

**POTERE DI DIO E POTERI SUGLI UOMINI. FORZA E
LIMITI DI UN'ANALOGIA NELLA TRADIZIONE FRANCESCANI
TRA XIII E XIV SECOLO**

ROBERTO LAMBERTINI[□]

COME PROLOGO

Guglielmo da Sarzano, autore di non prima grandezza tra i francescani che presero la parola nei dibattiti politici di inizio Trecento, sosteneva, nel suo *De excellentia principatus regalis*, che la monarchia è la più perfetta delle forme di governo anche perché «in toto universo unus est Deus»¹. Così facendo, si inseriva in una tradizione, vivace da più di

[□] Laureato in Filosofia, dottore di ricerca in Storia medievale, borsista della Fondazione Alexander von Humboldt presso l'Università di Heidelberg, dal 2006 sono Professore ordinario di Storia medievale presso il Dipartimento di Studi Umanistici - Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia dell'Università di Macerata.

¹ GUILLELMUS DE SARZANO, *Tractatus de excellentia principatus regalis*, in F.-M. DELORME, *Guillelmi de Sarzano Tractatus de excellentia principatus regalis*, «Antonianum» 15 (1940), pp. 221-244, testo pp. 226-244, brano rilevante a pp. 232-233: «... nunc ostendam quod principatus regalis sit melior omni alio principatu. Hoc suaderi potest triplici ratione [...] Item, in corporibus mobilibus omnia huiusmodi corpora reducuntur ad unum primum mobile. Item in toto universo est unus Deus».

un cinquantennio e non certo limitata all'Ordine dei Frati Minori, che tra i numerosi argomenti a favore della superiorità della monarchia inseriva anche questa analogia cosmologica: l'ordine dell'universo si riverbera al meglio nella costituzione che è retta da uno solo. Si tratta di una tradizione ricca, che certo non mi metterò a ripercorrere in questa occasione, limitandomi a ricordare come questa linea argomentativa emerga, probabilmente in anni non lontani da quelli del *De excellentia principatus regalis*, anche nel I libro della *Monarchia* di Dante, in particolare al capitolo 7². Qualche anno dopo, un maestro di teologia francescano, molto più noto di Guglielmo da Sarzano, Francesco di Meyronnes, utilizzerà il medesimo argomento, anche se in una forma più raffinata, evocando la chiusa del dodicesimo della *Metafisica* di Aristotele³, in cui l'unicità del primo motore è posta in relazione con un verso dell'*Illiade* che contiene una chiara tesi politica: «il governo dei molti non è buono, uno solo sia il comandante»⁴. A ben vedere, in quel brano aristotelico era piuttosto la tesi politica, formulata da

² DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, I, 7, ed. a cura di B. NARDI, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, II, Ricciardi, Milano-Napoli 1979, pp. 316-317. Rimando a questa edizione in attesa dell'imminente pubblicazione di due nuove edizioni critiche commentate, una, ad opera di Diego Quaglioni, per i tipi di Mondadori, l'altra, di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni, presso Salerno Editrice.

³ FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Utrum in universo secundum optimam sui dispositionem sit dare unum monarcham*, in F. BAETHGEN, *Dante und Franz von Mayronis*, «Deutsches Archiv» 15 (1959), pp. 103-136, testo alle pp. 120-136; a p. 121: «...supponitur in philosophia prima, quod entia que sunt in universo nolunt male disponi, pro eo quod omnia bonum desiderant, et ideo infertur ibi, quod in tota natura est in universo unus princeps».

⁴ Si tratta di *Metafisica*, 12, 10, 10, 1076a 5-6; la traduzione italiana è quella di Giovanni Reale, in ARISTOTELE, *La metafisica*, traduzione, introduzione e commento di G. REALE, II, Loffredo Editore, Napoli 1968, p. 254.

Odisseo, a servire di supporto alla metafisica; inoltre, la conoscenza della *Politica* avrebbe dimostrato ai lettori medievali che la monarchia era sì tra le forme preferite dallo Stagirita, ma certo non grazie al carattere ancipite dell'analogia tra cosmo e comunità politica. In effetti, negli aporetici capitoli conclusivi del III libro della *Politica*, il Filosofo distingueva varie forme di monarchia, contrapponeva diversi argomenti pro e contro questo tipo di costituzione, per lasciare emergere poi la conclusione secondo la quale il governo di uno solo è sì il migliore, ma solo a determinate condizioni. Tuttavia, il parallelo tra unicità di Dio e unicità del governante faceva parte ormai da alcuni decenni dell'“arsenale” argomentativo medievale messo in campo quando si trattava di comparare il valore delle forme rette di costituzione⁵. A dire il vero, da un punto di vista teorico, la forza oggettiva dell'analogia tra l'unicità di Dio e la superiorità della forma monarchica avrebbe dovuto orientare verso l'affermazione di una monarchia universale. Questo passo, però, non è compiuto da tutti gli autori qui ricordati. Anzi, Guglielmo da Sarzano non menziona neppure la possibilità di un regno universale, e fa riferimento in modo esclusivo alle monarchie iberiche, al regno di Francia, al regno di Roberto d'Angiò, nella cui capitale, per altro, risiedeva come *lector* del convento francescano di San

⁵ Mi permetto di rimandare a R. LAMBERTINI, *La monarchia prima della Monarchia: le ragioni del regnum nella ricezione medievale di Aristotele*, in *Pour Dante. Travaux du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance autour de Dante (1993-1998)*, edd. B. PINCHARD - C. TROTTMANN, Champion, Paris 2001, pp. 39-75; sono ritornato su temi analoghi ma per autori diversi in Id., *Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento*, in *Etica e Politica: Le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, Atti del XXVI Convegno internazionale di studi, Assisi, 15-17 ottobre 1998, Spoleto, CISAM 1999, pp. 233-277; si veda però anche l'ottimo contributo di K. UBL-L. VINX, *Zur Transformation der Monarchie von Aristoteles zu Ockham*, «Vivarium» 40 (2002), pp. 41-74.

