bisogna inoltre sapersi porre adeguatamente. L’eccesso va sempre evitato: essere troppo piacevole per lusingare chi interloquisce con noi per piacergli è sbagliato. L’uomo per natura si relaziona in compagnia, ma deve temperare questa predisposizione sviluppando la capacità di saper conversare⁹⁰⁴.

Mostrare maggiore bontà di quella che si ha è un modo di mentire, così come promettere cose che non si è in grado di fare, o di cui non si ha disponibilità. Neanche ci si deve presentare eccessivamente minori di quello che si è, anche se è preferibile sminuire le proprie qualità, invece di eccedere, perché è proprio dell’essere umano sopravvalutare ciò che si ha a cuore⁹⁰⁵.

Sbaglia chi ritiene che il gioco e il “sollazzo” siano malvagi: se praticati in modo temperato, corrispondono alla natura dell’uomo, che ha bisogno di momenti ricreativi per sua natura. Si può peccare anche in questo ambito per eccesso o per il troppo poco: chi volesse solo ridere sbaglierebbe e analogamente farebbe chi preferisse rifiutare ogni momento di giovialità. Allegrezza (in latino) e giovialità (in francese) sono nomi che può avere questa virtù. I re e i principi devono comunque apparire maturi e savi anche mentre partecipano a “giochi onesti e temperati”, ma non ci si deve sottrarre a questi esercizi, comprendendo anche quali sono le aspettative e le pratiche delle persone con cui ci si relaziona⁹⁰⁶.

Riprendendo lo Stagirita, i malvagi vengono distinti in alcune categorie. Ci sono i teneri e molli, che non resistono alle piccole tentazioni. Poi i poco sostenuti, che non riescono a resistere alle grandi tentazioni fino in fondo, pur provando a resistere, non riuscendo a

⁹⁰³ *Ivi*, pp. 329-331 [I, II, XXVIII].

⁹⁰⁴ *Ivi*, pp. 331-333 [I, II, XXIX].

⁹⁰⁵ *Ivi*, pp. 333-336 [I, II, XXX].

⁹⁰⁶ *Ivi*, pp. 336-338 [I, II, XXXI].

seguire quanto invece indica la ragione. Poi ci sono le persone prive di temperanza, che provano piacere nel peccato. Poi c'è chi è malvagio fino a tal punto da negare la stessa natura umana: si tratta di bestie, come è nel caso di chi mangia carne umana o prende i figli ai vicini. Ai quattro modi di essere cattivi, corrispondono quattro modi di essere buoni. I perseveranti sono le persone capaci di rifuggire da ogni piccola tentazione, con la buona volontà. I continenti, che vincono le grandi tentazioni. I temperanti, che si puniscono per le cattive tentazioni e ricercano le azioni virtuose. Gli uomini divini, capaci di apparire simili a come veniva ritenuto Ettore rispetto alle altre persone. I principi e i re devono perseguire la virtù donna e sovrana di tutte le altre, definita divina: essere quindi buoni oltre maniera e al di sopra del costume delle altre persone. I re e i principi terreni, così come i prelati e i gran signori spirituali, devono essere buoni e avere bontà, saggi e pensare in modo corretto (per giudicare, di conseguenza, senza errori).

5.5.1.c Libro primo. Parte terza

Se nella prima parte lo scopo è spiegare il perché re e principi debbano mettere il sovrano bene come loro ultimo fine anche nella vita terrena, nella seconda si è spiegato come ognuno può acquistare le virtù per compiere buone opere, facendo riferimento in particolare ai sovrani. In questa terza sezione del primo libro l'obiettivo è indicare quali movimenti d'animo debbano essere seguiti e quali essere evitati da chi governa.

Alle dodici virtù corrispondono dodici movimenti: amore, odio, desiderio, abominazione, diletto, tristezza, speranza, disperazione, paura, ardimento, ira e bonarietà. Si è già visto come quest'ultima sia una necessità per contrastare gli eccessi dell'ira. Amore, odio, abominazione, diletto, tristezza e desiderio sono parte dell'"appetito" dell'uomo di avere gioia e piacere. Speranza, disperazione, paura, ardimento, ira e bonarietà mirano a contrastare quello che impedisce di raggiungere quanto si vuole realizzare.

Il cuore si muove ricercando il male o il bene: quando conosce il secondo può trarne piacere, ricercandolo ancora, dando inizio a quello che comunemente viene chiamato amore. Il desiderio è quindi ricercare quanto si ama. Si odia inoltre il male e si cerca di evitarlo, provando tristezza e dolore se non ci si riesce. La speranza è di raggiungere un gran bene, mentre la disperazione è nel fallimento di questo obiettivo. Anche ardimento e paura si legano a questa dinamica: nell'impegnarsi a raggiungere il bene e nello spingere

a fuggire il male. L'ira nasce dal fallimento e la bonarietà interviene a mitigare i sentimenti di vendetta⁹⁰⁷.

Amore e odio sono i principali movimenti dell'uomo, da cui derivano desiderio e abominazione, che danno luogo a speranza e disperazione, a cui seguono paura e ardimento, alla base di ira e bonarietà. Principi e re devono muoversi conoscendo queste caratteristiche dell'uomo, sempre secondo ragione⁹⁰⁸.

L'amore deve essere rivolto alle cose buone e piene di bontà: quindi prima di tutto verso Dio e poi verso quanto attiene alla Chiesa, a cui segue il bene comune, sempre superiore rispetto a ogni beneficio particolare. In questo senso si deve essere pronti a morire per la propria comunità, come hanno dimostrato i Romani, che anche per questo furono signori delle altre città. I re e i principi devono seguire questa classifica di priorità, per non essere tiranni, dando l'esempio a chi è governato da loro, agendo secondo ragione e perseguendo il bene comune, invece che l'utilità personale, assecondando i propri bisogni con misura. Un amore disordinato per quanto interessa la singola persona porta al male, sottraendo i beni alla Chiesa e al suo popolo. In odio si devono avere i ladri, i vizi, i peccati, da punire per tutelare l'utilità comune⁹⁰⁹.

Avendo visto la catena con cui si legano i movimenti tra loro, appare chiaro come da un amore grande consegua un desiderio forte: maggiore è il primo, altrettanto sarà anche il secondo. L'azione deve inoltre corrispondere alle necessità, per evitare di somministrare una medicina in quantità eccessiva, tale da procurare la morte della persona malata. La salute del reame e della città devono essere curate con senso della misura e secondo ragione, ricercando pace e concordia: verso questo si deve provare il più grande amore. Il bene comune e l'utilità per la popolazione sono la finalità per cui si deve agire, odiando quanto potrebbero comprometterli⁹¹⁰.

L'umiltà deve determinare tra chi governa il desiderio di non sperare in più di quanto spetta loro. Con grandezza d'animo si deve evitare ogni forma di disperazione di fronte

⁹⁰⁷ *Ivi*, pp. 343-345 [I, III, I].

⁹⁰⁸ *Ivi*, pp. 345-346 [I, III, II].

⁹⁰⁹ *Ivi*, pp. 346-349 [I, III, III].

⁹¹⁰ *Ivi*, pp. 349-351 [I, III, IV].

agli sforzi e agli impegni che sono richiesti per compiere grandi azioni. Si può sperare solo nel bene, mentre del male occorre avere paura. Le leggi devono essere ordinate a favore del bene comune, la cui grandezza deve essere la speranza maggiore di principi e re. Si può perdonare alle persone povere e prive di potere l'inazione per le azioni grandiose, ma chi invece svolge funzioni di sovrano ha doveri diversi, pur dovendo avere attenzione di non eccedere oltre ciò che è possibile fare. Occorre muoversi in modo ordinato, sapendo che i giovani hanno maggiore "calore", analogamente a chi trova più determinazione dopo aver bevuto del vino. Bisogna anche evitare di mettere a rischio la vita delle persone in modo scellerato, sopravvalutando la forza del reame⁹¹¹.

Erroneamente c'è chi pensa che nessuna forma di timore debba appartenere a chi ha il potere: una forma temperata di paura è invece necessaria anche ai principi. Aiuta a evitare il male, da cui rifuggire, anche se sempre secondo ragione. Ogni azione deve inoltre essere giudicata ascoltando i consigli che arrivano e valutando i diversi aspetti. Ovviamente serve misura, poiché si può rimanere paralizzati dall'angoscia, finendo per ritenere sconsiderato quanto viene suggerito da chi si ha intorno, ritrovandosi a tremare senza alcuna direzione⁹¹².

Provare risentimento e ira non vuol dire odiare: chi odia desidera il male in generale di ciò verso cui prova sentimenti ostili, mentre esiste una forma di desiderio di vendetta mossa da ragione e senso della misura. Per spiegarlo il richiamo è al secondo libro della Retorica di Aristotele, nel quale si distingue la negatività conseguente a cose direttamente valutate da un sentimento generico che può essere provato anche per questioni estranee e distanti, senza mai trovare soddisfazione, non badando al modo in cui si procura danno e punizione. Passare dall'ira all'odio è come passare da un bastone a una trave, sosteneva Agostino. I principi e i re devono sapere che la forma peggiore da evitare è quella dell'odio, poi viene l'ira disordinata, da cui tenersi lontano attraverso la bonarietà. Mai si deve offuscare il giudizio secondo ragione, finendo per comportarsi come un cane che per il troppo abbaiare non distingue l'avvicinarsi di una persona amica da una nemica. Tutto ciò che impedisce virtù e ragione deve essere rigettato⁹¹³.

⁹¹¹ *Ivi*, pp. 352-354 [I, III, V].

⁹¹² *Ivi*, pp. 354-357 [I, III, VI].

⁹¹³ *Ivi*, pp. 357-360 [I, III, VII].

Viene recuperato il dibattito tra Aristotele ed Eudosso sul piacere, sostenendo gli argomenti del primo. Il lussurioso si diletta nella lussuria, il casto nella castità. Rifuggire da ogni gioia non è proprio dell'uomo: bisogna piuttosto distinguere tra i piaceri che sono tali per verità e quelli solo apparentemente positivi, con la consapevolezza del peso che può avere anche il contesto della situazione specifica o di una condizione particolare. Il giudizio su cosa sia buono dipende inoltre dalla predisposizione di chi lo definisce, specialmente dalla sua capacità di seguire la ragione propria dell'uomo, invece di arrendersi a logiche animali, assecondando unicamente il corpo. Provare dolore non è negativo, di per sé: infatti è giusto se segue un'azione malvagia.

Per schivare la tristezza la prima soluzione è avere buone virtù, evitando l'appetito insaziabile di chi si arrende alle pulsioni animali, ritrovandosi in una condizione di continua insoddisfazione. Un'altra risiede nel confronto con gli amici, trovando confronto nella relazionalità rispetto al portare un peso sulle proprie spalle: si ritiene di dover correggere quanto affermato da Platone, esplicitando come una condizione di dolore condivisa procuri maggiore malessere, poiché ci si dispiace che anche chi si ha intorno stia male: il ruolo delle persone vicine è quello di alleviarci nel sapere che non siamo soli. È poi utile conoscere la verità, dando il giusto valore ai beni temporali. Ai principi e ai re corre il dovere di evitare di temperare la loro tristezza, praticando opere di virtù⁹¹⁴.

Ci sono altri sei movimenti d'animo che vengono recuperati dal secondo libro della Retorica di Aristotele: grazia, gelosia, disdegno dell'allegria dei malvagi, misericordia, invidia, vergogna. La gelosia è positiva nel caso dei beni spirituali, perché non sottrae niente, ma riguarda la propria capacità di essere coerente con quello che si dovrebbe fare ed essere: diventa negativa per i beni temporali. La grazia viene dall'amore, così come la gelosia, poiché si appare con questa qualità a chi ci ama. La vergogna è un tipo di paura, diversa da quella che fa diventare pallidi: il timore di perdere qualcosa di estraneo ai beni temporali fa infatti arrossire. La tristezza può essere di tre tipi: la si può provare verso persone che riteniamo stiano soffrendo senza ragione (pietà e misericordia), nei confronti di chi riteniamo non si meriti il bene che ha (deplorazione), oppure rammaricandosi per qualcosa che l'altra persona invece si merita (invidia). La terza modalità è negativa,

⁹¹⁴ *Ivi*, pp. 360-364 [I, III, VIII].

mentre i primi due generi di tristezza sono positivi. È bene che l'uomo (soprattutto chi è sovrano) conosca questo modo di essere delle persone⁹¹⁵.

Agli opposti, ed entrambi da evitare, sono i comportamenti di chi non prova pietà verso nessuno (essere crudeli) e di chi la nutre verso chiunque (essere molli). Voler risultare graziosi a chi è buono non è da rifiutare, ma anche in questo caso l'intenzionalità dei comportamenti è centrale per qualificare il giudizio sul comportamento di una persona. I re devono essere buoni e avere la maniera di "vecchi uomini", non provando vergogna, se non nel caso di azioni sbagliate. Inoltre, non devono avere troppa negatività verso chi ha ingiustamente dei beni, poiché è impossibile accedere a quelli maggiori senza esserne adeguati: si tratta quasi sempre di beni temporali o comunque legati all'apparenza, a cui chi governa deve dedicare relativa attenzione. Il resto dei movimenti dell'animo deve essere gestito secondo principi di misura e riconoscendo centralità alla ragione⁹¹⁶.

5.5.1.d Libro primo. Parte quarta

Riprendendo lo Stagirita, si passa a descrivere i costumi delle persone, evidenziando come non ci siano caratteristiche universali per tutte le categorie. I giovani è opportuno che siano generosi, pieni di speranze, con grande cuore, distanti dalla miscredenza, pieni di pietà e misericordia, capaci di provare vergogna. I beni di cui dispongono non sono frutto di una vita di lavoro e molto devono ancora provare, in più sono dotati di un calore naturale, che li spinge a voler stare "sopra", ricercando con determinazione l'onore, a cui tengono tanto da dover temere di perderlo con azioni sbagliate. Ritengono la maggior parte delle persone buone, senza inganno. I principi e i re però (si ribadisce) non devono essere vergognosi, ma simili a Dio: da loro ci si aspetta che non compiano niente di contrario alle virtù e all'onore. Nel caso si macchino di qualche azione malvagia devono allora provare più vergogna degli altri. Per i sovrani i costumi da seguire sono: essere generosi (essendo dotati di ricchezze superiori alla media) e pieni di speranza, grandi d'animo e di cuore, non avere opinioni errate su nessuna cosa, non mancare di pietà e misericordia, secondo ragione, con capacità di perdonare le debolezze della natura umana⁹¹⁷.

⁹¹⁵ *Ivi*, pp. 364-366 [I, III, IX].

⁹¹⁶ *Ivi*, pp. 366-370 [I, III, X].

⁹¹⁷ *Ivi*, pp. 371-375 [I, IV, I].

Di conseguenza è bene che i giovani evitino la lussuria, il mutamento delle loro posizioni e dei loro obiettivi, ingenuità e superficialità nel credere a quello che gli viene detto, comportamenti oltraggiosi verso gli altri, la facile rabbia e l'eccesso di sicurezza in cosa dicono, impegnarsi in cose che non possono fare. I re e i principi, dovendo dare l'esempio a chi è governato, devono in modo particolare tenersi lontani da questi difetti, piuttosto correggendo chi vi incorre⁹¹⁸.

I costumi da biasimare delle persone anziane, riprese dal secondo libro della Retorica di Aristotele, sono sempre sei: credere in modo errato, prendere la peggiore parte di ciò che credono e sentono, essere intimoriti e poveri di cuore, essere avari, non avere buona speranza per le azioni umane, non avere onore né vergogna. Il rischio incorre in chi è stato deluso molte volte nella sua vita, leggendo il peggio che lo circonda, assecondando la loro natura di essere arrivati in una fase fredda della loro vita, avendo più fiducia in ciò che hanno e volendosi separare il meno possibile, non credendo in cosa potrà arrivare, badando più all'utilità immediata che all'onore. Come si è già visto, i re e i principi devono comportarsi all'opposto⁹¹⁹.

Quattro sono i modi che fanno lodare le persone anziane: evitare desideri di lussuria disorientanti (favoriti dall'essere più freddi dei giovani), avere pietà e misericordia (poiché hanno provato il male che richiede comprensione da chi si ha intorno), affermare ciò che dicono come loro opinione (sono stati ingannati spesso, conoscono i rischi di affermare con certezza cose che non lo sono), essere temperati (i calori della gioventù ormai sono passati, quindi se non hanno ceduto nel corso della vita è difficile possa accadere). Tutto quello di cui si è scritto fino a questo punto deve essere misurato per le persone di "mezza età", in cui l'equilibrio tra i diversi costumi deve essere bilanciato. Aristotele ritiene la situazione tra gioventù e anzianità la migliore per l'agire, ma i principi e i re è bene che abbiano le maniere degli uomini vecchi, sempre secondo ragione e corretta volontà⁹²⁰.

⁹¹⁸ *Ivi*, pp. 371-378 [I, IV, II].

⁹¹⁹ *Ivi*, pp. 378-381 [I, IV, III].

⁹²⁰ *Ivi*, pp. 382-384 [I, IV, IV].

Gli uomini gentili sono tali per lignaggio, non per i beni temporali: devono essere di grande cuore e di grande animo, secondo l'esempio dei loro predecessori nobili. A loro spetta inoltre compiere grandi opere, secondo quelle che sono le loro disponibilità. Occorre, inoltre, che siano nobili e capaci di apprendere, comportandosi con maggiore accortezza di quanto non ci si aspetti dalle altre persone, tenendo cura di quali rilievi vengono loro mossi. Bisogna siano in grado di stare in compagnia e che sappiano usare cortesia. Da evitare è l'eccesso di ricerca di onore. Quanto esposto per questa categoria vale anche per i principi e i re⁹²¹.

Tra i cinque costumi malvagi dei ricchi si trova l'orgoglio, con cui si arriva a ritenere che tutto possa essere misurato in relazione alle ricchezze o che comunque sia corretto pensarsi e apparire al di sopra delle altre persone. Un altro problema è quello legato all'incapacità di contenersi con il sesso femminile: qui ritorna un aneddoto riportato da Aristotele, con una donna che afferma di aver visto più uomini saggi alle porte di quelli ricchi dell'inverso. Sono modi di essere che devono venire rigettati con schifo da parte di principi e re, rapportandosi piuttosto con quanto pertiene a Dio, riconoscendo che è da lui che viene ogni bene. Quindi ogni azione di generosità è un atto di restituzione, più che di donazione⁹²².