Lorenzo⁶. Anche Francesco di Meyronnes è particolarmente attento al regno di Roberto d'Angiò, che definisce "*rex noster*"; tuttavia, affronta in modo esplicito il tema della monarchia universale, riconosce che l'argomento dell'analogia con l'unicità di Dio porterebbe di per sé alla monarchia universale, e che questa sarebbe la soluzione di gran lunga migliore; bisogna tuttavia tener conto della *pravitas hominum*, della *malitia principum* ed adattarsi a una situazione imperfetta, quella caratterizzata dalla compresenza di più monarchie. Nel corso del trattato, Francesco di Meyronnes dimostra che la tesi che gli sta a cuore è che, anche se potesse esistere un monarca universale, questi non potrebbe in alcun modo essere considerato indipendente dall'istanza del potere spirituale, nella persona del Sommo pontefice⁷.

Già questi due esempi evidenziano la duttilità con la quale l'arsenale argomentativo, anche quello fondato sull'analogia

⁶ GUILLELMUS DE SARZANO, *Tractatus de excellentia principatus regalis*, ed. cit., p. 236: «...rege defuncto statim providetur de successore, cuius timore territi subjecti nihil presumunt praedictorum [cioè azioni eversive] ut in pluribus, sicut patet in regno Francie et in regno Scicie, quoad illam partem quam possidet illustrissimus rex Robertus, et in regno Aragonie et Majoricarum, Castelle, Portogalie et in aliis regnis...». Su questa opera si può vedere anche il mio *I Frati minori e la Politica di Aristotele. Lo strano caso di Guglielmo da Sarzano*, in *Ubi neque aerugo neque tenia demolitur*. Studi in onore di Luigi Pellegrini per i suoi 70 anni, a cura di M. G. Del Fuoco, Liguori, Napoli 2006, pp. 407-423.

⁷ FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Utrum in universo*, ed. cit., pp. 123-124: «Ergo status universi sub principibus pluribus non potest esse optimus, et ideo oportet dare unum monarcham in optimo esse possibili universi [...] licet esse unum monarcham esset simpliciter melius, tamen propter maliciam principum potest contingere deterius, cum volunt abuti magnitudine potentie...»; p. 126: «Ergo princeps temporalium, qui principatur in portione inferiori secundum premissa, debet subesse principi spiritualium, qui principatur in superiori».

tra l'ordine dell'universo e l'ordine politico, poteva essere messo in campo nella trattatistica medievale, ed all'interno della tradizione francescana stessa. Un ulteriore esempio della pluralità di possibilità argomentative è costituito da Pietro Aureoli, teologo francescano di vaglia attivo a Parigi qualche anno prima di Francesco di Meyronnes; nel suo *Commento alle Sentenze*, aveva difeso l'idea di una monarchia universale, rinunciando tuttavia ad argomentare sulla base di quella che potremmo chiamare l'analogia monoteista. A suo dire, la pluralità di principi consente ai malfattori di sfuggire alla giustizia, costituisce una minaccia alla pace e consente ai singoli principi di trasformarsi in tiranni; se non fosse possibile ridurre l'umanità sotto il governo di un solo principe, bisognerebbe tuttavia prevedere una sorta di "gerarchia delle monarchie", che consentisse anche l'intervento in altri regni per eliminare le ingiustizie⁸.

Questa sorta di prologo intende soltanto mostrare diverse modalità in cui un'analogia tra ordine del mondo ed ordine politico è stata effettivamente valorizzata nei testi di alcuni degli autori francescani del periodo che interessa la mia relazione. Ora, passando dal ruolo che l'unicità divina può avere svolto nelle argomentazioni a favore della monarchia, a quello che la potenza divina ha svolto nella comprensione dei poteri dei principi e del pontefice romano, si potrà fare tesoro delle cautele che si impongono.

1. TRA ENRICO DI GAND E PIETRO DI GIOVANNI OLIVI

Appunto nell'intento di questo contributo, si possono prendere le mosse da un autore, anche se non francescano, al quale negli anni Settanta del secolo scorso John Marrone ha attribuito il primato di avere per primo riferito al Pontefice

⁸ Si veda la discussione in PETRI AUREOLI *Commentariorum in libros Sententiarum tomus secundus*, d. 44, art. 3, *Utrum omnis potestas et principatus secularis sit a Deo*, Zannetti, Romae 1605, pp. 328-330.

la distinzione tra *potentia ordinata* e *absoluta*: Enrico di Gand⁹. In verità, è stato poi dimostrato che Enrico da Susa (conosciuto anche come “cardinale Ostiense”) aveva già compiuto questo passo nella sua *Lectura* sulle *Decretali*, con un paio di decenni d’anticipo, né è escluso che in futuro nuove ricerche contribuiscano a modificare ulteriormente il quadro¹⁰. Comunque stiano le cose a proposito dei “primati”, rimane importante rilevare che nel *Tractatus super facto prelatorum et fratrum*, Enrico di Gand argomenta a partire dalla negazione dell’analogia: la distinzione, a suo avviso, non sarebbe applicabile a Dio, lo è invece a tutti gli esseri umani, papa compreso. Il pontefice, come gli altri uomini, ha la possibilità, infatti, di agire *de potentia absoluta* e di andare al di là della *potentia iustitiae*, e quindi di errare¹¹.

⁹ J. MARRONE, *The Absolute and the Ordained Powers of the Pope. An Unedited Text of Henry of Ghent*, «Mediaeval Studies» 36 (1974), pp. 8-23, in part. p. 11.

¹⁰ Mentre L. MOONAN, *Divine Power: The Medieval power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas*, Clarendon Press – Oxford University Press, Oxford-New York 1994, tende a svalutare l’apporto di autori non teologi, W. J. COURTNEY ha un approccio che sento più congeniale, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina, Bergamo 1990, pp. 92-95; anche se limitato all’ambito domenicano oxoniense, è da tenere presente H. G. GELBER, *It could have been otherwise, Contingency and Necessity in Dominican Theology in Oxford*, Brill, Leiden 2004, in part. pp. 308-350. Per una importante connessione con la discussione sui voti monastici: A. BOUREAU, *Le vœu monastique et l’émergence de la notion de puissance absolue du pape (vers 1270)*, «Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques» 21 (1998), pubblicato online il 20 aprile 2009, consultato il 3 agosto 2013. URL: <http://ccrh.revues.org/2508>; DOI: 10.4000/ccrh.2508.