Essere nobile, essere ricco e avere potere sulle altre persone non sono la stessa cosa. Le persone potenti hanno tre modi che li rendono migliori dei ricchi: sono osservati da molti, devono compiere azioni capaci di correggere o ben indirizzare le opere di chi è governato, sono tenuti in considerazione per il loro onore e non compiono torti verso chi hanno intorno (mentre i ricchi possono sentire il bisogno di affermarsi, come si è già preso in considerazione). Chi ha un lignaggio conviene che abbia anche ricchezza e la sappia "portare", specialmente in relazione a chi si fosse arricchito senza tradizione. I re e i principi sono legati a famiglie antiche, quindi ricadono nella categoria più importante, da cui ci si aspetta il massimo di qualità e virtù⁹²³.

5.5.2 Libro secondo

5.5.2.a Parte prima

⁹²¹ *Ivi*, pp. 385-387 [I, IV, V].

⁹²² *Ivi*, pp. 387-389 [I, IV, VI].

⁹²³ *Ivi*, pp. 389-391 [I, IV, VII].

Il primo libro era dedicato a come si deve governare sé stessi, mentre il secondo si occuperà di come ci si deve prendere carico di ciò che si ha intorno. L'uomo per sua natura deve vivere in compagnia ed essere socievole, poiché è necessario che sia così, alla luce di più ragioni. Intanto, anche solo per nutrirsi, a differenza degli altri animali, deve provvedere a un'azione che nessuna persona può portare avanti da sola (come la lavorazione del grano per fare il pane). Stesso ragionamento riguarda il tema dei vestiti, la cui realizzazione avviene all'interno di una comunità organizzata. Inoltre, per la difesa, siamo dotati di mani con cui realizzare armi e strumenti utili alla protezione, non utilizziamo denti, o artigli, individualmente. Infine, l'uomo usa la parola per apprendere nel confronto con i propri simili le sue azioni. Chi rifiuta di vivere in questo modo o si riduce a una condizione di bestia, o è perché sceglie la via della contemplazione, rendendosi simile a Dio: in entrambe queste situazioni si tratta di un modo che allontana dalla condizione specifica dell'uomo in natura, mediana tra gli animali e gli angeli⁹²⁴.

Non si può governare una città o un reame se non si è in grado di farlo all'interno della famiglia, intesa come quella comunità di persone che vivono insieme nella stessa casa. Riprendendo Aristotele, la prima relazione descritta è quella tra uomo e donna per la riproduzione e la nascita dei figli. La seconda si lega al rapporto tra signore e schiavo, con il primo a cui si richiede senno e capacità di svolgere la funzione di guida del secondo. Signori, donne e servi: sono le tre figure richieste all'interno di una casa⁹²⁵.

Senza figli la casa non è da considerarsi perfetta, poiché è proprio dell'uomo rigenerarsi, in un ordinamento dove è lui signore della donna e dei figli. Ci si occupa di come si debba governare la moglie, i figli e la famiglia perché tali capacità sono funzionali a saper svolgere il ruolo di principi e re⁹²⁶.

Sposarsi è la prima relazione naturale di socialità propria dell'uomo, anche perché rende possibile avere dei figli. Alla donna competono le azioni all'interno della casa, mentre all'altro sesso spettano le azioni al di fuori delle mure domestiche, rifiutando la lussuria e la fornicazione. Anche in questo caso, se ci si allontana da questo modo naturale di

⁹²⁴ *Ivi*, pp. 394-397 [II, I, I].

⁹²⁵ *Ivi*, pp. 397-398 [II, I, II].

⁹²⁶ *Ivi*, pp. 398-400 [II, I, III].

vivere, potrebbe essere perché ci si riduce a una condizione di bestialità, o perché ci si vuole avvicinare a Dio⁹²⁷.

L'amore tra un uomo e una donna deve essere leale, quindi non è opportuno pretendere la possibilità di una separazione. Sull'utilità di un comportamento ritenuto secondo natura viene citato il precedente della Roma antica: Spurio Carvilio Massimo Ruga, il primo che si sarebbe diviso dalla sua sposa, dopo centocinquant'anni, perché non riuscivano ad avere figli. Giustamente fu biasimato, poiché prima viene la lealtà nella coppia e poi l'importanza di potersi riprodurre: nel caso in cui si diventi genitori, c'è una ragione ulteriore per non doversi dividere. Ai principi e ai re corre l'obbligo di tenere massimo impegno di questo dovere⁹²⁸.

Una donna deve bastare a un uomo per tutta la sua vita: se così non fosse si creerebbero le condizioni per aumentare la lussuria e verrebbero meno le virtù richieste durante l'esistenza terrena. Inoltre, in un matrimonio l'amore deve essere profondo e tale da non essere ripetibile. Anche in funzione dell'educazione dei figli è importante la stabilità della coppia. Si ribadisce ancora una volta che chi ha funzioni di governo deve attenersi più degli altri a questi corretti comportamenti⁹²⁹.

Presso i "Saraceni" e altre nazioni "straniere" è prevista la possibilità per un uomo di avere più donne, ma non l'inverso. Questo perché il sesso femminile è predisposto all'obbedienza e all'ascolto, quindi è naturale che debba rispondere a un'unica persona, anche per evitare di causare discordie tra i mariti. Inoltre, le "male femene" e le "putane" fanno meno figli delle mogli, da cui ci si aspetta inoltre certezza rispetto alla paternità della progenie⁹³⁰.

Tra parenti non ci devono essere matrimoni. A titolo di esempio viene citata l'ipotesi più estrema: se la donna deve essere soggetta al marito, una madre non può essere soggetta al figlio. La Chiesa e il Papa possono acconsentire una dispensa, in caso di unione tra persone che siano già parenti tra di loro: questa però deve essere un'eccezione e non ha

⁹²⁷ *Ivi*, pp. 400-401 [II, I, IV].

⁹²⁸ *Ivi*, pp. 402-403 [II, I, V].

⁹²⁹ *Ivi*, pp. 403-404 [II, I, VI].

⁹³⁰ *Ivi*, pp. 404-406 [II, I, VII].

alcun valore generale, rispetto alla necessità di evitare queste situazioni. Dal terzo al quarto grado di parentela si può prevedere un'eccezione, mentre dal quarto o dal quinto grado cessa di valere questo divieto⁹³¹.

I re e i principi devono ovviamente evitare di prendere per moglie una parente, cercando una persona di nobile lignaggio e gentile, con molti amici, parenti e ricchezze. La compagna deve infatti essere adeguata e favorire la pace, attraverso una serie di relazioni che siano di supporto alla stabilità del governo. Importante è evitare una disuguaglianza tra le condizioni delle due persone che si sposano, sia sul piano delle condizioni materiali che sulla questione della differenza anagrafica⁹³².

Tra le caratteristiche delle mogli di principi e re rientrano la bellezza del corpo e la temperanza dell'anima. La grandezza della madre favorisce inoltre la crescita del figlio. All'interno di una famiglia svolge un ruolo importante per la famiglia e deve corrispondere a quanto si richiede ai sovrani⁹³³.

L'uomo governa la moglie secondo alcune leggi, mentre sceglie come relazionarsi con il figlio, a seconda di cosa ritiene più utile: ha una signoria naturale sulla discendenza, non sulla donna che sposa. Governa entrambe le figure, ma in modo diverso⁹³⁴.

La donna ha come ufficio quello di generare figli e un ruolo nella casa non assimilabile a quello di serva, poiché una famiglia in cui non ci sia una figura specifica per compiere i lavori domestici non è perfetta. Inoltre, la moglie non deve essere eccessivamente diseguale rispetto al marito, anche sul ruolo tra le mura domestiche⁹³⁵.

Attenzione deve essere posta anche all'età in cui si giace e ci si unisce con una donna: il danno che deriverebbe da un comportamento prematuro sarebbe tanto nelle relazioni tra i due genitori, quanto nella salute dei figli⁹³⁶.

⁹³¹ *Ivi*, pp. 406-408 [II, I, VIII].

⁹³² *Ivi*, pp. 408-410 [II, I, IX].

⁹³³ *Ivi*, pp. 410-412 [II, I, X].

⁹³⁴ *Ivi*, pp. 412-414 [II, I, XI].

⁹³⁵ *Ivi*, pp. 414-415 [II, I, XII].

⁹³⁶ *Ivi*, pp. 415-417 [II, I, XIII].

Il momento migliore per generare figli, dicono le persone sagge in medicina, è quello invernale, cogliendo il momento in cui le donne sono più “calde” e gli uomini più predisposti al loro ruolo secondo natura⁹³⁷.

Le donne dei principi o dei re devono essere simili ai “garzoni”, poiché non sono perfette: occorre che siano capaci di provare vergogna, intesa come paura di perdere l’onore. I chierici che non conoscono la scienza hanno il pregio di essere ritenuti saggi, più di chi ha maggiore senno: così sono le persone di sesso femminile, che senza provare timore di come potrebbero apparire, finirebbero per non avere qualità. La loro volubilità e ricerca di piacere deve essere contenuta⁹³⁸.

L’uomo deve conoscere quali sono i difetti naturali di una donna, per poter procedere a correggerli, ottenendo una temperanza composta da carità, onestà, astinenza e contenimento (detta anche sobrietà, in francese). Ritorna la tradizione romana sull’opportunità di astenersi dal vino da parte delle mogli, a cui si chiede di rimanere stabili nel loro comportamento⁹³⁹.

L’uomo non deve limitarsi a governare la moglie, ma deve anche saperci stare bene, senza assecondarne le debolezze e la lussuria. Si deve giacere con lei in modo temperato, evitando la sconvenienza, sapendoci parlare e correggendola negli errori, mostrandole amore⁹⁴⁰.

Nell’apparire bisogna evitare entrambi gli estremi: di adornarsi eccessivamente e di mostrarsi più poveri di quello che invece si è, distanti da quanto si conviene al proprio stato (anche in questo caso il riferimento all’esempio da seguire è relativo all’antica Roma). L’orgoglio non è positivo, ma nemmeno lo è rifiutare il ruolo da dover ricoprire⁹⁴¹.

⁹³⁷ *Ivi*, pp. 417-418 [II, I, XIV].

⁹³⁸ *Ivi*, pp. 418-420 [II, I, XV].

⁹³⁹ *Ivi*, pp. 420-421 [II, I, XVI].

⁹⁴⁰ *Ivi*, pp. 422-423 [II, I, XVII].

⁹⁴¹ *Ivi*, pp. 424-425 [II, I, XVIII].

L'eccesso di gelosia è una forma di peccato, poiché porta ad avere troppo sospetto, angoscia e incertezza, distogliendo l'uomo dalle opere giuste e importanti. Tra marito e moglie deve esserci la giusta relazione di amore e amicitia⁹⁴².

Essendo la donna meno perfetta e saggia dell'uomo, quando si tratta di prendere qualche decisione senza il tempo necessario per elaborare una posizione articolata, magari su cose di piccolo conto, diventa utile avere il consiglio femminile, in modo improvviso⁹⁴³.

Per amore e scarsa temperanza è possibile che la donna riveli i segreti che le vengono confidati dal marito: per cui è meglio evitare questa eventualità, sapendo che tutto quello che si è affermato sulla relazione da avere con la moglie è da ritenere non necessario laddove essa abbia dimostrato di essere capace di non mutare il proprio comportamento, comportandosi secondo virtù e misura⁹⁴⁴.

5.5.2.b Parte seconda

La cura dovuta ai figli da parte del padre è argomentata secondo natura: occorre prestare attenzione per la curiosità di chi sta crescendo, sollecitandone l'atteggiamento di ricerca⁹⁴⁵.

Principi e re più degli altri devono amare i loro figli, essendo tra i loro compiti il prendersi cura di essi: maggiore deve essere l'attenzione verso gli studi e la formazione, per garantire anche la salute della città, di cui i sovrani sono la parte principale del "corpo"⁹⁴⁶.

A differenza di quanto avviene con la moglie, l'uomo può governare il figlio come il servo, senza sottostare ad alcun patto: con il primo agisce secondo amore naturale (complice la relazione di somiglianza con il padre), con il secondo per reciproca utilità⁹⁴⁷.

⁹⁴² *Ivi*, pp. 425-426 [II, I, XIX].

⁹⁴³ *Ivi*, pp. 426-427 [II, I, XX].

⁹⁴⁴ *Ivi*, pp. 428-429 [II, I, XXI].

⁹⁴⁵ *Ivi*, pp. 430-431 [II, II, I].

⁹⁴⁶ *Ivi*, pp. 431-432 [II, II, II].

⁹⁴⁷ *Ivi*, pp. 432-433 [II, II, III].

I genitori amano più i figli di quanto quest'ultimi non facciano con loro: questo perché il sentimento dei primi dura più a lungo di quello dei secondi, radicandosi in una maggiore consapevolezza del rapporto generativo⁹⁴⁸.

Gli articoli della fede cristiana devono essere insegnati quando i figli sono ancora giovani. Si tratta di verità da conoscere al di sopra della natura umana, a cui non si arriva secondo logiche di necessità (quindi è bene che siano apprese quando si tende a dare ragione a quello che viene detto dai genitori senza particolari difficoltà). L'esistenza di un unico Dio al di sopra tutte le cose, che è Padre, Figlio e Spirito Santo, l'Immacolata Concezione, il sacrificio di Cristo e la sua resurrezione, il fatto che risponderemo delle nostre opere al Signore: sono queste le prime verità di cui si deve dare insegnamento ai figli, specialmente da parte di re e principi⁹⁴⁹.

L'anima è più importante del corpo ed è bene che i figli vedano curate le virtù delle scienze e dei buoni costumi, piuttosto che concentrarsi sui beni temporali: alla gioventù è infatti più facile apprendere i comportamenti corretti, così come maggiore è la possibilità di cedere al male⁹⁵⁰.

Chi è in condizioni di povertà può essere perdonato in caso di ignoranza, ma chi ha abbondanza di beni temporali non può in nessun modo essere estraneo alla conoscenza, specialmente in giovane età, quando è più semplice imparare le cose, come dimostrano le lingue (si parla meglio quella appresa nei primi anni di vita). Il latino è la lingua più forte e perfetta, quindi deve essere studiato all'inizio della propria vita⁹⁵¹.

Nell'antichità le sette scienze liberali partivano dalla grammatica (per parlare e comprendere correttamente), a cui seguivano logica (per distinguere il vero dal falso), la retorica (fondamentale per governare il popolo), la musica, l'aritmetica, la geometria e l'astronomia. La scienza della natura e la metafisica sono più nobili di quelle già elencate, ma sopra ogni altra c'è la teologia, a cui si aggiungono etica, economia e politica, che

⁹⁴⁸ *Ivi*, pp. 433-434 [II, II, IV].

⁹⁴⁹ *Ivi*, pp. 435-436 [II, II, V].

⁹⁵⁰ *Ivi*, pp. 436-437 [II, II, VI].

⁹⁵¹ *Ivi*, pp. 438-439 [II, II, VII].

devono essere apprese dai figli di principi e re, al fine di saper vivere in comunità e governare.

Le leggi e i diritti dei fatti degli uomini sono contenuti sotto la politica, come la medicina è all'interno della scienza della natura.

La teologia è apicale nella conoscenza, da cui consegue che i chierici dotti in questo ambito devono essere più onorati degli altri, poiché ognuno deve essere riconosciuto per la sua conoscenza.

I figli dei principi e dei re devono essere dotti nelle scienze dei comportamenti, mentre non è richiesto si dedichino eccessivamente a quelle filosofiche, pur dovendo saper leggere e scrivere per poter trattare alcune cose segrete, senza aiuto. Etica, politica ed economia sono quanto più richiesto a chi governa, il resto basta ci sia nella misura necessaria per rispettare le virtù e i costumi già visti⁹⁵².

Il maestro dei figli di principi e re deve essere saggio nella scienza della filosofia, oltre che nell'ambito delle opere umane ed avere una vita buona e onesta. Trovare il bene e la verità, senza limitarsi a raccontare i fatti di altri, è proprio di chi deve insegnare, così come la capacità di comprendere quanto detto o scritto prima di lui, dai filosofi. Se chi deve apprendere non occorre diventi un esperto di alcune scienze, è bene che la persona docente sia invece molto saggia, capace di ricordarsi anche delle esperienze passate, al fine di sapere come si gestiscono i giovani, comprendendo la condizione dei "garzoni" con cui si relazionano. Istruire con le persone giuste i figli è importante quanto amarli⁹⁵³.

Occorre evitar e che i giovani usino parole sbagliate e disoneste per far piacere alle donne, arrivando a corrompere anche i costumi. Inoltre, va ripreso chi pronunciasse bugie o falsità. Dato che tutto ciò che viene scoperto è una novità, bisogna sapere che il senso della misura e del giusto si forma in anni decisivi, dove è rilevante l'azione educatrice (a titolo di esempio si cita l'opportunità di chiudere gli occhi nel caso ci si trovasse di fronte a un corpo femminile nudo, invece di accettare di dipingerlo). Importante è anche il

⁹⁵² *Ivi*, pp. 440-442 [II, II, VIII].

⁹⁵³ *Ivi*, pp. 443-443 [II, II, IX].

contesto in cui si cresce, dovendo evitare situazioni in cui si ascoltino menzogne o “parole villane”⁹⁵⁴.

Bisogna imparare a non mangiare troppo velocemente o in quantità eccessive, evitando di dare l’idea che si vive per nutrirsi, tanto per una questione di corretti costumi, quanto per tutela della salute del corpo⁹⁵⁵.

Nel caso si beva troppo vino si può accedere con maggiore facilità alla lussuria, specialmente con il calore proprio di chi è nella prima parte della sua vita. Inoltre, l’eccesso alcolico ottenebra la ragione, favorendo situazioni di rissa, portando inutilmente in battaglia. Ai maestri e ai padri spetta il compito di vigilare che non si ceda in generale a nessun eccesso di amore per i piaceri della carne, portando il giovane il prima possibile al matrimonio⁹⁵⁶.

Non è opportuno evitare momenti di gioco, poiché nessun uomo può continuamente lavorare e tendere al fine che si pone. Ai giovani non deve quindi essere impedito di vivere momenti di convivialità e divertimento, purché si evitino quelli lussuriosi o disonesti. Deve essere inoltre insegnato loro come utilizzare correttamente le parti del corpo, come la bocca e la mano. Analogamente devono imparare a vestirsi correttamente e propriamente, secondo quanto richiesto dalla società in cui si vive (le situazioni possono variare sia nel tempo che geograficamente)⁹⁵⁷.

La facilità con cui i giovani si conformano alle persone che hanno intorno deve spingerli a evitare cattive compagnie con particolare attenzione, che è dovuta a una maggiore predisposizione alla socialità propria della prima parte delle vite delle persone, da cui non deve derivare la tentazione di seguire cattivi esempi⁹⁵⁸.

Da Aristotele viene ripreso anche cosa è opportuno fare con i bambini con meno di sette anni: nutrirli con latte (della madre o di una balia simile a lei), non fargli bere vino, abituarli al freddo, oltre che al lavoro temperato e opportuno (rifuggendo dall’ozio),

⁹⁵⁴ *Ivi*, pp. 444-446 [II, II, X].

⁹⁵⁵ *Ivi*, pp. 446-447 [II, II, XI].

⁹⁵⁶ *Ivi*, pp. 446-447 [II, II, XII].

⁹⁵⁷ *Ivi*, pp. 449-450 [II, II, XIII].

⁹⁵⁸ *Ivi*, pp. 450-452 [II, II, XIV].

favorendo momenti di gioco (per evitare eccessivi affaticamenti), anche con l'ascolto di canzoni belle e oneste, per evitare di aggravare la persona con un eccesso di dolore e tristezza. Occorre inoltre vigilare perché si trattengano da situazioni di pianto⁹⁵⁹.

Dai sette ai quattordici anni sta al maestro capire quale sia il comportamento migliore da seguire, perché si tratta di una fascia di età in cui possono esserci situazioni molto diverse tra loro. Comunque, è bene che il corpo sia disposto correttamente e in salute, mosso da buona volontà, con adeguata capacità di comprendere quanto accade. Secondo quanto ripreso dallo Stagirita è inoltre opportuno che si evitino fatiche eccessive, vigilando in particolare sui peccati relativi all'assenza di temperanza. Se è il caso, si può inoltre introdurli alla grammatica e alla logica, perché successivamente si possano dedicare maggiormente alle altre scienze⁹⁶⁰.

Dopo i quattordici anni si deve continuare a fare in modo che il corpo sia ben disposto e segua buoni costumi (imparando ad andare a cavallo e portare lo scudo, con la disposizione a faticare e sacrificarsi per il bene comune), temperando il desiderio e avendo la volontà di essere illuminati dalla scienza. Tra i peccati specifici di questa condizione c'è quello dell'orgoglio, poiché iniziando a usare la ragione si finisce per credere di non aver più bisogno dei consigli di nessuno, finendo per eccedere nell'ardimento con cui si perseguono azioni che rischiano di diventare facilmente lussuose. I giovani in questo caso possono evitare i peccati attraverso l'obbedienza ai padri, che quindi svolgono una funzione educativa importante anche dopo i quattordici anni. Questa fase di apprendimento si può concludere tra i ventidue e i ventisette anni: dopo quest'ultima età devono valere le indicazioni date nel primo libro, con cui ci si governa da soli⁹⁶¹.

È bene abituarsi alla fatica e al lavoro, ma non in maniera indistinta verso qualsiasi genere di compito. I re e i principi è più importante che sappiano usare l'ingegno del corpo in battaglia: è opportuno che non si irrigidisca troppo il corpo, rispetto alla capacità di apprendere le scienze e la conoscenza. L'importante per chi governa è di evitare comunque la pigrizia, quindi gli allenamenti fisici possono essere utili e funzionali in tal

⁹⁵⁹ *Ivi*, pp. 452-454 [II, II, XV].

⁹⁶⁰ *Ivi*, pp. 454-456 [II, II, XVI].

⁹⁶¹ *Ivi*, pp. 456-458 [II, II, XVII].

senso, senza dimenticare la specificità della funzione di chi è sovrano, della città o del regno⁹⁶².

All'uomo spetta il compito di vigilare sulla donna, che non si allontani molto dalla casa e non acquisti una sicurezza maggiore di quanto si conviene, evitando i sentimenti di vergogna che invece sono propri della sua condizione, come si è già visto. Il sesso femminile è visto come meno perfetto di quello maschile, nonché foriero di fraintendimenti e discordie nella società, richiedendo consapevolezza di questo in chi governa, tanto in casa quanto su una città⁹⁶³.

Occorre inoltre fare in modo che le donne non siano oziose e non passino male il molto tempo passato all'interno della casa, quindi devono impegnarsi in azioni virtuose e nobili (a seconda del contesto, siano esse il filare o apprendere una scienza, leggendo libri)⁹⁶⁴.

Alle figlie deve essere insegnato a parlare poco e in modo consapevole, “pienamente”, anche al fine di svolgere al meglio la loro funzione di mogli, dopo il matrimonio⁹⁶⁵.

5.5.2.c Parte terza

Mantenere le ricchezze e le proprietà della casa è funzionale al mantenimento della famiglia e ad avere sufficienti risorse per la propria vita, sapendo gestire il denaro: quindi occorre saper governare la famiglia secondo legge e ragione⁹⁶⁶.

Citando Palladio, si dice che principi e re debbano portare avanti grandi spese e grandi affari, quindi conviene che abbiano belle dimore, adeguate anche nelle dimensioni: occorre evitare di apparire vanagloriosi, ma neanche è funzionale sembrare eccessivamente poveri, tanto da favorire movimenti di avversione da parte del popolo, apparendogli deboli. Avere un'abbondanza di ricchezze permette inoltre di far mangiare molte persone e di spendere molto. Inoltre, è bene che l'edificio si trovi in un'area aperta

⁹⁶² *Ivi*, pp. 458-459 [II, II, XVIII].

⁹⁶³ *Ivi*, pp. 459-460 [II, II, XIX].

⁹⁶⁴ *Ivi*, pp. 461-462 [II, II, XX].

⁹⁶⁵ *Ivi*, pp. 462-465 [II, II, XXI].

⁹⁶⁶ *Ivi*, pp. 467-468 [II, III, I].

al cambio di aria, distante dal fango, in una zona dove il colore delle persone sia quello di chi è in salute⁹⁶⁷.

Vicino alle dimore deve esserci acqua buona e chiara: oltre alle varie qualità, come per l'aria, si fa riferimento all'osservazione degli abitanti del luogo, per comprendere gli effetti degli elementi naturali del luogo in cui si sceglie di andare ad abitare. Importanti sono anche la disposizione delle terre, del cielo, la diversità dei venti e della luce. Al libro di Palladio è rimandato il resto dei dettagli, che però comprendono l'importanza dei giardini e del verde⁹⁶⁸.

Tutto ciò che è necessario a vivere è naturale, per cui anche la disponibilità dei beni temporali è funzionale alla vita dell'uomo. Chi sceglie di rinunciare alle ricchezze per avvicinarsi a Dio, analogamente a chi non si sposa per tale ragione, lo fa per avvicinarsi a una condizione di maggiore perfezione, innalzandosi rispetto alla propria condizione⁹⁶⁹.

Platone e Socrate avrebbero sostenuto che le ricchezze e ogni proprietà dovessero appartenere indistintamente a tutta la comunità, così come le donne e i fanciulli. Su questo si avverte che si tornerà nel terzo libro, ma qui si anticipa che ogni persona è opportuno che persegua invece la propria ricchezza, anche per evitare situazioni simili al litigio tra fratelli che si contendono un'eredità "comune". A venire meno sarebbe il funzionamento della città, se non ci fosse una chiara suddivisione di proprietà e responsabilità dei beni⁹⁷⁰.

Da Aristotele si riprendono quattro modi di vivere: di frutti della terra e animali domestici (come buoi, vacche e pecore), di animali selvatici, di pesci, di rapina. L'ultima è il modo sbagliato, mentre gli altri corrispondono al ruolo dell'uomo in natura, quale creatura superiore alle bestie. Ledere la proprietà altrui è un modo per creare discordia all'interno del territorio, per cui deve essere evitato, e ai principi spetta di verificare che non accadano furti⁹⁷¹.

⁹⁶⁷ *Ivi*, pp. 468-469 [II, III, II].

⁹⁶⁸ *Ivi*, pp. 470-472 [II, III, III].

⁹⁶⁹ *Ivi*, pp. 472-474 [II, III, IV].

⁹⁷⁰ *Ivi*, pp. 474-475 [II, III, V].

⁹⁷¹ *Ivi*, pp. 475-477 [II, III, VI].

Porsi come fine la ricchezza porta a un modo sbagliato di gestire la casa, poiché in questo senso non ci sarà mai sufficiente soddisfazione, in relazione alla proprietà dei beni temporali. Non bisogna ricercare oltre misura i beni necessari al vivere, così come in salute è dannoso non seguire la giusta misura nella cura e nei medicinali. Come un fabbro non sente l'esigenza di avere più strumenti di quelli che gli sono necessari, così deve comportarsi chi governa una casa, evitando di desiderare beni superflui⁹⁷².

Da Aristotele si riprendono tre modi di vendere e comprare: quello antico di scambio (grano in cambio di vino, per esempio), la relazione tra denaro e acquisto o vendita (per superare i problemi legati alla distanza geografica tra i territori), lo scambio tra monete di diverso valore (a seconda di quelle in vigore nei diversi paesi). La nascita dei soldi è spiegata da esigenze materiali di mercato e tutte e tre le modalità sono ritenute necessarie da conoscere per chi deve governare una casa⁹⁷³.

Anche sulle ragioni per cui è sbagliato guadagnare per usura il richiamo è allo Stagirita: solo le cose della natura si generano l'un l'altra, mentre ciò che è frutto dell'azione umana non opera nello stesso modo. Il denaro rientra nella seconda categoria, quindi il loro moltiplicarsi sfugge al loro essere. I soldi servono per essere spesi, non per parere ricchi.

Una casa o un cavallo possono essere dati in uso, mantenendone la proprietà, ma quando si dà del denaro se ne cede anche la signoria: per questo appropriarsi di un guadagno ottenuto da parte di altri, con soldi "ceduti", equivale a una rapina. L'uso delle monete determina l'usura, come male da contrastare da parte dei principi e dei re sulle loro terre: dare i soldi solo per apparire una persona ricca e ricevere una retribuzione per questo non è considerato un male⁹⁷⁴.

Chi vuole governare bene la propria casa deve sapere quale sia il modo migliore di mettere a frutto la disponibilità di denaro che ha, che è il primo modo elencato tra le cinque "maniere" di guadagnare riprese da Aristotele. Poi viene il mestiere del mercante, per terra e per mare. Si aggiunge la retribuzione per un'azione svolta per altre persone. Poi c'è una condizione di particolare conoscenza delle cose, che però non deve tradursi

⁹⁷² *Ivi*, pp. 478-479 [II, III, VII].

⁹⁷³ *Ivi*, pp. 479-480 [II, III, VIII].

⁹⁷⁴ *Ivi*, pp. 480-483 [II, III, IX].

in una posizione di monopolio, rispetto alla vendita, perché il prezzo della merce non può ricadere nell'assoluta discrezionalità di un unico proprietario. Infine ci sono i mestieri basati sulle conoscenze e sulle capacità di chi opera (come quello dei fabbri e dei medici). I signori e i principi è opportuno che abbiano adeguate proprietà, seguendo magari l'esempio dell'imperatore Federico, che preferiva mangiare la carne dei suoi animali, anziché acquistarla, per dimostrare di essere signore di una buona terra⁹⁷⁵.

Data la naturale ricerca di compagnia dell'uomo, è opportuno che nascano comunità, dove è utile si crei una voce che sovrasta sulle altre, per trovare concordanza: ci sono una serie di azioni impossibili da compiere se non ci sono persone che ubbidiscono e una che comanda. Dato che l'anima deve governare il corpo, le persone preposte a dare ordini devono essere migliori in termini di conoscenza e saggezza, seguendo la ragione, perseguendo il bene e l'utilità comune. Le donne non sono preposte al ruolo di signore, data la minore capacità sul piano del senno⁹⁷⁶.

Come indicato dal diritto comune e dal diritto naturale, conviene avere leggi funzionali all'imperatore, ai re e ai principi per meglio governare le città e i reami. Si tratta di un ordinamento funzionale a tutelare il bene comune. Dai signori è stabilito che chi viene vinto in battaglia sia servo, o che comunque debba ubbidire rispetto a chi invece lo ha sconfitto: la superiorità fisica e di forza rientra tra le norme terrene, concordate all'interno delle comunità, ma è comunque necessario rispettarle (anche perché in alcuni casi l'alternativa potrebbe essere unicamente la morte)⁹⁷⁷.

Data la diffusione della malvagità, è opportuno che ci siano anche persone che servono il signore per denaro e chi invece sceglie di farlo unicamente per amore del sovrano: tutto ciò è funzionale a garantire stabilità a chi governa. All'ultima delle categorie di servi, quelli che scelgono per cuore e convinzione personale, è necessario che i re e i principi si rivolgano come si fa con i figli⁹⁷⁸.

⁹⁷⁵ *Ivi*, pp. 483-485 [II, III, X].

⁹⁷⁶ *Ivi*, pp. 485-487 [II, III, XI].

⁹⁷⁷ *Ivi*, pp. 487-488 [II, III, XII].

⁹⁷⁸ *Ivi*, pp. 488-490 [II, III, XIII].

I principi e i re devono governare la casa mettendo poche persone a capo degli uffici, per evitare confusione e perché così si viene serviti meglio. Ovviamente ogni situazione specifica deve essere affrontata secondo necessità, le indicazioni generali devono adattarsi al contesto. Chi riceve gli incarichi deve avere senno, lealtà e buona volontà, con un giudizio che chi governa deve sviluppare avendo buona memoria e conoscenza dei fatti del passato, poiché il tempo aiuta a comprendere la natura delle persone⁹⁷⁹.

La famiglia dei principi e dei re deve essere vestita e “adornata” con generosità, non per vanagloria, ma perché non si crei fraintendimento con il popolo rispetto alla condizione di chi governa. I “fanti” che lavorano nella casa devono essere vestiti con lo stesso taglio e colore, per evidenziare di servire un unico signore, anche se ogni funzione deve avere la veste più appropriata, secondo la diversità di mansione svolta. È necessario che siano rispettati i costumi del paese, se questi non sono troppo sconvenienti e, infine, non bisogna dimenticarsi della diversità dettata dai tempi (ogni stagione determina abbigliamenti e cibo diverso)⁹⁸⁰.

La nobiltà di un signore può essere tale secondo verità (seguendo i corretti costumi e le virtù), o per riconoscimento del popolo (il lignaggio). Analogamente, una condizione di superiorità può essere tale per apparenza (nel caso delle ricchezze e dei beni temporali con cui ci si mostra) o secondo verità (con i beni dell’anima). Il popolo riconosce la parte relativa alla materialità, ma la vera gentilezza sta nei costumi, intesi come comportamenti. I principi e i re devono guidare anche con l’esempio i nobili, concentrandosi quindi sulla verità delle loro intenzioni e delle finalità delle loro azioni⁹⁸¹.

Chi è più leale e più saggio deve ricevere un ufficio maggiore: il giudizio in questo senso può essere espresso solo a distanza di un lungo tempo, verificando il comportamento della persona. Le responsabilità devono essere affidate gradualmente, per verificare il passaggio da piccole cose ad altre sempre più grandi. Non sta al principe o al re stare dietro agli ordini per gli aspetti meno rilevanti, delegando piuttosto una persona che sovrintenda le varie mansioni. Non ci deve essere inoltre troppa familiarità tra chi comanda e chi è comandato, con un comportamento segnato dall’umiltà, ma evitando di

⁹⁷⁹ *Ivi*, pp. 490-491 [II, III, XIV].

⁹⁸⁰ *Ivi*, pp. 491-492 [II, III, XV].

⁹⁸¹ *Ivi*, pp. 492-494 [II, III, XVI].

snaturare la funzione specifica che porterebbe a un disconoscimento da parte del popolo del sovrano. I segreti possono essere confidati a chi serve per amore, ma non a chi lo è per natura, perché vinto in battaglia o per prezzo⁹⁸².

Quando si è a tavola la bocca e la lingua devono occuparsi di mangiare, quindi è inopportuno parlare eccessivamente in questa situazione. Conversare troppo è inoltre contrario al buon costume, quindi deve essere evitato anche da chi serve i signori. Il secondo libro si chiude con l'invito alla lettura del *Livro* e di tutto ciò che indica i corretti costumi per chi deve comandare e per chi è comandato⁹⁸³.

5.5.3. Libro terzo

5.5.3.a Parte prima

L'uomo vive in comunità nelle ville o nelle città per il proprio bene, perché da solo non sarebbe in grado di trovare tutte le cose necessarie per sostenersi. Lo stare insieme alle altre persone è un'inclinazione naturale ma non una necessità. Riprendendo Aristotele, viene evidenziato come chi sia in condizioni di grande povertà è opportuno stia nel campo o nel bosco, per guadagnare e lavorare. C'è poi chi è da escludere per grande malvagità. Infine, chi intraprende la via della contemplazione. Nei primi due casi ci si abbassa a una condizione di bestialità, nel terzo ci si avvicina a Dio⁹⁸⁴.

Il sottostare a un re o a un principe ha grande utilità, perché permette di lavorare insieme, dandosi un aiuto reciproco, minacciando i malvagi che fossero tentati di compiere cattive opere. Maggiore è il potere di chi governa, più grande deve essere la correttezza del suo modo di agire, attenta al bene comune. In un regno con più comunità è importante preservare la pace tra esse⁹⁸⁵.

Si ritorna a Platone e Socrate, con la loro posizione sulla proprietà comune di tutti i beni, mettendo in comune anche donne e figli. A loro viene attribuita inoltre la convinzione di

⁹⁸² *Ivi*, pp. 494-496 [II, III, XVII].

⁹⁸³ *Ivi*, pp. 496-497 [II, III, XVIII].

⁹⁸⁴ *Ivi*, pp. 499-501 [III, I, I].

⁹⁸⁵ *Ivi*, pp. 501-503 [III, I, II].

dover vedere anche le donne impegnate nelle battaglie, oltre all'opinione relativa alla non rimozione dei signori o di chi comunque ricopre uffici. Sempre ai due filosofi greci si riconduce la proposta di dividere la città in parti precise: chi lavora la terra, chi si occupa delle altre necessità della città, chi è pronto a difenderla in battaglia (tra le 1.000 e le 5.000 unità), chi comanda e mantiene la giustizia, chi lo consiglia nella sua azione di governo⁹⁸⁶.

Ogni persona crede di essere migliore di quanto non sia, sopravvalutando il proprio valore: quindi la distribuzione di ciò che comunque non può essere condiviso (il cibo e il bere devono comunque essere consumati individualmente) è destinata a creare situazioni di conflitto. Inoltre, se non ci fosse certezza di paternità per i figli, gli uomini inizierebbero a ritenere loro i bambini più somiglianti. Per quanto riguarda le donne, se non ci fossero relazioni stabili nel tempo, verrebbe meno la possibilità di provare grande amore⁹⁸⁷.