¹¹ Il testo di Enrico di Gand è stato riedito criticamente nella sua integrità in HENRICUS DE GANDAVO, *Tractatus super facto prelatorum et fratrum (Quodlibet XII, quaestio 31)*, edd. L. HÖDL – M. HAVERALS, Leuven University Press, Leuven 1989; alle pp. 255-256 si legge: «Licet enim

Leggendo il brano nel suo contesto, si può comprendere che Enrico sta suggerendo, in forma un po' indiretta, che il pontefice, interpretando in modo estensivo le concessioni fatte ai frati mendicanti in materia di confessioni, rischia di comportarsi in modo ingiusto. Agire *de potentia absoluta* può quindi significare, per Enrico, commettere un abuso¹². L'esempio di Enrico di Gand suggerisce quindi di distinguere tra varie modalità secondo le quali la coppia concettuale *potentia ordinata/absoluta* è messa in relazione con l'azione di Dio e con quella dei poteri umani: rileva anche evidenziare i casi in cui si afferma che i due ambiti si differenziano a causa di una pertinenza di quella coppia concettuale¹³.

In quel conflitto che gli costò infine la sospensione

circa deum non contingat distinguere inter potentiam absolutam et ordinatam - Deus enim eo quod peccare non potest, nihil potest de potentia absoluta, nisi illud possit de potentia ordinata: omnis enim potentia sua, quocumque modo vadit in actum, ordinata est [...] - circa hominem tamen purum bene contingit distinguere inter potentiam absolutam et ordinatam».

¹² HENRICUS DE GANDAVO, *Tractatus super facto praelatorum et fratrum*, ed. cit., pp. 257-258: «Ecce plana distinctio inter potentiam absolutam et ordinatam apud dominum papam, quando beatus bernardus aliquid factitando ostendit se habere plenitudinem potestatis, quam appello potentiam absolutam, super quo dubitat an habeat potentiam iustitiae, quam appello potentiam ordinatam [...]»; sul contesto ecclesiologico in cui si inserisce questo intervento di Enrico, si veda il classico lavoro di Y. M.-J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendicants et Sèculiers...*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge» 28 (1961), pp. 35-161; ora disponibile in traduzione italiana: Y. CONGAR, *Insegnare e predicare. Aspetti ecclesiologici della disputa tra Ordini mendicanti e maestri secolari nella seconda metà del secolo XIII e l'inizio del XIV*, trad. di L. dal Lago, Messaggero, Padova 2007, con alcuni aggiornamenti bibliografici; progressi significativi rispetto a Congar nel saggio di L. HÖDL, *Theologie geschichtliche Einführung* a HENRICUS DE GANDAVO, *Tractatus*, ed. cit., pp. VII-CXVII; importante scoperta in H. ANZULEWICZ,

dall'insegnamento, Enrico si opponeva ai Domenicani, e anche ai Francescani. Tra i Francescani che difendevano quell'interpretazione estensiva della bolla di Martino IV troviamo anche Riccardo di Mediavilla, la cui posizione sulla *potentia Dei* è stata ben analizzata da Eugenio Randi: Riccardo di Mediavilla difende una tesi per la quale la *potentia absoluta* designa l'ambito dei possibili, mentre quella ordinata ciò che Dio ha ragionevolmente deciso di porre in essere¹⁴. A metà degli anni Ottanta del XIII secolo – qualche anno prima di Enrico di Gand – lo stesso autore era intervenuto sulla questione del privilegio papale, difendendone una interpretazione favorevole ai frati mendicanti; in questo scritto, tuttavia, invano si cercherebbe l'uso della distinzione tra *potentia absoluta* e *ordinata*; piuttosto, Riccardo di Mediavilla si concentra su quella che chiama la *plenitudo potestatis* del pontefice, che trova limiti solamente nel diritto di natura e in quello divino. Richiamando poi un brano di Bernardo di Clairvaux dal *De consideratione*, formula la tesi secondo la quale per il santo cistercense il pontefice dovrebbe agire – nel caso specifico in

Zur Kontroverse um das Mendikantenprivileg. Ein ältester Bericht über das Pariser Nationalkonzil von 1290, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 60 (1993), pp. 281-291.

¹³ Alain Boureau ha dedicato pagine interessanti alla posizione di Enrico di Gand, evidenziando possibili nessi con la discussione sull'Immacolata Concezione: *La religion de l'état. La construction de la République étatique sans le discours théologiques de l'Occident médiéval (1250-1340)*, Le Belles Lettres, Paris 2008, in part. pp. 240-244.

¹⁴ E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla potentia absoluta fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1986, in part. pp. 46-50. Alain Boureau è impegnato in un intenso lavoro di reinterpretazione del contributo di Riccardo di Mediavilla; A. BOUREAU, *L'inconnu dans la maison. Richard de Mediavilla, les Franciscains et la Vierge Marie à la fin du XIIIe siècle*, Paris 2010.

materia di esenzione - solo sulla base di una *causa rationabilis*; tuttavia, in forza della *plenitudo potestatis*, può agire, in modo valido, anche senza una causa di tal genere¹⁵.

La figura di Pietro di Giovanni Olivi ha conosciuto un profondo processo di rivalutazione storiografica in questi decenni; non mi riferisco tanto ad una sua "riabilitazione" seguita ad una lunga stagione di sospetto nei confronti dell'oggetto di numerose condanne, anche postume, sospetto che non aveva per altro impedito a numerosi dotti francescani di interessarsi delle sue opere e di darne alle stampe una parte significativa. Quello che colpisce molto di più, credo, accanto alla mole di testi oliviani che sono stati resi disponibili in edizioni finalmente affidabili in questi anni, è la crescente consapevolezza dell'influsso esercitato da molti aspetti delle sue opere sugli autori successivi, il che dissipa in realtà quell'aura di isolamento (vuoi eroico, vuoi sospetto) che circondava la sua figura fino a qualche decennio fa¹⁶. Anzi, il suo apporto decisivo alla tradizione francescana emerge sempre di più. Il non ricco bottino di citazioni oliviane che riguardano la *potentia* di Dio ci pone di fronte ad una contrapposizione tra una *potentia absolute accepta*, che non conosce limiti, e quelli invece posti dalla congruità dell'azione divina con altri principi. Nella mancanza di approfondimento, segno del carattere usuale della distinzione, si intravede tuttavia un approccio non

¹⁵ RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaestio disputata de privilegio Martini papae IV*, ed. F. -M. DELORME, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Firenze) 1925, p. 77: «dico quod Bernardus ibi loquitur de exemptionibus dicendo hoc non iuste fieri nisi sit rationabilis causa, et tamen ex quacumque causa fiat, non negat quin papa possit hoc facere de plenitudine potestatis».