Aristotele conferma l'inopportunità di avere donne e figli in comune, riprendendo le argomentazioni di fondo già esposte, a cui si aggiunge un riferimento alla capacità limitata di una singola persona di provare amore, non esauriente se estesa alla totalità della comunità, oltre la dimensione della singola famiglia. L'incertezza delle relazioni è causa di instabilità e indeterminazione, anche per quanto riguarda i sentimenti, corrompendo quindi i costumi⁹⁸⁸.

Se una cosa è comune e una persona impedisce all'altra di usarla, ecco che nasce la discordia: si è già citato l'esempio dei fratelli rispetto all'eredità. Per evitare i conflitti e favorire la pace è bene che la proprietà sia suddivisa, anche se chi ha di più deve essere generoso, aiutando gli altri, anche sulla base dei diversi mestieri⁹⁸⁹.

Le donne è bene che non partecipino alle battaglie, perché hanno meno senno e ragione, che invece servono in guerra, al pari dell'ardimento e della capacità di contrastare le paure, proprie del sesso maschile, a cui appartiene una maggiore forza del corpo⁹⁹⁰.

⁹⁸⁶ *Ivi*, pp. 503-505 [III, I, III].

⁹⁸⁷ *Ivi*, pp. 505-506 [III, I, IV].

⁹⁸⁸ *Ivi*, pp. 507-508 [III, I, V].

⁹⁸⁹ *Ivi*, pp. 508-509 [III, I, VI].

⁹⁹⁰ *Ivi*, pp. 509-510 [III, I, VII].

La revocabilità di un incarico è opportuna, anche perché il modo migliore per verificare la capacità di governo di una persona è iniziare a darle piccole responsabilità, per poi procedere progressivamente ad aumentarle, se si dimostra degna. Se chi governa pensasse di non poter essere revocato, sarebbe tentato di cedere al male e alle azioni sbagliate. Infine le altre persone sarebbero mosse dal disconoscimento nei confronti di chi ricopre l'autorità, provando ad attaccarla laddove trovassero l'ardimento. Ognuno deve avere secondo il suo stato, senza rigidità immutabili⁹⁹¹.

L'uomo deve amare il bene comune più che quello speciale, quindi si deve mettere in pericolo per il tutto: quindi è bene che non ci sia separazione tra chi deve andare in battaglia e chi no. La cifra ipotizzata da Socrate per il numero di guerrieri da avere in città è inoltre pesante per le casse comuni. I soldati vanno usati nello specifico quando è necessario entrare in guerra, evitando che questa situazione si prolunghi nel tempo. Aristotele spiega come si debba tenere sempre conto di chi vive nella città, nella regione e nei territori limitrofi, prima di decidere quante persone predisporre alle battaglie a carico delle spese comuni. Gli abitanti possono essere più o meno paurosi, la quantità di terra di diversa dimensione e anche la qualità dei vicini è significativa per comprendere quale sia il pericolo reale di una città⁹⁹².

Le parole di Socrate e di Platone non sono utili e nemmeno buone da chi le intende comunemente, ma possono avere un loro ruolo positivo, per chi è in grado di coglierne gli aspetti utili: infatti è bene essere generosi, donando i propri beni come se fossero comuni. Analogamente è bene provare amore, o almeno interesse, anche per le altre persone, così come per le proprietà di chi si ha intorno. Nell'antica Roma è capitato che le donne dovessero impugnare le armi, mancando gli uomini dalla città⁹⁹³.

Sempre dalla filosofia antica arriva l'idea che sia conveniente per la pace e la concordia redistribuire la ricchezza di una città in parti uguali tra tutte le persone che ci vivono, con un'azione redistributiva da parte di chi governa⁹⁹⁴.

⁹⁹¹ *Ivi*, pp. 510-511 [III, I, VIII].

⁹⁹² *Ivi*, pp. 511-513 [III, I, IX].

⁹⁹³ *Ivi*, pp. 513-514 [III, I, X].

⁹⁹⁴ *Ivi*, pp. 514-515 [III, I, XI].

In realtà se ogni uomo avesse la rendita di un altro, si creerebbero delle disuguaglianze tra chi ha più o meno figli a cui stare dietro. Se poi i ricchi dessero i propri beni ai poveri, senza nessuna reciprocità, potrebbe finire che i primi avrebbero meno proprietà dei secondi. I figli di ricchi sono abitualmente di buon cuore, ma se si trovassero poveri potrebbero vedere i loro sentimenti inquinati dall'invidia. Le virtù e i costumi inoltre non potrebbero realizzarsi, in una situazione di uguaglianza, mancando la possibilità di essere generosi⁹⁹⁵.

Legiferare sulla proprietà e sulla rendita non deve essere la priorità per i re e i principi, a cui spetta prevalentemente evitare le malvagie volontà e i cattivi desideri sul proprio territorio. Le principali ragioni di discordia all'interno di una comunità nascono per l'errato riconoscimento delle persone e la mancanza di corretti onori. In una società ben governata si deve evitare l'avarizia, sottraendosi a situazioni in cui provare dolore e tristezza, che spingono ad aprire conflitti con chi si ritiene responsabile di qualche torto⁹⁹⁶.

Epidamno ha scritto di quale dovrebbe essere il numero di persone all'interno della città, sostenendo l'utilità di dividerla in tre parti tra i guerrieri, gli "artefici" e i lavoratori della terra, come attività tra loro esclusive. La terra si dovrebbe separare tra chi si cura dell'anima delle persone e della religione, i guerrieri e i lavoratori della terra (escludendo gli artigiani), lasciando a chi impugna le armi una proprietà comune. Un'altra distinzione è tra danno (torto alla proprietà), ingiuria (torto alle azioni) e morte (torto alla persona). I giudici sono di due tipi, quelli ordinari e quelli a cui appellarsi: entrambi devono emettere la sentenza in forma scritta, senza parlarne. Altre leggi riportate sono: il riconoscimento a chi ha conoscenza utile per la città, la presa in carico con i beni comuni dei figli di chi muore in battaglia, l'elezione del sovrano, le finalità di quest'ultimo (la difesa delle cose comuni, dei forestieri e degli orfani, cioè le persone prive di capacità di tutelarsi)⁹⁹⁷.

Tra quanto esposto, il torto sta in tre cose: il fatto che il popolo non possa avere armi, il fatto che i giudici possano parlare in segreto evitando di farlo pubblicamente, il fatto di

⁹⁹⁵ *Ivi*, pp. 515-516 [III, I, XII].

⁹⁹⁶ *Ivi*, pp. 517-518 [III, I, XIII].

⁹⁹⁷ *Ivi*, pp. 518-521 [III, I, XIV].

premiare le persone sagge per ogni scoperta utile, portandole a ricercare continuamente novità di legge, quando l'importante è verificare la correttezza delle posizioni sul lungo tempo⁹⁹⁸.

5.5.3.b Parte seconda

Chi governa in tempi di pace deve aver cura di quattro cose: il signore, i consiglieri, i giudici e il popolo. Perché l'uomo possa governare secondo le leggi, queste devono essere saggiamente trovate e questo è compito dei sovrani insieme a chi porta loro suggerimenti. Le norme devono essere rispettate e su questo deve vigilare il principe vista la forza del suo potere. Trovate le leggi da parte del sovrano, avendo ascoltato i suoi consiglieri, i giudici devono esprimersi sulle opere e sui fatti delle persone. Al popolo spetta la corretta obbedienza.

Chi governa è simile a un medico, dovendosi prendere cura di ciò che è corretto all'utilità dell'insieme, evitando quanto rischi di corromperla⁹⁹⁹.

Da Aristotele si riprendono i tre modi positivi e i tre negativi di essere signori: monarchia (un unico uomo al comando che tende al bene comune), tirannia (un unico uomo al comando che tende al bene proprio, a danno di quello comune), signoria dei buoni (quando ci sono più persone che guardano al bene comune, come fu Roma), signoria dei cattivi (quando ci sono più persone che guardano al bene proprio, a danno di quello comune), tutto il popolo al governo che segue il bene comune, tutto il popolo al governo che perseguita i ricchi in modo perverso. Nelle città italiane, comunemente, tutto il popolo è chiamato a eleggere il signore e a punirlo quando fa male¹⁰⁰⁰.

La migliore forma di governo è quella di un unico signore che pensa al bene comune. Questo perché: la cittadinanza deve essere tutt'uno rispetto alla pace e alla concordia, la virtù è più forte quando è unica invece che ripartita tra più persone, tutte le forme naturali di comando sono legate a una persona che ordina le altre parti al suo di sotto (come l'anima con il corpo e le sue parti, come Dio su tutto il creato, come le api nella loro

⁹⁹⁸ *Ivi*, pp. 521-522 [III, I, XV].

⁹⁹⁹ *Ivi*, pp. 526-527 [III, II, I].

¹⁰⁰⁰ *Ivi*, pp. 527-528 [III, II, II].

organizzazione), la storia attesta che maggiore fortuna hanno avuto le realtà governate da un'unica persona che quelle governate in comune (tra gli esempi citati si sceglie di richiamare proprio quello del regno di Francia)¹⁰⁰¹.

Dallo Stagirita si riprendono tre qualità richieste al principe: che sia saggio e con buona capacità di comprensione, che abbia buona ragione e volontà, che sia fermo e stabile nelle sue decisioni. Solo in apparenza questo giustificerebbe un governo di molti: invece è bene che il principe abbia al suo fianco molti buoni uomini, i cui consigli deve seguire per evitare di trasformarsi in tiranno, poiché tale degenerazione sarebbe la peggiore forma di governo¹⁰⁰².

Non è strano che le persone pensino sia meglio eleggere il signore, invece di affidarsi a un meccanismo ereditario, poiché il secondo meccanismo appare come qualcosa di più legato alla fortuna e all'occasionalità. In realtà il lignaggio è da preferire, perché un sovrano si prende maggiore cura dei figli, se sa a quale compito sono destinati, pensando al bene del reame. Inoltre, i costumi delle persone povere diventate ricche sono peggiori di chi è nobile da tempo. Se si eredita un ruolo c'è anche meno rischio di inorgogliersi senza fondamento. Una linea ereditaria e di successione chiara evita discordie e conflitti. Anche la storia attesta come i minori rischi siano legati ai vincoli familiari, nonostante sia chiaro che margini di incertezza siano inevitabili nelle vicende umane. Per questo è dovere dei re e dei principi prestare attenzione e cura alla formazione dei figli¹⁰⁰³.

Secondo lo Stagirita anticamente i principi erano scelti: o per i beni temporali (perché considerati quelli più importanti), o perché sembravano avere più a cuore il bene comune, o per superiorità di potere e dignità.

Per essere amici delle persone occorre essere generosi nell'abbondanza dei beni temporali, oltre che perseguire il bene del popolo e il bene comune, detenendo potere e forza per punire chi turba la pace nel reame.

¹⁰⁰¹ *Ivi*, pp. 527-528 [III, II, III].

¹⁰⁰² *Ivi*, pp. 529-531 [III, II, IV].

¹⁰⁰³ *Ivi*, pp. 531-534 [III, II, V].

Dal Filosofo si riprendono le tre distinzioni tra re e tiranno: tendere al bene comune invece che al proprio, tendere a beni onorevoli e non a quelli inopportuni, ricercare le azioni giuste e non il denaro, guardare con fiducia al proprio popolo e alla propria terra, ricercandone amore, senza diffidarne¹⁰⁰⁴.

Il tiranno ricopre il peggiore dei ruoli di governo, perché non solo ignora il bene comune, ma offende il popolo e gli impedisce di avere ciò a cui aspira e che gli toccherebbe per natura¹⁰⁰⁵.

Un sovrano che voglia comandare correttamente deve avere conoscenza, virtù e beni temporali: è opportuno che nel regno ci siano molte persone sagge, capaci di dare giudizi corretti e buoni consigli, da seguire con una disposizione di buona volontà. Importante è punire le persone malvagie che minano il vivere in pace in comunità. I comportamenti devono seguire il benessere collettivo, il costume del paese e quanto stabilito dalla legge¹⁰⁰⁶.

Segue un elenco di dieci cose che il tiranno sembra fare ma non fa. Si parte dallo spendere le rendite del reame per l'utilità del popolo, evitando di dilapidare per lusinga personale e donne. Segue l'attenzione al bene comune, un atteggiamento che non sia di troppa familiarità e neppure di eccessiva crudeltà, non disprezzare erroneamente chi non se lo merita, avere cura del comportamento consono da parte delle mogli e delle donne, astenersi dall'eccesso di cibo e di bevute (per non annebbiare la ragione), onorare i buoni, mettere a disposizione i castelli per la comunità, accrescere il regno (per lasciare ai figli più di quanto ricevuto dai padri), sostenere la parte di Dio e della santa Chiesa¹⁰⁰⁷.

I tiranni uccidono gli uomini grandi e gentili, colpendo anche i fratelli per l'eredità e i saggi per la loro intelligenza, per leggere quello che accade: ostacolano anche la libertà di studio, sfavoriscono spazi aggregativi tra le persone, inviano molte spie nel paese e tengono diviso il popolo, perché nessuno muova contro di loro, temendo che una parte possa prevalere sull'altra. Sempre chi detiene con malvagità il potere ha la tendenza a

¹⁰⁰⁴ *Ivi*, pp. 534-536 [III, II, VI].

¹⁰⁰⁵ *Ivi*, pp. 536-537 [III, II, VII].

¹⁰⁰⁶ *Ivi*, pp. 537-538 [III, II, VIII].

¹⁰⁰⁷ *Ivi*, pp. 538-540 [III, II, IX].

inviare le persone a combattere in altri paesi, facendosi difendere da chi viene fuori dal paese¹⁰⁰⁸.

I tiranni guardano al proprio bene, anziché a quello comune, finendo per avere in modo sbagliato più ricchezze possibili, recando offesa alle donne del proprio paese che si muovono con paura. I principi devono sapere che chi è mosso da bontà e si fa amare può raggiungere ricchezze maggiori di qualsiasi tiranno, circondandosi di amici e facendosi amare da loro¹⁰⁰⁹.

Il tiranno è possibile venga aggredito perché le persone reagiscono alla paura di ricevere particolari offese, come un serpente che morde per difesa. Inoltre, le persone hanno come loro tendenza quella di volersi vendicare rispetto alle ingiustizie subite. È possibile una reazione violenta anche ai costumi tesi in modo eccessivo a soddisfare i piaceri del corpo, così come da parte di chi si vede negati i riconoscimenti per i propri meriti e onori. Tra i possibili nemici ci sono anche quelle persone che hanno a cuore il bene comune¹⁰¹⁰.

Un re deve evitare che siano diffusi anche i piccoli atti negativi sul proprio territorio, poiché anche i mali di non grandi dimensioni possono pesare in modo significativo, sommati tra loro. Si devono riconoscere i giusti onori e uffici a chi li merita. Per quei sovrani che non governano per natura o per eredità, è funzionale far percepire la paura di rischiare una guerra con popoli esterni al regno. Gli incarichi di maggiore responsabilità devono essere dati a chi dimostra di avere le capacità e le doti per farlo, evitando di disconoscere quanto di buono è in grado di fare una persona e al contempo non attribuendo funzioni improprie a chi non si conosce abbastanza. Infine, le qualità richieste sono quelle di una buona conoscenza di chi viene governato e delle cose passate, con una modalità di agire che sia segnata da bontà e amore del bene comune¹⁰¹¹.

Sei sono le cose che non si devono consigliare: schifare o provare a mutare quanto non può essere che così (come resuscitare un morto), parlare di intervenire su quanto non può essere diverso (come i movimenti del sole e delle stelle), entrare nel merito di eventi

¹⁰⁰⁸ *Ivi*, pp. 540-542 [III, II, X].

¹⁰⁰⁹ *Ivi*, pp. 542-544 [III, II, XI].

¹⁰¹⁰ *Ivi*, pp. 544-545 [III, II, XII].

¹⁰¹¹ *Ivi*, pp. 545-547 [III, II, XIII].

naturali su cui non si ha potere (come le tempeste d'inverno), argomentare su fatti legati alla fortuna e all'occasionalità (come trovare un tesoro), confondere i contesti in cui si agisce (come riportare ai francesi suggerimenti validi per chi vive in India), dimenticarsi di parlare di ciò che porta a una finalità e concentrarsi su quest'ultima (come se in sanità si parlasse della salute e non di come ottenerla)¹⁰¹².

Nel ricevere consigli si deve essere in grado di conoscere i molti modi in cui un obiettivo può essere raggiunto, confrontandosi per capire quale sia il modo migliore di agire. È opportuno non perdersi su piccole cose, ma concentrarsi sui suggerimenti per compiere grandi azioni. Il dialogo sul da farsi deve poter avvenire con quante più persone sagge è possibile raggiungere. Importante è anche il livello di segretezza all'interno dei contesti in cui ci si confronta per ricevere consigli. Due sono le ultime indicazioni su questo tema: dire la verità (evitando di agire inseguendo le lusinghe) e agire con determinazione, oltre che celermente, una volta presa una decisione¹⁰¹³.

Chi consiglia deve essere buono, in grado di dimostrare le ragioni della sua posizione. Inoltre, deve esserci un legame di amicizia tra chi consiglia e chi è consigliato. Infine, chi muove suggerimenti deve essere saggio¹⁰¹⁴.

I consiglieri di principi e re è opportuno che conoscano ciò che è necessario nell'ambito delle ricchezze (non si deve avere una rendita impropria, sapendo piuttosto spendere con generosità), della disponibilità di risorse nel territorio (agendo con la tassazione sulle vendite e gli acquisti), di chi sono i buoni e i cattivi nel regno, oltre che dei confini. Necessario è anche avere esperienza di pace e guerra, sconsigliando di entrare inutilmente in battaglia, favorendo in ogni modo la concordia all'interno del regno. Fondamentale è anche che le leggi e le indicazioni seguano principi buoni, in modo adeguato al contesto della città, sapendo correggere e indirizzare i comportamenti delle persone¹⁰¹⁵.

Se le leggi sono corrette, chi deve giudicare deve attenersi alle norme, limitando al massimo il ruolo delle proprie opinioni e della propria volontà. Le persone chiamate a

¹⁰¹² *Ivi*, pp. 547-548 [III, II, XIV].

¹⁰¹³ *Ivi*, pp. 548-549 [III, II, XV].

¹⁰¹⁴ *Ivi*, pp. 549-550 [III, II, XVI].

¹⁰¹⁵ *Ivi*, pp. 550-552 [III, II, XVII].

stabilire le regole da far seguire sono meno di chi poi deve esprimersi utilizzandole: più è ampio il numero di uomini coinvolti, meno facile è essere certi che questi siano saggi e capaci. C'è inoltre un minore tempo nel doversi esprimere di fronte a un caso concreto, rispetto a quello su cui può contare il legislatore. Inoltre, di fronte a un episodio specifico è più facile un coinvolgimento emotivo, mentre agendo in astratto, senza scadenze e situazioni concrete, resta più facile ignorare sentimenti di amore o di odio. C'è poi un elemento di tutela: se si seguono legge e ragione, diventa difficile diventare oggetto di vendette o sentimenti di rivalsa¹⁰¹⁶.

Un giudice non deve ascoltare le parole di chi ha di fronte a sé, specialmente se queste sono finalizzate a muovere in lui sentimenti ed emozioni¹⁰¹⁷.

Un giudice deve tenere conto delle parti in causa, di quale sia il fatto per cui si è a processo, la legge con cui si è chiamati a esprimersi sulla vicenda, chi fornisce l'autorità per emettere una sentenza. L'esperienza vale più di qualsiasi scienza: fondamentale è inoltre la capacità di saper agire anche in questo contesto con umiltà e secondo ragione, sapendo spiegare le proprie scelte¹⁰¹⁸.

Un giudice occorre sia più buono che crudele quando si trova davanti una situazione di debolezza naturale, se in questione c'è l'intenzionalità di una legge piuttosto che il suo testo scritto, se anche il legislatore sarebbe stato mosso da comprensione conoscendo il contesto di un reato, se c'è una buona intenzionalità di chi è incolpato, se ha compiuto buone azioni in precedenza, se si è comportato facendo piaceri e cortesie, se accetta il fatto che siano previste punizioni per lui, se si vuole pentire senza più ripetere il reato, se il reo si affida completamente a chi lo giudica. Specialmente i re e i principi devono avere questo atteggiamento di misericordia, affinché tutto rimanga nell'ambito della ragionevolezza e della pace interna, a favore del bene comune¹⁰¹⁹.

Le leggi sono come una regola corretta per le quali siamo indirizzati a compiere nel modo giusto le nostre opere, come dice Aristotele nella *Politica*. C'è una legge naturale, o diritto

¹⁰¹⁶ *Ivi*, pp. 552-554 [III, II, XVIII].

¹⁰¹⁷ *Ivi*, pp. 554-555 [III, II, XIX].

¹⁰¹⁸ *Ivi*, pp. 555-556 [III, II, XX].

¹⁰¹⁹ *Ivi*, pp. 556-557 [III, II, XXI].

comune, e una stabilita dal popolo o da un signore, la legge per volontà. Le cose “dritte” e corrette hanno medesima virtù e medesima potenza, anche quando vengono chiamate diversamente, come avviene per il pane che ha nomi diversi in Germania e in Toscana. Poi ci sono aspetti legati ai patti tra uomini, diversi a seconda di dove vengono stipulati. Un ladro deve essere punito, lo stabilisce la legge naturale: come e con quale tipo di provvedimenti è ambito invece da definire all’interno della società e possono esserci soluzioni diverse. Ai principi il compito di agire da dove finisce la legge naturale, per un corretto ordinamento della giustizia¹⁰²⁰.

Come già si è visto, l’uomo ha alcune funzioni comuni anche alle piante e agli animali, ma c’è una specificità unica, corrispondente al rispetto degli accordi tra umani e quindi alle leggi non naturali, da definire in modo da evitare margini di incertezza e variabilità. Le norme specifiche della città o del regno sono quindi diverse da quelle comuni¹⁰²¹.

Le leggi umane devono essere ragionevoli, corrette e fondate sul diritto naturale. Inoltre, devono corrispondere ai costumi del paese e alle condizioni di chi vive il territorio, oltre ad avere un’utilità per il popolo, tendendo al bene comune. Insegnamenti e punizioni sono utili per correggere i comportamenti sbagliati delle persone ed aiutare a indicare i giusti costumi¹⁰²².

Le leggi servono a regolare e salvare il bene comune, quindi devono essere fatte da chi lo ama e ha il potere per gestirlo, dovendo anche provvedere a punire chi non le rispetta: così come la legge naturale è fatta o ordinata da Cristo, signore di ogni cosa, così le leggi devono essere ordinate dal sovrano terreno (principe o re o altro che sia)¹⁰²³.

Analogamente a ciò che fa la medicina per la salute delle persone, la scienza politica deve regolare le opere dell’uomo con le leggi. Le norme devono comandare di fare cose buone, riconoscendo le azioni corrette, evitando di far compiere quelle sbagliate, punendo chi comunque erra e soprattutto chi è mosso da malvagità intenzionalità¹⁰²⁴.

¹⁰²⁰ *Ivi*, pp. 557-559 [III, II, XXII].

¹⁰²¹ *Ivi*, pp. 559-563 [III, II, XXIII].

¹⁰²² *Ivi*, pp. 563-564 [III, II, XXIV].

¹⁰²³ *Ivi*, pp. 564-565 [III, II, XXV].

¹⁰²⁴ *Ivi*, pp. 565-566 [III, II, XXVI].

Come scrive lo Stagirita, è meglio che una città sia governata da una buona legge, piuttosto che da un buon re. Un sovrano può e deve correggere la legge umana solo secondo quella naturale, tanto che si può rispondere in modo più articolato alla domanda sulla preferibilità di una buona norma rispetto a un buon signore: se quest'ultimo segue la legge naturale è più importante lui della legge umana¹⁰²⁵.

Senza la legge del Vangelo, però, quella naturale e quella umana non sarebbero sufficienti: le persone continuano a peccare e ad avere vizi, per cui saremo giudicati anche da Dio, che tutto vede e conosce. Ciò che è all'interno delle Scritture può dare indicazioni nel caso di dubbi: anche per questo è bene che i principi e i re conoscano a fondo questo tipo di leggi¹⁰²⁶.

Le leggi umane possono e devono essere modificate, aggiornate, con l'aumento della conoscenza, così come accade in medicina. Una norma può essere stata pensata male per ignoranza, o si può aver verificato la sua contrarietà rispetto alla legge naturale. Il legislatore inoltre potrebbe essersi comportato in modo poco sensato e inopportuno.

Una legge umana contraria alla legge naturale non deve essere considerata neppure legge, quindi può non essere osservata. Quindi è necessario procedere a una sostituzione: meno impegnativo ma comunque utile può essere il caso di un'integrazione che aggiorna quanto già previsto. I principi e i re devono allo stesso modo rispettare le buone norme, che negli anni si confermano essere giuste e quindi valide anche a una verifica temporale: la stabilità è importante per la pace della città¹⁰²⁷.

Vivere in comunità e in compagnia fa parte della natura umana: si tratta di un tratto che non può essere sostituito da nessuna ricchezza accumulata. Le persone devono inoltre potersi aiutare tra loro, anche al fine di difendersi da un eventuale nemico, oltre che per poter dare vita a scambi commerciali e al mercato. In solitudine non possono nascere famiglie e relazioni di amicizia: inoltre, senza relazioni con altre persone, si può cadere più facilmente in tentazione, o compiere comunque azioni sbagliate.

¹⁰²⁵ *Ivi*, pp. 566-568 [III, II, XXVII].

¹⁰²⁶ *Ivi*, pp. 568-569 [III, II, XXVIII].

¹⁰²⁷ *Ivi*, pp. 569-572 [III, II, XXIX].

Done, se ll'uomo domanda che cosa è villa o città, l'uomo die dire che le ville e le città no(n) sono se (n)no una rauna(n)ca (e) una comunità di gente ordenata e racolta p(er) vivere bene e vertuosam(en)te s(scondo)o leggie (e) ragi(n)e et p(er) ave(re) vita humana p(er)fecta (e) suffitie(n)te.¹⁰²⁸

Compito di un sovrano è preoccuparsi che il popolo viva secondo legge e ragione, con vite buone e virtuose, governando non solo per superiorità di forza, ma anche per maggiore virtù e razionalità¹⁰²⁹.

Perché in una città si possa vivere secondo ragione e legge, in pace, è bene che ci siano molte persone “di mezzo”, non troppo ricche e non troppo povere. Un'eccessiva disuguaglianza favorisce disprezzo e invidia, seminando sentimenti negativi e alimentando possibili conflittualità¹⁰³⁰.

Un popolo che ubbidisce al suo sovrano, seguendo regole e leggi giuste, ottiene la virtù delle buone azioni, la pace e la concordia nella comunità, l'abbondanza e la divisione dei beni temporali. Rispettare la sovranità del governo, se portato avanti secondo ragione e guardando al bene comune, fa parte della natura umana. La pace sovrasta tra gli obiettivi da ricercare in una città¹⁰³¹.

Al popolo spetta dare giusta considerazione, riconoscimento e reverenza al sovrano e alla sua famiglia, al fine di non suscitare sentimenti negativi da parte di chi detiene il potere¹⁰³².

I re e i principi devono comportarsi in modo largo e generoso, essere forti e grandi nell'animo, seguire costumi giusti e corretti. Inoltre, occorre che temano chi commette azioni sbagliate e malvagie, di non riuscire a garantire giustizia rispetto alla realtà governata (sia evitando eccessi di durezza, sia lasciando impuniti i reati). Si è già visto, ma viene ripetuto, di come ai sovrani sia più utile essere amati che temuti, compiendo opere di virtù¹⁰³³.

¹⁰²⁸ *Ivi*, p. 572.

¹⁰²⁹ *Ivi*, pp. 572-573 [III, II, XXX].

¹⁰³⁰ *Ivi*, pp. 573-574 [III, II, XXXI].

¹⁰³¹ *Ivi*, pp. 574-575 [III, II, XXXII].

¹⁰³² *Ivi*, pp. 576 [III, II, XXXIII].

¹⁰³³ *Ivi*, pp. 576-578 [III, II, XXXIV].

5.5.3.c Parte terza

In tempo di guerra le armi servono come leggi in tempo di pace. Per affrontare le battaglie occorre innanzitutto la cavalleria, un termine con cui si indica un modo di comportarsi e di conoscere, con cui si sormontano i nemici per difendere il bene comune.

Così come l'uomo deve averte la virtù di saper ricercare il suo bene e di limitare tale desiderio, perché non diventi un danno, così la città ha una virtù che è la legge ordinata e poi quella della cavalleria, il cui scopo principale è essere "ordinata al bene comune".

«E 'l ben(e) co(mun)e si è enpedito qua(n)do quelli del p(o)p(o)lo no(n) à(n)no pace en fra loro né co(ncordia)»¹⁰³⁴, o quando le persone del popolo sono schiacciate da quelle ricche e potenti. Così come le persone con la conoscenza devono contenersi con la scienza, così la cavalleria deve usare misura nelle sue arti: un'altra analogia tra questi due ambiti è la dimostrazione di avere la dignità per vedersi affidati gli incarichi previsti¹⁰³⁵.

A chi combatte è richiesto avere senno e ardimento: dato che chi vive nelle terre fredde ha buon ardimento ma poco senno (perché ha più sangue in corpo per tenersi caldo) e chi vive nelle terre calde l'inverso, le persone più adatte ad avere entrambe le qualità sono coloro che vivono nelle terre di mezzo. Le capacità fisiche e il coraggio richiesto in guerra rendono più adatti agli scontri le persone che hanno determinati mestieri, piuttosto che altri (è più portato un maestro di pietra, per le braccia addestrate, di un cacciatore, che al più uccide animali selvatici)¹⁰³⁶.

È dai 14 anni in su che gli uomini devono addestrarsi a soffrire le difficoltà della cavalleria e della battaglia. Si è già visto come durante la giovinezza si vivano i momenti in cui si apprende ciò che in seguito sarà più utile saper fare. Per essere buoni guerrieri si deve avere buon cuore, un corpo allenato e addestrato e occhi capaci di vedere bene quanto accade¹⁰³⁷.

¹⁰³⁴ *Ivi*, pp. 581-582.

¹⁰³⁵ *Ivi*, pp. 581-582 [III, III, I].

¹⁰³⁶ *Ivi*, pp. 583-584 [III, III, II].

¹⁰³⁷ *Ivi*, pp. 584-586 [III, III, III].

Un buon guerriero deve portare senza difficoltà il peso dell'armatura, poter sempre muovere le parti del corpo, contenersi nel bere, nel mangiare e nel dormire. Occorre che chi va in battaglia non abbia troppo a cuore la sua vita, non per gettarsi in modo insensato in uno scontro, ma perché sia pronto a cadere per il bene comune. Fondamentale è il non avere paura del sangue, oltre a saper colpire e sapersi difendere dalle ferite, avendo vergogna di fuggire, soprattutto in guerre iniziate per ragioni giuste¹⁰³⁸.

I "villani" sono migliori per le battaglie a piedi, rispetto ai gentili, perché sono più abituati a portare il peso delle armi, oltre che più abituati ad accontentarsi nel mangiare, nel bere e nel dormire. Sono, inoltre, solitamente più crudeli. I gentili sono da preferire per gli scontri a cavallo, poiché la fatica in questo caso è affidata alle bestie, mentre è richiesto agli uomini di avere senno e capacità di pensiero maggiore¹⁰³⁹.

L'addestramento è fondamentale, per avere persone capaci di affrontare al meglio le battaglie, sapendo cacciare i nemici, scegliere i luoghi dello scontro e raccogliere informazioni¹⁰⁴⁰.

I guerrieri non devono solo saper "correre e saltare", ma anche compiere diverse altre azioni elencate nei dettagli, che fanno riferimento solitamente alle qualità militari di Roma, recuperando Vegezio¹⁰⁴¹.

In guerra si vivono le esperienze più pericolose: difficilmente si può rimediare a un errore o a un vizio, dopo una sconfitta militare o a seguito di una ferita mortale. Per questo è bene che si conoscano bene tutte le arti necessarie, oltre ad avere conoscenza del luogo in cui si consumerà il conflitto. La scelta del campo segue indicazioni simili a quelle viste per la scelta in cui costruire la casa, anche se in un ambito diverso (che ci sia molta acqua, che ci sia sufficiente spazio, che l'aria sia buona e sana, a cui si aggiunge la possibilità di raggiungere spazi sopraelevati). Anche in questo caso si riprende quanto scritto da Vegezio¹⁰⁴².

¹⁰³⁸ *Ivi*, pp. 586-588 [III, III, IV].

¹⁰³⁹ *Ivi*, pp. 588-590 [III, III, V].

¹⁰⁴⁰ *Ivi*, pp. 590-591 [III, III, VI].

¹⁰⁴¹ *Ivi*, pp. 591-593 [III, III, VII].

¹⁰⁴² *Ivi*, pp. 594-595 [III, III, VIII].

Il detto “Dio aiuta i pochi ma i più vincono” è indicativo della necessità di tenere conto dei numeri presenti sul campo di battaglia, oltre che della qualità dell’addestramento dei soldati e del loro coraggio. I principi e i re devono saper utilizzare al meglio le diverse forze a disposizione, a partire dai cavalieri. Secondo quanto esposto nei capitoli precedenti, è bene che i sovrani abbiano buona consapevolezza del terreno di scontro e delle disponibilità del nemico, oltre che di quali siano le risorse di cui può disporre la propria parte¹⁰⁴³.

L’esercito deve essere suddiviso in una modalità organizzativa che riconosca a ogni parte un vertice e che veda a livello apicale figure responsabili e capaci per la parte di loro competenza, con la presenza di bandiere e gonfaloni che sappiano indicare dove siano le persone predisposte a guidare l’insieme della battaglia¹⁰⁴⁴.

I capitani devono avere una buona conoscenza del luogo in cui si combatte e delle strade intorno, anche per essere capaci di dare buoni consigli e corrette indicazioni al principe, che a sua volta deve saper riconoscere i meriti con opportuni onori. Il sovrano deve inoltre riconoscere le specifiche qualità di chi combatte, adattando gli ordini al contesto e avendo sempre come priorità assoluta il mantenimento di un ordine organizzato di battaglia¹⁰⁴⁵.

L’importanza dello spazio corrisponde alla necessità di avere sempre consapevolezza dell’insieme delle forze schierate in battaglia e delle diverse fasi in cui è opportuno utilizzare al meglio le capacità specifiche delle parti dell’esercito¹⁰⁴⁶.

Nel *Livro* trova spazio anche un breve capitolo sull’importanza di ferire usando la punta dell’arma¹⁰⁴⁷.

Gli avversari possono essere più forti o più deboli, a seconda della loro capacità di seguire le indicazioni date nelle pagine precedenti e in relazione alla loro capacità di muoversi in modo unito e ordinato¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴³ *Ivi*, pp. 596-597 [III, III, IX].

¹⁰⁴⁴ *Ivi*, pp. 597-599 [III, III, X].

¹⁰⁴⁵ *Ivi*, pp. 599-601 [III, III, XI].

¹⁰⁴⁶ *Ivi*, pp. 601-602 [III, III, XII].

¹⁰⁴⁷ *Ivi*, p. 602 [III, III, XIII].

¹⁰⁴⁸ *Ivi*, pp. 603-604 [III, III, XIV].

Nel caso in cui si ritenga sbagliato entrare in conflitto, perché di troppo inferiori nelle forze, occorre evitare di far capire al nemico che si sta organizzando la ritirata, procedendo magari di notte, in modo ordinato e difendendo nel migliore dei modi le proprie forze, per evitare che la decisione si trasformi in una disfatta¹⁰⁴⁹.

Una battaglia può avvenire stando in campo, assaltando un castello o difendendolo, o in mare. Nel secondo caso la vittoria può essere ottenuta prendendo gli assediati per sete o per fame, specialmente se l'attacco avviene d'estate, come è consigliato fare¹⁰⁵⁰.

Un castello può anche essere preso attraverso un assalto diretto, per il quale vengono date alcune indicazioni, come quella dell'opportunità di muoversi di notte e sull'utilità di impiegare il fuoco¹⁰⁵¹.

Per la presa di un edificio ci possono essere più opere di legno da usare, che vengono descritte nella loro composizione e nel loro utilizzo, utili a buttare giù la porta o a scavalcare le mura¹⁰⁵².

Ci sono anche le indicazioni per i re e i principi su ciò che deve essere seguito per la costruzione di castelli, con attenzione al luogo in cui siano edificati, alla forma, alla robustezza, alla protezione della porta, ai fossati¹⁰⁵³.

Non basta costruire bene una fortificazione, occorre anche mantenere la struttura e chi ci vive, con buona fornitura di grano e olio, oltre che di cibo in generale, dotando chi deve poi difenderla di adeguati indumenti, individuando la persona (o le persone, nel caso di dimensioni più grandi) addetta a verificare le scorte e il vettovagliamento. Chi non è in grado di lottare o non può essere utile alla battaglia, è bene che venga allontanato dal castello. Anche il resto delle risorse deve essere presente in ampie quantità (dalle corde

¹⁰⁴⁹ *Ivi*, pp. 604-606 [III, III, XV].