¹⁶ Quali indicatori, pur di segno diverso, di questo mutamento, mi limito a ricordare l'apertura della collana *Collectio Oliviana* presso i Frati editori di Quaracchi, e l'iniziativa della rivista online *Oliviana* (<http://oliviana.revues.org/http://oliviana.revues.org/>), visitata l'ultima volta l'8 agosto 2013.

lontano da quello di uno dei suoi principali referenti polemici, come per esempio Tommaso d'Aquino¹⁷. Com'è noto, anche Olivi ha concentrato la sua attenzione non tanto sul potere temporale, quanto su quello papale. Nel suo I *quodlibet*, Olivi ha risposto ad un quesito se il papa possieda una *universalissima potestas*. Vi afferma che il papa non può trasformare un'azione cattiva in una buona, visto che neanche Dio può; non può concedere dispense relative ai comandi divini. Fanno eccezione, ovviamente, istruzioni date p. es. da Paolo a qualche comunità particolare, che non vincolano né il pontefice né altre comunità¹⁸. Nella sua questione *de renuntiatione papae* – di fronte alla vicenda inquietante di Celestino V e all'elezione di Bonifacio VIII –,

¹⁷ Su questo punto dipendo da COURTENAY, *Capacity and Volition*, cit., pp. 97-98.

¹⁸ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quodlibet I*, 17, *An papa habeat universalissimam potestatem*, in Id., *Quaestiones de romano pontifice*, ed. M. Bartoli, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 2002, pp. 171-172; in part. p. 171: «Dicendum quod potestas papalis potest ad quattuor referri. Primo scilicet ad ea que per se et essentialiter et absolute et necessario sunt iusta vel iniusta, et mala vel bona, et respectum talium patens est quod non potest talia mala facere bona et licita, nec bona facere mala et illicita; nec mirum quia nec Deus hoc potest». Quasi in contemporanea la medesima questione è stata edita anche in PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quodlibeta Quinque*, ed. S. Defraia, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 2002, p. 65. Le differenze consistono unicamente nella punteggiatura adottata dai due editori critici. Messe a punto sui *quodlibeta* di Olivi in S. PIRON, *Franciscan Quodlibeta in Southern studia and at Paris 1280-1300*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, ed. Chr. Schabel, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 403-438. Sui contenuti di questo *Quodlibet* si veda il recente intervento di L. PARISOLI, *Identità antropologica e semantica normativa nel pensiero francescano: il ruolo di Pietro di Giovanni Olivi*, in A. SCHÜTZ and M. TRAVERSINO (eds), *The Theology of «Potentia Dei» and the History of European*

Olivi torna a parlare del potere del papa, dal momento che non pochi sostenevano la tesi secondo la quale il papa non può abdicare¹⁹. In particolare, una delle *rationes* contestate da Olivi argomentava che, se fosse stato lecito rinunciare alla carica di pontefice, molti papi santi, constatando che altri avrebbero potuto essere più utili di loro alla Chiesa, avrebbero abdicato. Poiché però nella storia del papato non si registrano casi di tal genere, è lecito inferirne che costoro ritenessero illecito dimettersi. Per rispondere, Olivi mette in campo i concetti di *ordinata potestas* e di *absoluta potestas*; a suo parere, *de potestate absoluta* i pontefici avrebbero potuto abdicare ma non l'hanno fatto perché ciò sarebbe avvenuto senza la necessità e l'utilità per la Chiesa. Avrebbero sì potuto rinunciare, ma non lo avrebbero fatto in modo lecito e santo²⁰. Pur facendo riferimento al campo

Normativity («Divus Thomas» 115, 2012), pp. 229-258, dove Parisoli ribadisce la sua posizione, molto attenta all'interpretazione teorica.

¹⁹ I testi di Olivi al proposito sono editi in L. OLIGER, *Petri Iohannis Olivi De renuntiatione papae Coelestini V. Quaestio et Epistula*, «Archivum Franciscanum Historicum» 11 (1918), pp. 309-373; per una panoramica sulla discussione a proposito dell'abdicazione di Celestino V, J. R. EASTMAN, *Papal abdication in later medieval thought*, Mellen. Lewinston 1990; per un'analisi della portata di questo dibattito per gli sviluppi del pensiero politico medievale, J. MIETHKE, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham* (trad. it. di C. Storti di *De potestate papae*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000), Editrici Francescane, Padova 2005, in part. pp. 69-73.

²⁰ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *De renuntiatione papae*, ed. cit., p. 363: «ad 7m dicendum, quod possibile et in iure notum est sicut et potestas; aliquando enim sumitur pro ordinata potestate et sic dicitur "Hoc solo possumus, quod de iure possumus"; sive alio modo, pro potestate absoluta et sic dicimus, quod sacerdos malus et etiam hereticus aut depositus vel excommunicatus potest conficere corpus Christi [...] non autem quicquid sancti patres hoc secundo modo potuissent, fecissent, ideo non fecerunt, quia absque evidenti

giuridico, Olivi non adotta qui l'idea di una *potentia absoluta* che sospende la legge, anzi, la *potestas absoluta* è limitata anche dal bene comune della Chiesa tutta: il succedersi frequente di pontefici sarebbe pericoloso per la stabilità dell'istituzione ed è quindi da evitare, quando possibile²¹. La nota preferenza per il *regimen commixtum*, che Olivi esprime proprio discutendo della rinuncia papale e delle prerogative del collegio cardinalizio, è ispirata da un analogo convincimento. Secondo Olivi, infatti, la retta ragione avrebbe ispirato perfino ai filosofi pagani, come ad Aristotele nella *Politica*, che il migliore *regimen* civile è quello in cui sono compresenti elementi monarchici e forme di partecipazione sia dei migliori tra il popolo, sia del popolo tutto. La ragione di questa superiorità risiede nel fatto che l'unità è garantita dalla monarchia, ma il monarca può commettere meno errori, se circondato da un consiglio formato dai migliori²².

In questo brano si nota che Olivi pone sullo stesso piano,

necessitate et utilitate non potuerunt hoc facere licite et sancte. Necessitatem dico non solum respectu ipsorum sed etiam potius respectu ecclesie Dei et communis boni».

²¹ *Ibid.*: «Facilis autem aut frequens cessio ecclesie in papa valde periculosa ecclesie Christi».

²² PETRUS IOHANNIS OLIVI, *De renuntiatione papae*, ed. cit., pp. 354-355: «preterea etiam philosophis paganis, puta Aristoteli in libro Politicorum, recta ratio dictavit, quod illud civile regimen est optimum, quod erat commixtum ex monarchico et ex eo, in quo partim maiores et meliores plebis, partim tota plebs conparticipat. Nam sicut unitas capitis valet contra schismata et scissuras et etiam quia facilius est invenire unum perfectam sapientem et bonum quam plures, propter quod monarchicum regimen est utilis, sic minores fraudes possent a monarca committi, quando in quibusdam precipuis oportet eum uti consilio plurium et meliorum». Si veda l'analisi di questo brano in J. M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton N. J. 1992, pp. 150-152.

almeno per quanto concerne questo tipo di considerazioni, governo della Chiesa e governo “civile”, come lui stesso lo chiama; non tutti concordano a questo proposito, ma la circostanza è utile a riaffermare l'opportunità di tenere presenti sia le considerazioni sul governo della Chiesa, sia quelle sui regimi temporali. D'altronde non è sfuggito agli studiosi che, almeno per periodi successivi, siano state le caratteristiche della Chiesa ad essere per così dire “proiettate” sui *regna* temporali, aprendo proprio così la porta allo sviluppo di un concetto di sovranità. Con Olivi, tuttavia, sembra di essere decisamente lontani dalle tendenze a pensare il pontefice come detentore di un potere sovrano anche solo all'interno della Chiesa: anzi, l'accento è posto sui limiti di questo potere.

2. IL DOTTOR SOTTILE E LA SUA EREDITÀ

Uno dei risultati della ricerca condotta negli ultimi decenni concerne la peculiarità della posizione di Duns Scoto, che consisterebbe nell'aver utilizzato il richiamo ad una contrapposizione di origine giuridica tra *potentia ordinata* e *potentia absoluta*, equiparata alla contrapposizione tra *de iure* e *de facto*, per descrivere il rapporto tra onnipotenza di Dio e contingenza²³. Questo significa concepire la

²³ A proposito della dottrina scotiana del rapporto tra *absoluta* e *ordinata*: COURTENAY, *Capacity and Volition*, cit., pp. 100-104; RANDI, *Il sovrano*, cit., pp. 56-65; una sintetica ed efficace esposizione in G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di pagina, Bari 2012, pp. 107-112; O. BOULNOIS, *From Divine Omnipotence to Operative Power*, in A. SCHÜTZ and M. TRAVERSINO (eds), *The Theology of «Potentia Dei» and the History of European Normativity*, pp. 83-97, evidenzia il carattere innovativo della posizione di Scoto al proposito; M. Traversino rimarca in particolare la circostanza secondo la quale Scoto ha esteso l'applicabilità della coppia concettuale a tutti gli agenti liberi, M. TRAVERSINO, *The*

contingenza del mondo nel senso che Dio, creatore del mondo e delle leggi che lo governano, può sospendere la validità di queste leggi in forza di una sua potenza che non è legata a ciò che ha stabilito, ma che è superiore, proprio perché è lui ad averla posta in atto. Non si fatica a cogliere perché questo modo di concepire la *potentia Dei* abbia attratto l'attenzione degli studiosi, come è evidenziato anche dal testo che accompagna il programma di questo convegno: la superiorità alle leggi, che si esprime non solo nel fatto che se ne è l'autore, ma che si mantiene la facoltà di sospendere la validità, è un modo di descrivere l'onnipotenza di Dio che mostra forti analogie con le prerogative del potere sovrano. È a giusto titolo noto un passaggio della *Lectura* in cui Scoto stesso illustra la sua interpretazione facendo riferimento all'esempio di un soggetto che sia (come il re) libero a tal punto da poter stabilire una legge e poi mutarla²⁴. Anche nell'*Ordinatio* Scoto ribadisce questa concezione, limitandosi tuttavia ad evocare la possibilità di formulare un esempio sulla base dei rapporti tra principe, sudditi e legge positiva²⁵. Non è certo un caso

Mediaeval Distinction of God's potentia absoluta/ordinata as an Archaeology of the Early Modern Investigation of Power, in A. SCHÜTZ and M. TRAVERSINO (eds), *The Theology of «Potentia Dei» and the History of European Normativity*, pp. 35-82.

²⁴ IOHANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in primum librum Sententiarum*, d. 44, q. unica, in *Opera omnia*, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum editae, vol. XVII, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1966, p. 535: «...ponatur quod aliquis sit ita liber (sicut rex) quod possit facere legem et eam mutare, tunc praeter illam legem de potentia sua absoluta aliter potest agere, quia potest legem mutare et aliam statuere».

²⁵ IOHANNES Duns Scotus, *Ordinatio, Liber primus*, d. 44, q. unica, in *Opera omnia*, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum editae, vol. VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1963, pp. 364-365: «Sed quando in potestate agentis est lex et rectitudo legis, ita quod non est recta nisi quia statuta, tunc potest

che nella sua monografia dedicata alla *Réligion de l'Etat*, Alain Boureau abbia concentrato l'attenzione sul dibattito relativo alla Immacolata Concezione di Maria. I sostenitori di questo "privilegio" di Maria, tra i quali spicca, come è noto, proprio Giovanni Duns Scoto, hanno per lo più argomentato lungo le linee di una onnipotenza che sospende le proprie stesse regole in caso particolare²⁶.