¹⁰⁵⁰ *Ivi*, pp. 606-607 [III, III, XVI].

¹⁰⁵¹ *Ivi*, pp. 607-609 [III, III, XVII].

¹⁰⁵² *Ivi*, pp. 609-611 [III, III, XVIII].

¹⁰⁵³ *Ivi*, pp. 612-613 [III, III, XIX].

all'acqua, passando per il legname), sguarnendo le terre intorno, per lasciare senza materiali il nemico¹⁰⁵⁴.

Per la difesa del castello bisogna pensare anche agli aspetti più strettamente militari, come gli ostacoli a ogni possibile avvicinamento delle truppe avversarie, a cui si aggiungono le azioni per distruggere le macchine del nemico: in risposta all'ariete è possibile utilizzare il "lupo", un "graffio" con tre grandi denti gettato dall'alto che blocca lo strumento di assedio. Tra le cose più importanti rimane conoscere le condizioni di chi assedia¹⁰⁵⁵.

L'ultimo tipo di battaglia descritta è quella per mare, dove vale quanto detto per gli scontri in campo aperto su terra ferma, con alcune specificità (come il ruolo del fuoco e l'importanza delle armi utilizzate, oltre alle caratteristiche delle navi e dei loro movimenti).

L'uomo, come dice il Filosofo, non deve però combattere per combattere, ma per avere la pace: così come la medicina è ordinata ad avere salute, così le giuste battaglie devono essere ordinate alla pace, quindi a cacciare i malvagi e i nemici del bene comune¹⁰⁵⁶.

¹⁰⁵⁴ *Ivi*, pp. 613-615 [III, III, XX].

¹⁰⁵⁵ *Ivi*, pp. 615-617 [III, III, XXI].

¹⁰⁵⁶ *Ivi*, pp. 617-619 [III, III, XXI].

In chiusura

Non è possibile comprendere per quali ragioni Matteo d'Acquasparta abbia assegnato a Pietro di Giovanni Olivi l'incarico di lettore nello *studium* di Santa Croce. La città in cui arriva il frate di Béziers è una terra che a tratti può ricordare quella Francia meridionale in cui il dualismo ereticale si lega a una trasformazione economica che porta la povertà a essere un dispositivo ambivalente, con cui poter avviare processi eversivi o istituire pratiche disciplinari.

La figura centrale di questa tesi non è isolata dal suo tempo né rappresenta un'eccezione: seguire le sue tracce può aiutare ad aprire una finestra sull'orizzonte fiorentino tra la seconda metà del Duecento e il Trecento, prendendo in considerazione le sue opere quando si prova a definire quali immaginari politici muovessero i mutamenti del territorio. Abbandonando ogni pretesa di scoprire se ci sia stato un iniziatore del pensiero capitalista, si può ipotizzare un'ambivalenza del teologo provenzale: è certamente un esponente dell'Ordine di Bonaventura, che saprà offrire ai mercanti una giustificazione morale e cristiana dei profitti di quest'epoca, ma inquadrerà gli stessi in un momento storico definito e "finito". La fine dei tempi si avvicina e il senso dell'intera esistenza deve essere proiettato in una vita da spendere per la salvezza dell'umanità: vivere nella consapevolezza di svolgere una missione porta inevitabilmente a incarnare i caratteri della straordinarietà, distinti dall'eccezionalità. Nella storia della filosofia, come in quelle della letteratura e dell'arte, emergono i singoli nomi più che le dimensioni collettive: questo perché ogni forma organizzativa ha un vertice, formale o meno che sia. L'Olivi promette obbedienza, perché riconosce nell'appartenenza all'Ordine la più alta forma di libertà, intesa come servizio di una causa, in questo caso comprensiva di tutta la *civitas* cristiana. Non vive "contro" il suo tempo, ma ne dà una sua interpretazione, evidentemente accessibile e leggibile da chi lo incontra o da chi incrocia il suo ricordo, o i suoi testi.

Senza i Minori e la Chiesa non ci sarebbe stato il contesto in cui portare avanti questa scelta di vita, la cui memoria viene conservata in Santa Croce in modo inevitabilmente peculiare e specifico. Non si può separare la tensione escatologica dalla dottrina dell'*usus pauper*, o le teorie ecclesiologiche dai commenti biblici: la visione oliviana verrà sottratta

all'Olivi nel momento della sua morte e solo in parte condannata. La scelta di impedire la conservazione della *Lettura*, o quella di impedire il culto della sua tomba a Narbona non dovrebbe confondere il giudizio contemporaneo. Non abbiamo elementi per parlare di un teologo perseguitato, di una vittima della storia. Questo toglie molto fascino ai misteri che potevano apparire con le domande di cui si è dato conto.

Uno degli ultimi francescani del XIII secolo interpreta il presente e propone un modello di società che considera le novità presenti tanto nel Mezzogiorno francese, quanto in Toscana. In uno dei suoi scritti pastorali invita a «fuggire i lacci e i pericoli degli ultimi tempi», fornendosi «tre corazze, con elmo, lancia, spada, scudo, arco e frecce».

E allora proceda sempre armato sul valoroso destriero, circondato dalla schiera fedele dei cavalieri e dei fanti, con i trombettieri che non solo lo chiamino ma anche spingano [tutti] e, per così dire, diano loro l'ebrezza di andare alla guerra come alla cena del grande re e al paradiso dell'eterno Dio provvidente. [...] In tutto questo [egli] consideri con cura ove innalzerà le sue tende e fisserà i suoi accampamenti e assicuri di notte e di giorno la sorveglianza attenta e vigile delle sentinelle non solo sugli accampamenti ma anche su tutti i confini delle regioni e su tutte le insicure entrate e uscite dei sentieri; e provveda che i fortilizi siano ben muniti e diligentemente custoditi.¹⁰⁵⁷

La prima corazza è la fede, con cui accettare di sacrificare la propria vita per la verità rivelata. La seconda è "l'umilissima abnegazione", con cui rifiutare ogni pratica che allontani dall'esempio di Cristo per qualche forma vuota di gloria. La terza è la fiducia nel messaggio del Vangelo. A queste si aggiungono la scelta di povertà (quarta corazza), l'amore per Gesù (quinta), la purezza della mente e del corpo (sesta). Pazienza e magnanimità sono indispensabili per non rimanere schiacciati dal peso di queste difese. Olivi descrive anche quali siano le corrispondenze con le armi: l'elmo è il timore di Dio, la lancia la forza dell'esempio, la spada la proclamazione della verità, lo scudo la consapevolezza costante di quali siano le ragioni per cui si lotta, le frecce «i sottili discorsi delle Scritture, lanciati, all'improvviso, come di lontano, contro i nemici»¹⁰⁵⁸. Il destriero è la vita di Cristo, mentre l'arco si compone di Scrittura (le due estremità) e intelligenza spirituale (la corda). Se i cavalieri superiori sono gli angeli, si può aspirare a essere cavalieri inferiori.

I fanti sono i più semplici, i più virili nei doveri della vita attiva, pronti a obbedire, fedeli e coraggiosi nel riscuotere per i cavalieri. I trombettieri sono i costanti, fervidi, alacri esortatori e incitatori ai combattimenti della verità. Le trombe sono i mirabili esempi dei santi padri e dei loro

¹⁰⁵⁷ OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *Il cavaliere armato*, in *ID.*, *Scritti scelti*, op. cit. 166.

¹⁰⁵⁸ *Ivi*, p. 168.

precedenti combattimenti per il cui alveo entrano ed escono vivaci soffi dello Spirito Santo e di uomini spirituali con meravigliosa risonanza di suoni e di voci.¹⁰⁵⁹

Il costo di questa dotazione cavalleresca è sostenuto dalla rinuncia di ogni proprietà, mentre i viveri sono garantiti dallo studio. Il mare può essere attraversato con le navi, cioè con la comunità di chi ha vissuto le sofferenze o ha resistito alle tentazioni. I nocchieri sono coloro che hanno le conoscenze per indicare al meglio la direzione da percorrere, la sentinella è il ruolo svolto da rettori e custodi, mentre le tende e gli accampamenti devono essere collocati in luoghi inaccessibili al nemico¹⁰⁶⁰.

Così ci si prepara alla fine dei tempi ed è possibile avvicinarsi alla salvezza eterna, sostiene l'Olivi, il cui interesse per le vicende terrene è anche pratico e concreto, come abbiamo visto.

La città può essere quindi vista come un esercito, dove ogni parte svolge una funzione al servizio della comunità, garantendone la pace e lo sviluppo, in cui ai mercanti è chiesto di far crescere l'economia, insieme alle altre parti del tessuto sociale, identificando nella ricchezza una funzione produttiva, da cui trarre anche il sostegno per quel gruppo che sceglie una vita perfetta e pertanto estranea al principio di proprietà, che pure è riconosciuto dal dritto ed è ritenuto utile.

Il bene comune è un insieme di funzioni ed esigenze diverse tra loro, che deve partire dal garantire a ogni persona la possibilità e la libertà di non peccare, oltre che di poter scegliere una forma di vita superiore.

Sono tutti aspetti che possono essere declinati in molti modi, dal momento in cui la Chiesa perde il suo confronto con il potere temporale e la dimensione universale si rinchiede nei confini comunali, almeno nella costruzione dell'identità fiorentina.

In Olivi si rinnovano tanto il paradosso della *minoritas* quanto il fascino della scelta francescana: il suo biennio fiorentino ha aperto la possibilità di fare di questi aspetti un

¹⁰⁵⁹ *Ivi*, p. 169.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*.

patrimonio a disposizione di una città al di fuori dell'Ordine dei Minori, ben oltre la Commedia di Dante.

Il fascino per Olivi non è difficile da comprendere, provando a richiamare alcune questioni: cosa sia la libertà e in che rapporto sia quella individuale con la società nel suo insieme, per quale causa valga la pena essere cavalieri, quale sia l'orizzonte della storia umana.

Il teologo provenzale è solo uno degli autori della biblioteca di Santa Croce, ma appartiene sicuramente alla storia della città, a partire da quel biennio apparentemente tanto limitato nel tempo.

Bibliografia

1274. *Année charnière. Mutations et continuités. Lyon-Paris, 30 septembre – 5 octobre 1974*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1977 (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, 558)

ABATE, G., *Della data della consacrazione della Porziuncola e dei racconti sulla celebre Indulgenza*, in *Miscellanea francescana* 37 (1937), pp. 183-197

AGAMBEN, G., *Altissima povertà*, Vicenza, Neri Pozza, 2018

ALBERZONI, M. P., ET AL., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997

ALBINI, G., *Poveri e povertà nel Medioevo*, Roma, Carocci, 2016

Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia, tomus IV, Ad Claras Aquas prope Florentiam, ex Typographia collegii S. Bonaventurae, 1886

BALDELLI, I., ROMANINI A. M. (a cura di) *Francesco, il Francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986

BALDI, B., *I francescani tra religione e politica in Italia (secoli XIII-XV): le tendenze recenti degli studi*, in *Quaderni Storici* 2 (2012), pp. 525-560

BALDINI, N., CONTI, S. (a cura di), *Il saio delle stimmate di san Francesco d'Assisi*, Firenze, Centro di Firenze, 2010

BALESTRACCI, D., *La battaglia di Montaperti*, Bari - Roma, Laterza, 2017

BALZONI, O., *Dall'usura al giusto profitto*, Cantalupa (Torino), Effatà, 2008

ID., *Il paradosso francescano tra povertà e società di mercato*, Cantalupa (Torino), Effatà, 2011

BANDINI, A. M., *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Mediceae Laurentianae sub auspiciis Petri Leopoldi...*, Tomus quartus, continens exactissimam recensionem mss. codicum circiter 700 qui olim in Florentino S. Crucis coenobio minor. conuentualium adseruabantur, Firenze, 1777

BARONE, G., *Da frate Elia agli Spirituali*, Milano, Biblioteca francescana, 1999

BARTOLI, M. (a cura di), *La caduta di Gerusalemme. Il commento al Libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, ISIME, Roma, 1991

ID., *La nudità di Francesco: riflessioni storiche sulla spogliazione del povero di Assisi*, Milano, Biblioteca francescana, 2019

- ID., *Pietro di Giovanni Olivi e la sanctorum communio: Riflessione spirituale o modello di economia politica?*, in *Scintilla*, 2 (2007), pp. 11-31
- BATTAGLIA, F., *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo*, Firenze, Le Monnier, 1928 (ristampa anastatica: Bologna, CLUEB, 1987)
- BENEDETTI, M., *Frati Minori e Inquisizione. Alcuni casi nell'Italia medievale*, in *Revista territórios e fronteiras* 1 (2016), pp. 83-96.
- BENVENUTI, A., *Pastori di popolo. Storie e leggende di vescovi e di città nell'Italia medievale*, Firenze, Arnaud, 1988
- BENVENUTI, A., NELLI, R. (a cura di), *Culto dei santi e culto dei luoghi nel Medioevo pistoiese. Atti del Convegno di studi, Pistoia, 16-17 maggio 2008*, Pistoia, Società pistoiese di storia patria - Fondazione Cassa di risparmio di Pistoia e Pescia, 2010
- BÉRIOU, N., CHIFFOLEAU, J. (dir.), *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2009
- BERLIOZ, J., SMIRNOVA, V., POLO DE BEAULIEU, M. A., *The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and beyond. Caesarius of Heisterbach's Dialogue on miracle and its reception*, Leiden - Boston, Brill, 2015
- BERTOLACCI, A., PARAVICINI BAGLIANI, A. (a cura di), *La filosofia medievale tra antichità ed età moderna*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2017
- BETTONI, E., *L'aristotelismo di Ruggero Bacone*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 5-6 (1966), pp. 541-563
- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Robert Weber, Roger Gryson * (eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007 (5 ed.)
- *La Bibbia. Nuova versione dei testi antichi*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2014
- BIANCHI, L., RANDI, E., *Le verità dissonanti*, Bari - Roma, Laterza, 1990
- BIANCHI RIVA, R., *Innocenzo III tra diritto e società: consuetudini, scandali e consenso popolare*, in *Vergentis: revista de investigación de la cátedra internacional conjunta Inocencio III* 2 (2016), pp. 149-271
- BIHL, M., *Statuta generalia Ordinis edita in Capitulo Generali an. 1354 Assisii celebrato comuniter Farineriana appellata (editio critica et analytica)*, in *Archivum franciscanum historicum* 35 (1942), pp. 35-112
- BIONDI, C. L., *Per una ricostruzione della biblioteca quattrocentesca di Santa Croce (con una nota sui codici del Plutarco Volgare)*, in *La Bibliofilia* 2 (2017), pp. 211-228.
- BÖHMER, H., *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tübingen - Leipzig, Mohr, 1904

BOLGIANI, F., MERLO G. G. (a cura di), *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte, Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Università di Torino, 11 novembre 2004*, Bologna, Il Mulino, 2005

BONATO, E. (a cura di), *Il Liber contractuum dei frati Minori di Padova e Vicenza*, Roma, Viella, 2002

BORROMEO A. (a cura di), *L'inquisizione. Atti del Simposio internazionale, Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1988*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003

BOTTI, A., BERTUCELLI, L., BERTELLA FARNETTI, P. (a cura di), *Public History. Discussioni e pratiche*, Milano - Udine, Mimesis, 2017

BREZZI, P., *L'idea di Roma nell'Alto Medioevo*, in *Studi romani* 7 (1959), pp. 511-523

BRIGUGLIA, G., *Il pensiero politico medievale*, Torino, Einaudi, 2018

ID., *La questione del potere*, Milano, Franco Angeli, 2010

ID., *Stato d'innocenza*, Roma, Carocci, 2017

BRIGUGLIA, G., SIMONETTA S. (a cura di), *Filippo il Bello e Bonifacio VIII. Scritti politici di una disputa*, Bergamo, Lubrina, 2002

BRUFANI, S., MENESTÒ E. (a cura di), *Assisi anno 1300*, Assisi, Porziuncola, 2002

BRUNI, F., *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, Il Mulino, 2003

Bullarium Franciscanum romanorum pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha Sancto Francisco institutis concessa..., tomus tertius, a Clemente IV ad Honorium IV, Romae, typis sacrae Congregationis de propaganda fide, 1765

BURR, D., *L'histoire de Pierre Olivi*, Fribourg - Paris, Éditions Universitaires - Éditions du Cerf, 1997

- *The Persecution of Peter Olivi*, in *Transactions of the american philosophical society*, new series, volume 66, part 5, 1976, pp. 1-98

ID., *Olivi e la povertà francescana*, Milano, Biblioteca francescana, 1992

CACCIOTTI, A., MELLI, M. (a cura di), *Giovanni da Parma e la grande speranza. Atti del III Convegno storico di Greccio, Greccio, 3-4 dicembre 2004*, Milano, Biblioteca francescana, 2008

CALIENDO, P. M., *Ubertino da Casale: a re-evaluation of the eschatology in the fifth book of his Arbor vite crucifixe Jesu*, New Brunswick, Rutgers University, 1979

CAMMAROSANO, P., *Economia politica classica e storia economica dell'Europa medievale*, Trieste, CERM, 2020

ID. (a cura di), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento. Relazioni tenute al Convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'École française de Rome e dal Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Trieste, Trieste, 2-5 marzo 1993*, Roma, École française de Rome, 1994

CAMPEGGIANI, P., *La nozione di epieikeia in Aristotele: il giudice e la norma*, in *Il pensiero politico* 3 (2009), pp. 291-312

CANACCINI, F., *Matteo d'Acquasparta tra Dante e Bonifacio VIII*, Roma, Antonianum, 2008

CANNAROZZI, C. (a cura di), *Dialogo del sacro monte della Verna di fra' Mariano da Firenze*, Pistoia, Pacinotti, 1930

CANONICI, L., *La Porziuncola e gli inizi dell'Ordine francescano*, Assisi, Porziuncola, 1963

CANTARELLA, G. M., *Gregorio VII*, Roma, Salerno, 2018

CAPITANI, O., *Da Dante a Bonifacio VIII*, Roma, ISIME, 2007

ID., *Il De peccato usure di Remigio de Girolami*, in *Studi medievali* 6 (1965), pp. 537-662

ID., *La venditio ad terminum nella valutazione morale di san Tommaso d'Aquino e di Remigio de' Girolami*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano*, 70 (1958), pp. 299-363

ID. (a cura di), *Una economia politica nel Medioevo*, Bologna, Pàtron, 1987

CAPITANI O., MIETHKE J., (a cura di), *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1990