Per lo storico non è impertinente chiedersi se Scoto abbia espresso convincimenti in campo politico o ecclesiologico-politico, in cui abbia esplicitamente o implicitamente applicato questa interpretazione "assolutista" della *potentia Dei*. L'interpretazione è tutt'altro che agevole. Sappiamo del rifiuto del francescano scozzese di firmare l'appello contro Bonifacio VIII imposto da Filippo IV di Francia, ma ben poco delle sue motivazioni: si è trattato di un rifiuto dell'"assolutismo" del monaca francese, o di un riconoscimento della "sovranità assoluta" del pontefice sulla *Christianitas*? L'amico e collega Luca Parisoli sostiene che Scoto sarebbe stato una sorta di "assolutista teocratico", ma gran parte della sua tesi - in particolare per quanto riguarda l'aspetto teocratico - è fondata sull'attribuzione al teologo francescano di un trattato, il *De perfectione statuum*, la cui tradizione manoscritta suscita più di una perplessità²⁷.

aliter agens ex libertate sua ordinare quam lex illa recta dictet [...].
Ita posset exemplificari de principe et subditis, et lege positiva».

²⁶ BOUREAU, *La religion de l'état*, cit., in part. pp. 234-247.

²⁷ L. PARISOLI, *La philosophie normative de Jean Duns Scot*, Istituto storico dei cappuccini, Roma 2001, in part. pp. 101-106, 125-144; per il *De perfectione statuum* e il suo "sogno teocratico", in part. pp. 193-212; per le mie perplessità: R. LAMBERTINI, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi, Modena 2000, pp. 163-186, rielaborazione del saggio *Il De perfectione statuum attribuito a Duns Scoto e la difesa dell'identità francescana*, in *Via Scoti. Metodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti*, Congressus Scotisticus Internationalis, Roma 9-11 marzo 1993, ed. L. Sileo, PAA-

C'è poi da tener conto delle note tesi di Scoto sull'origine "consensuale" dell'autorità di emanare le leggi: anche se di per sé quella sua narrazione dell'origine del potere tra gli uomini dopo la Caduta non sarebbe incompatibile con l'idea di un sovrano che, una volta eletto, sia superiore alle leggi, è pur vero che Scoto non ne parla. Né Scoto fa menzione di un ruolo del papa²⁸.

Nella tradizione francescana, l'idea scotista di interpretare la potenza *absoluta* come capacità di mutare le regole già date, ha avuto una significativa posterità. Giovanni di Bassolis rivisita in modo assai fedele la questione di Scoto contenuta nell'*Ordinatio*, ripetendone anche alcuni passaggi in modo letterale. Pur dichiarando di non curarsi di fare esempi relativi ai principi e ai loro sudditi, ritorna, in modo insistente, il riferimento al rapporto tra legislatore e legge positiva²⁹. È interessante notare che Giovanni di Bassolis

Edizioni Antonianum, Roma 1995, pp. 985-1010; si veda anche *Id.*, *Duns Scoto e il pensiero politico medievale: un'interpretazione di Luca Parisoli*, «Pensiero Politico Medievale» I (2003), pp. 161-170.

²⁸ Ho proposto un'esposizione del pensiero di Scoto a questo proposito in *La povertà pensata*, cit., pp. 111-161, che rielabora due precedenti contributi: *Id.*, *Aspetti etico-politici del pensiero di Duns Scoto*, in *Etica e persona. Giovanni Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, Atti del Convegno di studi, Bologna, 18-20 febbraio 1993, ed. S. Casamenti, Bologna, Edizioni Francescane Bologna 1994, pp. 35-86; *Id.*, *Il consenso delle volontà: Filippo, Bonifacio ed il pensiero politico del Dottor Sottile*, in *Antropologia ed Etica politica*, Atti del Convegno di studi, Sepino-SS. Trinità, 27-30 luglio 1993, ed. G. Lauriola, Bari, Levante 1995, pp. 211-235; per un'esposizione sintetica e precisa si veda ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto*, cit., pp. 193-202.

²⁹ JOHANNES DE BASSOLIS, *Super primum Sententiarum*, d. 44, q. unica, art. 1, in aedibus Nycolai de Pratis, Parisius 1517, f. 213vb-214rb. E. RANDI, *Lex est in potestate agentis. Note per una storia dell'idea scotista di potentia absoluta*, in *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, ed. M. BEONIO BROCCHERI FUMAGALLI, Lubrina, Bergamo 1986, pp. 129-138. Su questo

concorda pienamente con Scoto sull'origine del potere tra gli uomini, e quindi anche dell'autorità di legiferare³⁰. La questione di Petrus de Atarrabia, teologo francescano noto anche come Pietro di Navarra, morto poco prima della metà del Trecento, rappresenta un vero e proprio compendio delle posizioni di Scoto. Pietro di Atarrabia insiste sul fatto che, agendo *de potentia absoluta*, Dio non agisce *inordinate*, perché questa sua azione costituisce in se stessa una nuova norma³¹.

All'ombra di Scoto - per usare il titolo di un capitolo del bel libro di William Courtenay - non sono cresciuti solamente consensi alle sue tesi sulla *potentia Dei*: Ugo di Novocastro ha proposto l'introduzione anche di un terzo concetto, quello

autore si veda COURTENAY, *Capacity and Volition*, cit., in part. pp. 115-116. Profilo sintetico in R. L. FRIEDMAN, *The Sentences Commentary, 1250-1320. General Trends, the Impact of the religious orders, and the Test Case of Predestination*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, I, ed. by G. R. EVANS, Brill, Leiden 2002, pp. 78-79.

³⁰ JOHANNES DE BASSOLIS, *Super quartum Sententiarum*, d. 15, q. 2, in aedibus Nicolai de Pratis Parisius 1517, f. 84vb-88rb, in part. f. 85va: «...ut aliquando aliquibus de una communitate et in ipsam convenientibus que erat iuris sui, visum est quod non poterant bene regi sine auctoritate alicuius superioris et elegerunt sibi unum principem...».

³¹ Petrus DE ATARRABIA, *In primum Sententiarum Scriptum*, d. 44, ed. P. Sages Azcona, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1997, pp. 979-983, in part. p. 980: «Et sic dico quod quidquid Deus agit circa creaturam, ordinate agit, quia ipse nulli legi est subiectus». Per l'autore, cf. FRIEDMAN, *The Sentences Commentary*, cit., p. 79; ora anche CHR. D. SCHABEL - GARRET R. SMITH, *The Franciscan studium in Barcelona in the Early fourteenth Century*, in *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, ed. by K. EMERY, JR. - W. J. COURTENAY - S. M. METZGER, Brepols, Turnhout 2012, pp. 359-392.

di *potestas ordinabilis*³². Pietro Aureoli, le cui concezioni politiche sono state ricordate precedentemente, sappiamo che, pur opponendosi all'uso del concetto di *potentia ordinata* per Dio, era maggiormente incline a distinguere un'azione divina che avviene *de lege communi*, da altre, invece, che costituiscono un *privilegium* singolare rispetto all'ordine usuale degli eventi³³.

Nella sua trattazione del problema, Francesco di Meyronnes presenta, per criticarla, una posizione secondo la quale la potenza divina non può essere compresa nei termini dell'azione di un principe che nel suo agire incontra il limite delle leggi giuste, pur potendo infrangerle *de facto*; Meyronnes obietta che questa tesi non renderebbe conto delle dispense accordate da Dio rispetto alla legge, per esempio nell'Antico Testamento³⁴. Da questa obiezione – e

³² Per Hugo si vedano le pagine di RANDI, *Il sovrano*, cit., pp. 125-172, ma anche ID., *A Scotist Way of Distinguishing between God's Absolute and Ordained Powers*, in *From Ockham to Wyclif*, ed. by A. Hudson - M. Wilks, Blackwell, Oxford-New York 1987, pp. 43-50; sul suo commento alle Sentenze in generale, FRIEDMAN, *The Sentences Commentary*, cit., p. 77; per un recente contributo su Hugo di Novocastro, M. ROSSINI-CHR. SCHABEL, *Time and eternity among the Early Scotists. Texts on Future Contingents by Alexander of Alexandria, Radulphus Brito, and Hugh of Novocastro*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 17 (2005), pp. 237-338.

³³ Per questo aspetto del pensiero di Pietro Aureoli, ancora una volta RANDI, *Il sovrano*, cit., pp. 103-105; COURTENAY, *Capacity and Volition*, cit., pp. 123-124; importante il numero speciale «Vivarium» 38 (2000) curato da R. L. FRIEDMAN e L. O. NIELSEN, dedicato a vari aspetti del pensiero di Pietro Aureoli; un aggiornamento *in progress* si trova nel sito: <http://www.peterauriol.net> (ultima visita, 6 agosto 2013).

³⁴ FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In libros Sententiarum*, I, dist. 43-44, q. 6, per Michaellem Manzolum, Treviso 1476, f. 224ra; faccio riferimento a questa edizione perché consultabile in Gallica (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k60073d.r=Meyronnes.langFR.sw>

verrebbe da dire solo da questa obiezione - risulta che Francesco ha in mente un principe che non è superiore alle leggi, e che quindi, violandole, agirebbe non solo *de facto*, ma anche ingiustamente, diversamente da Dio, che non agisce mai in modo contrario alla giustizia. La coppia concettuale *de iure/de facto* è quindi usata, in questa opinione contestata, in modo diverso da quello presente in Scoto. In realtà, poi, nella *pars construens*, Meyronnes manifesta il suo favore per un'interpretazione del nesso *absoluta/ordinata* che si gioca sull'opposizione tra pura possibilità e rapporto con la *recta ratio*³⁵.

Diversamente da quanto accade per i suoi quasi-contemporanei cui abbiamo appena accennato, Francesco di Meyronnes ha lasciato un discreto *corpus* di scritti politici. In essi si dimostra deciso sostenitore della teocrazia papale (oltre che difensore delle prerogative degli Angiò di Napoli, dai quali fu sostenuto). L'armamentario sul quale fonda il suo argomentare politico, tuttavia, è piuttosto ispirato alla

[fhttp://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k60073d.r=Meyronnes.langFR.swf](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k60073d.r=Meyronnes.langFR.swf)): «Quartus modus dicendi est quod potentia absoluta est voluntas divina absolute considerata... Ordinata autem est ipsamet ut informata perfectione legalis iustitiae existentis in potentia divina, quia solum illud potest de potentia ordinata quod in legibus suae voluntatis est institutum, sicut princeps cum possit multa de facto, sola illa de iure potest quae iustis legibus sunt instituta, et illa dicitur potentia ab ipsis ordinata. Contra quartum: quod tunc Deus non posset dispensare super his que pertinent ad legem divinam». Alcune riflessioni su Francesco di Meyronnes e *potentia absoluta* anche in F. FIORENTINO, *Francesco di Meyronnes. Libertà e contingenza nel pensiero tardo-medievale*, Antonianum, Roma 2006, in part. pp. 171-181.

³⁵ FRANCISCUS DE MEYRONIS, *In libros Sententiarum*, I, distt. 43-44, q. 6, ed. cit., f. 224ra: «Ideo videtur mihi dicendum quod potentia absoluta est divina potentia executiva quantum ad omnia quae sunt in ea virtualiter contenta. Ista tamen ut consequens actum rationis divinae conquentis determinationem voluntatis, ut sic ordinata est».

gerarchia pseudo-dionisiana, e al principio di una riduzione *ad unum* grazie alla sottomissione al *summus ierarca*, il pontefice³⁶.

Gli anni in cui Francesco di Mayronnes si muove tra Parigi, Avignone e Napoli sono anche quelli in cui Guglielmo d'Ockham è convocato nella città divenuta sede papale per una serie di proposizioni teologiche accusate di eterodossia. Tra queste hanno un certo ruolo anche quelle in cui Ockham faceva uso dell'espressione *de potentia absoluta*. Gli verrà per esempio contestata una sorta di pelagianesimo per aver asserito che, *de potentia absoluta*, Dio avrebbe potuto considerare meritoria anche una azione compiuta senza carità; i suoi critici negavano che l'aggiunta della forma *de potentia absoluta* consentisse di superare l'assurdità teologica dell'affermazione³⁷.

Conosciamo quella sorta di mitologia storiografica cresciuta attorno a queste vicende di Guglielmo d'Ockham, il quale distrugge con il maglio dell'onnipotenza l'ordinata sintesi della scolastica, seminando i pericolosi germi dello scetticismo e lo spettro di un Dio arbitrario. Uno degli autori più influenti in questo senso, Gordon Leff, ha potuto scrivere perfino: «When reasons ends, potentia absoluta began»³⁸.

³⁶ Non disponiamo ancora di una esposizione organica del pensiero politico di Francesco di Meyronnes; esposizione generale degli aspetti del pensiero in H. ROSSMANN, *Die Hierarchie der Welt: Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre*, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl i./W. 1972; analizza il possibile rapporto con Dante F. CHENEVAL, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559*, Fink Verlag, München 1995, pp. 187-194.