CARRON, D., *Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante (1293-1302)*, in *Reti medievali rivista*, 1 (2017), pp. 443-471, <http://www.rmoa.unina.it/4591/>

CARRON, D., BRILLI, E., BARTUSCHAT, J. (a cura di), *The Dominicans and the making of Florentine cultural identity (13th-14th centuries)*, Firenze, Firenze university press, 2020 (RM. Reti medievali, e-book, 36: https://media.fupress.com/files/pdf/24/4131/4131_24789)

CASAGRANDE, C., FIORAVANTI G., (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2016

CECCARELLI G., *Il gioco e il peccato*, Bologna, Il Mulino, 2003

CHANDELIER, J., ROBERT, A., (études réunies par), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIIe-XVe siècle)*, Roma, École française de Rome, 2015

Chi erano gli spirituali, atti del III Convegno internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 1975, Assisi, Società internazionale di studi francescani, 1976

CHIODO, S., *Ad usum fratris... Miniature nei manoscritti laurenziani di Santa Croce (secoli XI-XIII)*, Firenze, Mandragora, 2016

Chronica XXIV generalium ordinis Minorum, Ad Claras Aquas prope Florentiam, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1897

CICERI, A., *Petri Iohannis Olivi Opera. Censimento dei manoscritti*, Grottaferrata (Roma), Editiones collegii S. Bonaventurae ad claras aquas, 1999

CLARENO, A., *Liber chronicarum sive tribulationum ordini Minorum*, edizione a cura di p. GIOVANNI BOCCALI OFM, Assisi, Porziuncola, 1999

CLEMENTI, A., *Indulgenza nel Medioevo e perdonanza di Papa Celestino, Atti del Convegno storico internazionale, L'Aquila, 5-6 ottobre 1984*, Centro Celestiniano, 1987

COMPAGNI, D., *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi*, Milano, Bur, 2018

CONGAR, Y., *Insegnare e predicare*, Padova, Messaggero, 2007

CORTESE, M. E., *Signori, castelli, città*, Firenze, Olschki, 2007

CORTONESI, A., PALERMO, L., *La prima espansione economica europea*, Roma, Carocci, 2019

Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis minorum, edidit Oswaldus Holder-Egger in Monumenta Germaniae historica... Scriptores, 32, Hannover, Hahn, 1963

D'ALATRI, M., *Archivio, uffici e titolari dell'Inquisizione toscana verso la fine del Duecento*, in *Collectanea franciscana* 40 (1970), pp. 169-190

ID., *Eretici e inquisitori in Italia*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1986

ID., *L'Inquisizione francescana nell'Italia centrale nel secolo XIII*, Roma, Istituto storico dei frati minori Cappuccini, 1954

ID., *Nuove notizie sull'Inquisizione toscana del Duecento*, in *Collectanea franciscana* 31 (1961), pp. 259-268

DALARUN, J., *Francesco d'Assisi: il potere in questione e la questione del potere*, Milano, Biblioteca francescana, 1999

DAMIATA, M., *Pietà e storia nell'Arbor Vitae di Ubertino da Casale*, Firenze, Studi francescani, 1988 (Biblioteca di Studi francescani, 19)

DAVIDSOHN, S., *Storia di Firenze, II*, Firenze, Sansoni, 1977

- DAVIS, C. T., *The early collection of books of S. Croce in Florence*, in *Proceedings of the American Philosophical Society* 5 (1963), pp. 399-414
- DAY, W. R. JR., *Fiorentini e altri italiani appaltatori di zecche straniere (1200-1600): un progetto di ricerca*, in *Annali di storia di Firenze* 5 (2010), pp. 9-29
- DE LESSINES, G., *Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines. Texte inédit et étude*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie de l'Université, 1901 (ed. DE WULF M.)
- DE MATTEIS, M. C., *La teologia politica comunale di Remigio de' Girolami*, Bologna, Pàtron, 1977
- DE PARIS, G. OMC, *Une lettre inédite de Pierre de Jean Olivi* in *Etudes franciscaines* 29 (1913), pp. 414-422
- DE PROSPERIS, A., *Ricerche sulla documentazione pontificia relativa agli ordini mendicanti nel XIII secolo*, tesi di dottorato (XXII ciclo), Padova, Università degli Studi di Padova
- DENTECCHI, E., *Giovanni Quidort di Parigi - Egidio Romano. Il potere del re e il potere del papa. Due trattati di storia medievale*, in *Il pensiero politico*, 1 (2011), p. 107
- DI BELLO, A., *Auctoritas e Potestas come termini chiave nell'edificazione della monarchia pontificia medievale. Un tentativo di analisi semantica*, in *Filosofia politica* 2 (2001), pp. 207-232
- DI CARPEGNA FALCONIERI, T., *Medioevo militante*, Torino, Einaudi, 2011
- DI CESARE, D., *Stranieri residenti*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017
- DI FRANCESCO, M., *La politica pontificia nei confronti dell'Ordine francescano nel Duecento*, tesi di laurea (anno accademico 2015-2016), Roma, Sapienza Università di Roma
- DOLSO, M. T., *Et sint Minores: modelli di vocazione e reclutamento dei frati Minori nel primo secolo francescano*, Milano, Biblioteca francescana, 2001
- ID., *Gli ordini mendicanti. Il secolo delle origini*, Roma, Carocci, 2021
- ID., *La Chronica XXIV Generalium. Il difficile percorso dell'unità nella storia francescana*, Padova, Centro studi antoniani, 2003
- DONATI, F., *Le lettere politiche del secolo XIII sulla guerra del 1260 tra Siena e Firenze*, in *Bullettino senese di storia patria* 5 (1898), pp. 222-269
- DOUCET, V., *De operibus manuscriptis fr. Petri Ioannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavinae asservatis*, in *Archivum franciscanum historicum* 1-2 (1935), pp. 156-197; 3-4 (1935), pp. 408-442
- DUBY, G., *Le origini dell'economia europea*, Bari - Roma, Laterza, 2004

EGIDIO ROMANO, *Il potere della Chiesa*, Roma, Città nuova, 2000 (a cura di GIANNI DOTTO e GIOVANNI B. M. MARCOALDI)

EHRLE, F., *Petrus Iohannes Olivi, sein Leben und seine Schriften*, in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 3 (1887), pp. 409-552

ID., *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886), pp. 353-416

EVANGELISTI, P., *Vide igiutr, quid sentire debeas de receptione pecuniae. Il denaro francescano tra norma ed interpretazione (1223-1390)*, Spoleto, CISAM, 2020

FAINI, E., *Firenze nell'età romanica (1000-1211)*, Firenze, Olschki, 2010

ID., *Italica Gens*, Roma, Viella, 2018

ID., *Prima di Brunetto. Sulla formazione intellettuale dei laici a Firenze ai primi del Duecento*, in *Reti medievali rivista* 1 (2017), pp. 189-218

FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto*, Bari - Roma, Laterza, 2001

FAVIER, J., *L'enigma di Filippo il Bello*, Milano, Jouvence, 2017

FERRERO, E., *Francesco e il Sultano*, Torino, Einaudi, 2019

FESTA, G., RAININI M. (a cura di), *L'Ordine dei Predicatori*, Bari - Roma, Laterza, 2016

FINESCHI, V., *Memorie storiche che possono servire alle vite degli uomini illustri del Convento di S. Maria Novella di Firenze dall'anno 1221 al 1320*, I, Firenze, per Gaetano Cambiagi, 1790

FIOCCHI, C., *Mala Potestas, La Tirannia nel pensiero politico medioevale*, Bergamo, Lubrina, 2004

FLASCH, K., *Introduzione alla filosofia medievale*, Torino, Einaudi, 2002

FLOOD, D., *Early commentaries on the Rule of the Friars Minor. II*, St. Bonaventure (NY), Franciscan Institute Publications, 2017

ID., (ed.), *Peter Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1972

FLOOD, D., DIJK, W. V., MATURA, T., *La nascita di un carisma: una lettura della prima Regola di san Francesco*, Biblioteca francescana provinciale, Milano, 1976

Fonti normative francescane, Padova, Edizioni Francescane, 2016

FORCELLINI, T., *Fonti teologiche francescane della Commedia di Dante*, Spoleto, CISAM, 2018

FORNI, A., *Apocalisse moderna. La lotta tra latino e volgare per la "gloria della lingua"*, in <https://www.danteolivi.com/apocalisse-moderna-la-lotta-tra-latino-e-volgare-per-la-gloria-de-la-lingua-2/>

FOURQUIN G., *Storia economica dell'occidente medievale*, Bologna, Il Mulino, 1987

Francescanesimo e cultura universitaria, atti del XVI convegno internazionale, Assisi, 13-14-15- ottobre 1988, Università degli studi di Perugia, Centro di studi francescani, Società internazionale di studi francescani, Assisi, 1990

Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200, Società internazionale di studi francescani, Assisi, 1981

FRANCESCHI, F. (a cura di), *Il Medioevo. Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*, Roma, Castelvechi, 2017

ID., (a cura di), *Storia del Lavoro in Italia. Il Medioevo*, Roma, Castelvechi, 2017

FRANCESCHI, F., TADDEI, I., *Le città italiane nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2012

FRANCESCO D'ASSISI, B. p. *Francisci Assisiatis Opuscula: nunc primum collecta, tribus tomis distincta, notis et commentarijs asceticis illustrata, per fr. Lucam Waddingum ...*, Antuerpiæ, ex officina Plantiniana, 1623

ID., *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische*, Grottaferrata (Roma), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1976 (Spicilegium Bonaventurianum, 13)

ID., *Francisci Assisiensis Scripta. Critice edidit Carolus Paolazzi OFM*, Grottaferrata (Roma), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2009

ID., *Scritti*, Padova, EFR, 2002

FRANCESCONI, G., DUCCINI, A. (a cura di), *L'attività creditizia nella Toscana comunale. Atti del Convegno di studi, Pistoia-Colle di Val d'Elsa, 26-27 settembre 1998*, Pistoia - Castelfiorentino, Società pistoiese di storia patria - Società storica della Valdelsa, 2000

FRANCHI, A., *Il Concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii generalis Lugdunensis*, Roma, Edizioni francescane, 1965

FRIED, J., *Il mercante e la scienza*, Milano, Vita e Pensiero, 1996

FRIED, J., VIOLANTE, C. (a cura di), *Il secolo XI: una svolta?*, Bologna, Il Mulino, 1993

FRUGONI, C., *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, Torino, Einaudi, 1993

ID., *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Torino, Einaudi, 1995

GAGLIARDI, I., *Coscienze e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive*, in *Annali di storia di Firenze* 8 (2013), pp. 113-143

- ID., *Novellus pazzus*, Firenze, Società editrice fiorentina, 2017
- GALLI, M. G., *La svolta culturale del secolo XIII e la nascita della scienza moderna*, in *Angelicum* 1 (1988), pp. 3-43
- GAMBERINI, A., *La legittimità contesa*, Roma, Viella, 2016
- GARFAGNINI, G., *Cosmologie medievali*, Torino, Loescher, 1978
- ID., *Da Chartres a Firenze*, Pisa, Edizioni della Normale, 2016
- ID., *Usurpatio iuris non facit ius. Il dibattito sulla potestas pontificia nel Medioevo (secc. XII-XIV)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2013
- GARFAGNINI, G., RODOLFI, A. (a cura di), *Profezia, filosofia e prassi politica*, Pisa, ETS, 2013
- GAROFANI, B., *Le eresie medievali*, Roma, Carocci, 2008
- GATTO, L., *Iste papa circa divina fuit magnus zelator. Note sulla vita di Gregorio X nella Cronaca di fra' Salimbene*, in *Trimestre* 2 (1968), pp. 133-148
- GELTNER, G., *La prigionia medievale*, Viella, Roma, 2012
- GENTILI, S., *Remigio de' Girolami*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 56, https://www.treccani.it/enciclopedia/remigio-de-girolami_%28Dizionario-Biografico%29/
- GHISALBERTI, A., *Guglielmo di Ockham*, Milano, Vita e Pensiero, 1996
- GIARDINA, A. (a cura di), *Storia mondiale dell'Italia*, Bari - Roma, Laterza, 2017
- GIOVANNI QUIDORT DI PARIGI, EGIDIO ROMANO, *Il potere del re e il potere del papa: due trattati medievali*, Genova – Milano, Marietti 1820, 2009 (a cura di BRIGUGLIA, G.)
- GLASBERGER, N., *Chronica fratris Nicolai Glassberger, edita a patribus Collegii s. Bonaventurae, Tomus II, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, ex typographia collegii S. Bonaventurae*, 1887
- GONNET, G. (a cura di), *Enchiridion fontium valdensium. Du IIIe Concile de Latran au Synode de Chanforan (1179-1532)*, Torre Pellice, Claudiana, 1958
- GRECI, R., PINTO, G., TODESCHINI, G., *Economie urbane ed etica economica nell'Italia medievale*, Bari - Roma, Laterza, 2005
- GREGORY, T., *Mundana Sapientia*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992
- GRILLO, P., *La falsa inimicizia*, Roma, Salerno, 2018

- GROSSI, P., *L'ordine giuridico medievale*, Bari - Roma, Laterza, 2011
- GUGLIELMO DI OCKHAM, GUILLELMUS DE OCKHAM. WILLIAM OF OCKHAM, *Dialogo sul Papa eretico*, Milano, Bompiani, 2015 (a cura di ALESSANDRO SALERNO)
- ID., *Guillelmi de Ockham Opera politica, IV*, Oxford, Oxford university press, 1997 (ed. by HILARY SETON OFFLER)
- ID., *La spada e lo scettro*, Milano, Bur, 2009 (introduzione di MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, traduzione e note di STEFANO SIMONETTA)
- GUI, B., *Practica inquisitionis heretice pravitatis auctore Bernardo Guidonis document publie pour la premiere fois par C. Douais*, Paris, Picard, 1886
- GUILLAUME DE SAINT-AMOUR, *Magistri Guillelmi de Sancto Amore ... Opera omnia quae reperiri potuerunt*, Constantiae, ad insigne Bonae Fidej apud Alithophilos, 1632
- HASKINS, C. H., *La rinascita del dodicesimo secolo*, Bologna, Il Mulino, 1972
- HAVELY, N., *Dante and the Franciscans*, Cambridge, Cambridge university press, 2009
- HEYESSE, A., *Descriptio codicis bibliothecae Laurentianae Florentinae, S. Crucis, plut. 31 sin. cod. 3*, in *Archivum franciscanum historicum* 11 (1918), pp. 251-269
- Il complesso monumentale di Santa Croce. La basilica, le cappelle, i chiostri, il museo*, Firenze, Nardini, 1983
- Il fatto delle stimmate di s. Francesco. Atti della Tavola rotonda tenuta alla Porziuncola di Assisi il 17 settembre 1996*, Assisi, Porziuncola, 1997
- Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie, Atti dell'incontro di studio in occasione dell'VIII centenario dell'Indulgenza della Porziuncola (1216-2016)*, Spoleto, CISAM, 2017
- INI, A. M., *Nuovi documenti sugli Spirituali di Toscana*, in *Archivum franciscanum historicum* 66 (1973), pp. 305-377.
- JACOBELLI, M. C., *La povertà francescana e il capitalismo medioevale negli scritti di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, Miscellanea francescana, 2014
- ID., *La Regola per le Sorores de poenitentia nel codice 71 della biblioteca di Cortona*, Cortona, Calosci, 1992
- JARRAUX, L., *Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine*, in *Études franciscaines* 45 (1933), pp. 513-529
- JEDIN, H., *Breve storia dei concili*, Roma, Herder, 1983

JEILER, I., *Ein unedirter Brief des P. Olivi (d. 1297)*, in *Historisches Jahrbuch* 3 (1882), pp. 648-659

KILMER C., MARMURSZTEJN E., PIRON, S., *Petrus Joannis Olivi, Epistola ad fratrem R.*, in *Archivum franciscanum historicum* 91 (1998), pp. 33-64

KOSTO, A. J., *Hostages in the Middle Ages*, Oxford, Oxford university press, 2012

La crescita economica dell'Occidente medievale: un tema storico non ancora esaurito. Venticinquesimo Convegno internazionale di studi, Pistoia, 14-17 maggio 2015, Pistoia, Centro italiano di studi di storia e d'arte – Roma, Viella, 2017

La ricerca del benessere individuale e sociale, Pistoia – Roma, Centro italiano di studi di storia e d'arte – Viella, 2011

LABOA, J. M., *La storia dei Papi*, Milano, Jaca Book, 2007

LAMBERTINI, R., *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma, ISIME, 1990

ID., *Idem quod evangelium Christi: interpretazioni dell'identità tra regola francescana e Vangelo da Olivi a Clareno*, in *Cristianesimo nella storia* 36 (2015), pp. 299-327

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

LAMBERTINI, R., TABARRONI, A., *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, Gruppo Abele, 1989

LANGHOLM, O., *Economics in the medieval schools. Wealth, exchange, value, money & usury according to the Paris theological tradition, 1200-1350*, Leiden, Brill, 1992 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 29)

LE GOFF, J. (a cura di), *La nuova storia*, Milano, Mondadori, 1980

ID., *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano, Mondadori, 2017

ID., *La borsa e la vita*, Bari-Roma, Laterza, 2003

ID., *La nascita del purgatorio*, Torino, Einaudi, 2014

ID., *Lo sterco del diavolo. Il denaro nel medioevo*, Bari - Roma, Laterza, 2012

ID., *San Francesco d'Assisi*, Bari - Roma, Laterza, 2014

ID., *Tempo della chiesa e tempo del mercante: e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1977

ID., *Un lungo medioevo*, Bari, Dedalo, 2019

Le scuole degli Ordini mendicanti. Secoli XIII-XIV. 11-14 ottobre 1976, Todi, presso l'Accademia Tudertina, 1978 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Università degli studi di Perugia, 17)

LEA, H. C., *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3, Cambridge, Cambridge university press, 2010 (first published 1888)

LEMMENS, L., *Documenta antiqua franciscana*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia collegii S. Bonaventurae, 1901

LEONARDI, C., SOLVI, D., *La letteratura francescana*, Milano, Mondadori - Fondazione Lorenzo Valla, 2009

Les mendiants en pays d'Oc au XIIIe siècle, Toulouse, Privat, 1973 (Cahiers de Fanjeaux, 8)

LESNICK, D. R., *Preaching in Medieval Florence*, Athens - London, The University of Georgia press, 1989

Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti: secoli XIII-XIV. Atti del XXXII Convegno internazionale, Assisi, 7-9 ottobre 2004, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2005

LIPPINI, P., *La vita quotidiana di un convento medievale*, Bologna, Studio domenicano, 2003 (*Attendite ad petram*, 5)

LIU B., LIU J., NING L., SUN W., YAN M., ZHAO C., CHEN K., WANG X., *The role of Samalas mega volcanic eruption in european summer hydroclimate change*, in *Atmosphere* 2020, 11, 1182 (<https://doi.org/10.3390/atmos11111182>)

LODONE, M., *Pietro di Giovanni Olivi, punto di riferimento e segno di contraddizione: in margine a un recente volume*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 71 (2017), pp. 207-214

LOURDAUX, W., VERHELST, D., *The Bible and Medieval Culture*, Leuven, Leuven university press, 1979

MACCARRONE, M., *Una questione inedita dell'Olivi sull'infallibilità del papa*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 3 (1949), pp. 309-343

MANSELLI, R., *I frati Minori nella storia religiosa del secolo XIII*, in *Quaderni catanesi di studi classici e medievali*, 1 (1979), pp. 7-24

ID., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma, Jouvence, 1983

ID., *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi, ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma, ISIME, 1955

ID., *L'eresia del male*, Monterotondo, Fuorilinea, 2001

- ID., *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, ISIME, 1959
- MARANESI, P., *Bonaventura ministro generale di fronte all'Ordine francescano e alla Chiesa*, in *Doctor seraphicus* 55 (2008), pp. 17-65
- MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, Milano, Bur, 2009 (introduzione di MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI. Traduzione e note di MARIO CONETTI, CLAUDIO FIOCCHI, STEFANO RADICE, STEFANO SIMONETTA)
- ID., *Il difensore minore*, Napoli, Guida, 1975 (a cura di CESARE VASOLI)
- MASELLI, D. (a cura di), *Eretici e ribelli del XII e XIV secolo*, Pistoia, Tellini, 1974
- Matteo D'Acquasparta francescano, filosofo, politico, Atti del XXIX Convegno storico internazionale, Todi 11-14 ottobre 1992*, Spoleto, CISAM, 1993
- MATTESINI, F., *La biblioteca francescana di S. Croce e fra' Tedaldo Della Casa*, in *Studi francescani* 3-4 (1960), pp. 254-316
- MAZZI, C., *L'inventario quattrocentistico della Biblioteca di S. Croce in Firenze*, in *Rivista delle biblioteche e degli archivi* 8 (1897), pp. 16-147
- MENACHE S., *Clement V*, Cambridge, Cambridge university press, 2002
- MENESTÒ, E. (a cura di), *Niccolò IV: un pontificato tra Oriente ed Occidente*, Spoleto, CISAM, 1991
- MENICHETTI, C., *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi in volgare italiano*, in *Oliviana* 5 (2016), <https://journals.openedition.org/oliviana/836>
- MERLO, G. G., *Contro gli eretici*, Bologna, Il Mulino, 1996
- ID., *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino, 2011
- ID., *La minorità di frate Francesco e il minoritismo dei frati Minori*, in *Sémata. Ciencias Social e Humanidades* 26 (2014), pp. 35-45
- ID., *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, EFR, 2003
- MESCHINI, M., *L'evoluzione della normativa antieretica di Innocenzo III dalla Vergentis in senium (1199) al IV Concilio lateranense (1215)*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 2 (2004), pp. 207-232
- ID. (a cura di), *Mediterraneo medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 2001
- MESSA, P., *Francesco profeta*, Roma, Viella, 2020
- MICCOLI, G., *Francesco d'Assisi e l'ordine dei Minori*, Milano, Biblioteca francescana, 1999

- ID., *Francesco d'Assisi: realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, Einaudi, 1991
- ID., *Un tentativo di ricomposizione unitaria della storia dell'ordine dei Minori*, in *Studi storici*, 2 (2005), pp. 573-583
- MICHETTI R., *Francesco d'Assisi e il paradosso della Minoritas*, Roma, ISIME, 2004
- MIETHKE J., *Ai confini del potere*, Padova, EFR, 2005
- MOISÈ, F., *Santa Croce in Firenze. Con note e copiosi documenti inediti. Illustrazione storica-artistica*, Firenze, Tip. Galileiana, 1845
- MONTEFUSCO, A., *Arctissima paupertas: le Meditationes Christi e la letteratura francescana*, Spoleto, CISAM, 2021
- ID., *Per l'edizione degli opuscula di Pierre de Jean Olivi: sul corpus e la cronologia*, in *Oliviana* 4 (2012), <https://journals.openedition.org/oliviana/555>
- ID., *Segnalazione del sito web di Alberto Forni*, in *Oliviana* 4 (2012), <https://journals.openedition.org/oliviana/599>
- MORENI, D., *Notizie storiche dei contorni di Firenze*, Firenze, per Gaetano Cambiagi stamp. grand., 1792
- MORGHEN, R., *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza, 1970
- MURRAY, A., *Ragione e società nel Medioevo*, Roma, Editori Riuniti, 1986
- MUSARRA, A., *Il crepuscolo della crociata*, Bologna, Il Mulino, 2018
- NAJEMY, J. M., *Storia di Firenze 1200-1575*, Torino, Einaudi, 2014
- OLIGER, L., *Petri Iohannis Olivi De renuntiatione papae Coelestini V. quaestio et epistola*, in *Archivum franciscanum historicum* 11 (1918), pp. 309-373
- OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI, *De usu paupere. The Quaestio and the Tractatus*, Firenze - Perth, Olschki - University of Western Australia press, 1992 (edited by DAVID BURR)
- ID., *Epistola ad Conradum de Offida*, in *Archivum franciscanum historicum* 11 (1918), pp. 366-373
- ID., *Expositio super Regulam*, in *Singulare opus Ordinis seraphici Francisci a Spiritu sancto approbati: atque a. S. Ro. ecclesia declarati: fratribus Minoribus: eorumque deuotis perutile & necessarium quod Speculum Minorum seu Firmamentum trium ordinum*, Impressum Venetijs, per Lazarum de Soardis, die. xv. Septembris 1513, pp. 106-124

ID., *Petri Iohannis Olivi Quaestiones de romano pontifice, cura et studio MARCI BARTOLI*, Grottaferrata (Roma), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2002

ID., *Quaestio hucusque inedita de meritate indulgentiae vulgo dictae de Portiuncula*, in *Acta ordinis Minorum* 14 (1895), pp. 140-145

ID., *Quaestiones in secundum librum Sententiarum, I-III*, Ad Claras Aquas prope Florentiam, Ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1922-1926

ID., *Quodlibeta Petri Ioannis Prouenzalis doctoris sollemnissimi Or. Minorum*, Venetiis, apud Lazarum Soardum, 1509

ID., *Responsio quam fecit Petrus [Ioannis] ad litteram magistrorum, praesentatam sibi in Avinione e Responsio fratris Petri Ioannis [Olivi] ad aliqua dicta per quosdam magistros Parisienses de sui Quaestionibus excerpta*, in *Archivum franciscanum historicum* 28 (1935), pp. 115-197, 374-407

ID., *Scritti scelti*, Roma, Città Nuova, 1989 (a cura di PAOLO VIAN)

ID., *Traité des contrats*, Paris, Les belles lettres, 2012 (présentation, édition critique, traduction et commentaires par SYLVAIN PIRON)

ORIOLO, R. (a cura di), *Fra' Dolcino*, Milano, Jaca Book, 2004

OTTOKAR, N., *Il Comune di Firenze alla fine del Dugento*, Torino, Einaudi, 1962

PACCIANI, R., *Cosimo de' Medici, Lorenzo il Magnifico e la chiesa di San Salvatore al Monte a Firenze*, in *Prospettiva*, 66 (1992), pp. 27-35

PACIOCCO, R., *Da Francesco ai 'Catalogi Sanctorum'. Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'ordine francescano. Secoli XIII-XIV*, Assisi, Porziuncola, 1990

ID., *Fra' Minori e privilegi papali tra Due e Trecento*, Padova, Centro studi antoniani, 2013

ID., *Sublimia Negotia. Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo ordine dei fra' Minori*, Padova, Centro studi antoniani, 1996

PALAGI, D., *A ottocento anni dal Colloquio di Bergamo (1218-2018). Un dibattito all'inizio della storia valdese*, in *Riforma e movimenti religiosi* 5 (2019), pp. 189-196

PAPI, F. (a cura di), *Il Libro del governmento dei re e dei principi secondo il codice BNCF 2.4.129*, Pisa, ETS, 2016 (2 vol.)

PARADISI, B., *Studi sul Medioevo giuridico*, Roma, ISIME, 1987

PARAVICINI BAGLIANI, A., *Bonifacio VIII*, Torino, Einaudi, 2003

PARISOLI, L., *La Summa fratris Alexandri e la nascita della filosofia politica francescana*, Palermo, Officina di studi medievali, 2008

ID., *Pietro di Giovanni Olivi e la libertà della volontà, tra metafisica e libertà politica*, in *Scintilla*, 4 (2007), pp. 33-74

PARMEGGIANI, R., *Explicatio super officio inquisitionis. Origini e sviluppi della manualistica inquisitoriale tra Due e Trecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2012

ID., *I consilia procedurali per l'inquisizione medievale (1235-1330)*, Bononia University Press, Bologna, 2011

ID., *L'Inquisizione a Firenze nell'età di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2018

PÁSZTOR, E., *Per la storia di san Ludovico d'Angiò, 1274-1297*, Roma, ISIME, 1955

PAUL, J., *Louis d'Anjou, prince et franciscain*, Padova, Centro studi antoniani, 2018

PAZÈ, P. (a cura di), *Valdo e Francesco. Inizi e sviluppi di due movimenti religiosi. Dai conflitti alla convivenza*, LAR editore, Perosa Argentina, 2016

PÉANO, P., *La quaestio fr. Petri Iohannis Olivi sur l'indulgence de la Portiuncule*, in *Archivum franciscanum historicum*, 74 (1981), pp. 64-76

PELLEGRINI, L., *Ignorans sum et idiota. Gli scritti dell'illetterato Francesco e la loro fortuna lungo i secoli*, Assisi, Cittadella, 2017

PIA, E. C., *Credito, restituzione e cittadinanza: uno snodo storiografico di valutazione e reintegrazione (secoli XII-XV)*, in *Reti medievali rivista* 1 (2019), pp. 257-281, <http://www.serena.unina.it/index.php/rm/article/view/6078>

PIANA, C., *La facoltà teologica dell'Università di Firenze nel Quattro e Cinquecento*, Grottaferrata (Roma), Editiones Collegii s. Bonaventurae ad claras aquas, 1977

Pietro di Giovanni Olivi frate minore, *Atti del XLIII Convegno internazionale, Assisi 16-18 ottobre 2015*, Spoleto, CISAM, 2016

Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV). Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia, Firenze, 21-25 settembre 1981, Roma, Herder, 1984 (Italia sacra, 35-36)

PIRON, S., *Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi: enquête dans les marges du Vatican*, in *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 2 (2006), pp. pp. 313-373, https://www.persee.fr/doc/mefr_1123-9883_2006_num_118_2_9421

ID., *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi. Première partie: avant 1279*, in *Oliviana* 6 (2020), <https://journals.openedition.org/oliviana/1035>

ID., *Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi, Deuxième partie: après l'été 1279*, in *Oliviana* 6 (2020), <https://journals.openedition.org/oliviana/1050>

- ID., *Généalogie de la morale économique*, Bruxelles, Zones sensibles, 2020
- ID., *Le poète et le théologien. Une rencontre dans le studium de Santa Croce*, in *Picenum Seraphicum* 19 (2000), pp. 87-134
- ID., *Les premières leçons d'Olivi sur les restitutions*, in *Oliviana* 4 (2012), <https://journals.openedition.org/oliviana/527>
- ID., *Pietro di Giovanni Olivi e i francescani Spirituali*, Milano, Biblioteca francescana, 2021
- POTESTÀ, G. L., *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, Vita e Pensiero, 1980
- Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales*, Strasbourg, Éditions Histoire et Anthropologie, 2004
- PRODI, P., *Settimo non rubare*, Bologna, Il Mulino, 2009
- QUAGLIONI, D., *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004
- ID., *La sovranità*, Bari - Roma, Laterza, 2004
- QUAGLIONI, D., TODESCHINI G., VARANINI G. M., *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione*, Roma, École française de Rome, 2005
- REMOTTI, F., *Somiglianze*, Bari- Roma, Laterza, 2019
- RICHA, G., *Notizie storiche delle chiese fiorentine, divise ne' suoi quartieri, I*, Firenze, nella stamperia di Pietro Gaetano Viviani, 1754
- RIDOLFI, M., *Verso la Public History*, Ospedaletto (Pisa), Pacini, 2017
- RIGON, A., *Clero e città: Fratalea cappellanorum, parroci, cura d'anime in Padova dal XII al XV secolo*, Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1988
- ID., *Le istituzioni ecclesiastiche dell'Occidente medievale*, Bologna, Monduzzi, 2009
- ROSITO, M. G. (a cura di), *Santa Croce nel solco della storia*, Firenze, Città di vita, 1996
- ROSSO, P., *La scuola nel Medioevo*, Roma, Carocci, 2018
- RUIZ, D., *La vie et l'oeuvre de Hugues de Digne*, Spoleto, CISAM, 2018
- RUSSO, E. (a cura di), *Testimoni del vero: su alcuni libri in biblioteche d'autore*, Roma, Bulzoni, 2000
- SABATIER, P., *Vita di S. Francesco d'Assisi*, Assisi, Porziuncola, 2009

SAENGER, P. *John of Paris, principal author of the Quaestio de potentate papae (Rex pacificus)*, in *Speculum* 1 (1981), pp. 41-55, <http://www.jstor.org/stable/2847889>

SALVEMINI, G., *Gli statuti fiorentini del Capitano e del Potestà degli anni 1322-'25*, in *Archivio storico italiano* 203 (1896), pp. 66-97

San Bonaventura Francescano. 14-17 Ottobre 1973, Todi, presso l'Accademia Tudertina, 1974 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, Università degli studi di Perugia, 14)

SANFILIPPO, M., *Guelfi e Ghibellini a Firenze: la "pace" del cardinal Latino (1280)*, in *Nuova rivista storica* 64 (1980), pp. 193-259

SANJEK, F., Raynerius Sacconi O. P. Summa de Catharis, in *Archivum fratrum praedicatorum*, 44 (1974), pp. 31-60

SCHÖNBERGER, R., *Tommaso d'Aquino*, Bologna, Il Mulino, 2002

Silvestro Guzzolini e la sua congregazione monastica. Atti del Convegno di studi tenuto a Fabriano, monastero s. Silvestro abate, 4-6 giugno 1998, Fabriano, Monastero san Silvestro abate, 2001

SOSPETTI, S., *Il rogo degli eretici nel Medioevo*, tesi di dottorato (ciclo XXV), Bologna, Università degli studi di Bologna

SUMMO, N., *Uno sguardo sinottico alle bolle pontificie dalla Quo elongati alla Exivi de Paradiso*, in *Miscellanea francescana* 3-4 (2013), pp. 464-481

TABACCO, G., *Empirismo politico e flessibilità ideologica nelle relazioni fra Alessandro III e i due imperi*, in *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, 1 (1983), pp. 239-246

TAMMARO, C., *L'instructio probatoria nel processo penale medievale: osservazioni canoniche sull'ammissione e l'assunzione dei mezzi di prova nei secoli XIII e XIV*, in *Ius canonicum* 58 (2018), pp. 781-809

TARANTINO, D., *Note intorno al sigillo sacramentale. Legislazione e dottrina dal Concilio lateranense IV alla codificazione del diritto canonico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 32 (2016), https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/tarantino.m_note.pdf?pdf=note-intorno-al-sigillo-sacramentale.-legislazione-e-dottrina-dal-concilio-

TASCA, F., *Due libri recenti sulle eresie medievali*, in *Bollettino della Società di studi valdesi*, 214 (2014), pp. 133-138

THOMPSON, A., *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo*, Milano, Biblioteca Francescana, 1996

TIERNEY, B., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002

- TOCCO, F., *L'eresia nel Medio Evo*, Firenze, Sansoni, 1884
- ID., *Quel che non c'è nella Divina Commedia, o Dante e l'eresia*, Bologna, Zanichelli, 1899
- TODESCHINI, G., *Come l'acqua e il sangue*, Roma, Carocci, 2021
- ID., *Ecclesia e mercati nei linguaggi dottrinali di Tommaso d'Aquino*, in *Quaderni storici* 3 (2000), pp. 585-621
- ID., *Guardiani della soglia. I frati Minori come garanti del perimetro sociale (XIII secolo)*, in *Reti medievali rivista* 8 (2007), <http://www.serena.unina.it/index.php/rm/article/view/4616>
- ID., *I mercanti e il tempio*, Bologna, Il Mulino, 2002
- ID., *La banca e il ghetto*, Bari - Roma, Laterza, 2016
- ID., *Un trattato di economia politica francescana: il De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, ISIME, 1980
- TRONCARELLI, F., SACI, M. P., *Dagli Spirituali agli Osservanti. Gioacchino da Fiore e Pietro di Giovanni Olivi a Padova nel XIV secolo*, in *Scriptorium* 2 (1999), pp. 252-274
- VAGNONI, M., *La legittimità e la sacralità imperiale di Federico II di Svevia*, in *Eikón / Imago* 2 (2012), <https://revistas.ucm.es/index.php/EIKO/article/view/73349>
- VANNI ROVIGHI, S., *Il convegno sul Concilio di Lione, San Bonaventura e San Tommaso*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 1 (1975), pp. 127-135
- ID., *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Milano, Vita e Pensiero, 2006
- VILLANI, G., *Nuova Cronica*, Milano - Parma, Fondazione Pietro Bembo - Guanda, 2007 (a cura di GIUSEPPE PORTA)
- VILLETTI, G., *Studi sull'edilizia degli ordini mendicanti*, Roma, Gangemi, 2003
- WADDING, L., *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum, tomus primus*, Romae, Typis Rochi Bernabò, 1731
- WICKHAM, C., *L'Europa nel Medioevo*, Roma, Carocci, 2018
- WOLFF, P., *Storia e cultura nel Medioevo*, Bari - Roma, Laterza, 1987
- WOLTER, H, BECK, H. G., *Storia della Chiesa. IV. Civitas Medievale*, Milano, Jaca Book, 2007
- ZORZI, A., *Fracta est civitas magna in tres partes. Conflitto e costituzione nell'Italia comunale*, in *Scienza e politica* 39 (2008), pp. 61-87

ID. (a cura di), La libertà nelle città comunali e signorili italiane, Roma, Viella, 2020

ID., La trasformazione di un quadro politico, Firenze, Firenze university press, 2008