³⁷ COURTENAY, *Capacity and Volition*, cit, p. 125; ma si veda anche G. J. ETZKORN, *Walter Chatton and the Controversy on the Absolute Necessity of Grace*, «Franciscan Studies» 37 (1977), pp. 32-65.

³⁸ Ricordato anche da A. SCHÜTZ, *Legal Modernity and Medieval Theology: The Case of Duns Scotus, Ordinatio I*, d. 44, in A. SCHÜTZ and M. TRAVERSINO (eds), *The Theology of «Potentia Dei» and the*

Non v'è più bisogno, credo, dell'ennesima ricostruzione della progressiva riscoperta, da parte della storiografia della dottrina ockhamiana, della *potentia Dei absoluta*, che si rivela essere piuttosto un formidabile *analytical tool* indispensabile, secondo Ockham, a garantire la libertà di Dio e la contingenza del mondo, contro i rischi teologici del necessitarismo. Dio avrebbe potuto creare, per usare una terminologia volutamente anacronistica, una quantità di mondi possibili, con l'unico limite della contraddizione. Non è stato vincolato da nulla a decidersi proprio per questo in cui effettivamente viviamo. Il teologo si può chiedere se un nesso appartenente a questo mondo sarebbe stato presente in tutti gli altri mondi possibili che Dio avrebbe potuto creare e se sia quindi da considerare necessario, oppure no. Attorno ad Ockham, alcuni dei dissensi più vivaci si accendono non sull'idea di una *potentia absoluta* di Dio, quanto piuttosto su che cosa Dio avrebbe potuto fare *de potentia absoluta* e che cosa, invece, sia intrinsecamente contraddittorio e quindi impossibile.

Quale modo di pensare il potere tra gli uomini può essere analogo a questa interpretazione della potenza divina? Forse quello di un "principe" che si attiene alle regole dettate? Uno dei pochi testi in cui Ockham stesso propone un rapporto con l'ambito ecclesiologico-politico, più che fornire risposte, suscita domande. Nel noto passo tratto dal *quodlibet* che, come è noto, è stato rivisto proprio a Avignone, quando il teologo inglese si trovava già "sotto processo", Ockham, per spiegare il rapporto tra *potentia ordinata* e *potentia absoluta* in Dio, richiama il caso del papa, che, come si esprime lo stesso Ockham, non può compiere determinate azioni perché sono contrarie a quanto lui stesso ha stabilito, ma le

History of European Normativity, pp. 418-452, qui p. 438; la frase proviene da G. LEFF, *Medieval Thought from Augustine to Ockham*, Penguin, Harmondsworth 1958, molto letto e molto influente negli anni successivi.

può fare *absolute*³⁹. Soltanto il contesto consente di considerare improbabile l'interpretazione, di per sé non implausibile, che qui Ockham stia dicendo che la *potentia absoluta* del pontefice consiste nel poter infrangere le norme che lui stesso ha posto; infatti Ockham parla di un Dio che può fare tutto ciò che non include contraddizione e che pure non vuole fare molte delle "cose" che gli sarebbero possibili. Courtenay ha quindi persuasivamente argomentato che il *Venerabilis Inceptor* vorrebbe qui dire che il pontefice è vincolato dalle proprie decisioni, che pure ha assunto in piena libertà⁴⁰. In un'opera precedente, Ockham paragona la potenza assoluta di Dio a quella di un "rex", che può decidere che chi entra nella sua stanza di lunedì sia condannato a morte, chi vi entra di martedì invece no; in questo caso il re terreno parrebbe godere della possibilità di decidere a suo puro arbitrio. Come si vede, l'immagine storiografica di un Dio ockhamista "capriccioso" non è sorta dal nulla, anche se qui in tutta verosimiglianza il teologo francescano sta semplicemente scandagliando – con un *Gedankenexperiment* – i limiti puramente teorici della libertà di Dio⁴¹.

³⁹ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Quodlibeta septem*, VI, q. 1, ed. J. C. WEY, S. Bonaventure University, St. Bonaventure N. Y. 1980, p. 586: «Aliter accipitur 'posse' pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive deus ordinaverit se hoc facturum sive non, quia multa potest Deus facere quae non vult facere. et illa dicitur Deus posse de potentia absoluta. Sicut Papa aliqua non potest secundum iura statuta ab eo, quae tamen absolute potest».

⁴⁰ COURTENAY, *Capacity and Volition*, cit., pp. 121-122.

⁴¹ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in Primum Sententiarum, Ordinatio*, d. 17, q. 1, ed. G. J. ETZKORN, University of S. Bonaventure, St. Bonaventure N. Y., pp. 459-460: «...posset aliquis rex statuere – sive iuste sive iniuste – quod quicumque inveniretur in camera sua die Lunae esset dignus morte, et quod quicumque inveniretur in camera sua die Martis non esset dignus morte... posset Deus de potentia absoluta statuere quod ad preces alicuius Sancti aliquis parvulus vel

Luca Parisoli ha parlato, a proposito di Ockham, di un esito “costituzionalista” - rigorosamente tra virgolette - della tradizione francescana, in opposizione alla teocrazia assolutista di Scoto⁴². Poiché le opere politiche di Ockham sono state studiate ed analizzate più volte da valenti studiosi, basterà qui ricordare che per il teologo francescano la *plenitudo potestatis* papale è un concetto da combattere, ma non per questo la sua controparte, il potere dell'imperatore, è concepita come illimitata. Se si prescinde dall'esempio del “re capriccioso” della sua *Ordinatio* - sul cui valore di testimonianza di una persuasione politica bisognerebbe riflettere - Ockham non ha fatto appello all'opposizione *absoluta/ordinata* per descrivere le caratteristiche del sovrano, né in campo temporale né in quello spirituale. La questione della *potentia absoluta* svolge un ruolo anche nelle opere ecclesiologico-politiche di Ockham, ma per ragioni del tutto diverse. Nel suo *Opus Nonaginta Dierum* il francescano inglese accusa infatti Giovanni XXII di sostenere che tutto quanto avviene, avviene di necessità, affermazione che, secondo il logico inglese, deriverebbe dal fatto che il papa avrebbe negato che Cristo come uomo potesse rinunciare al *regnum temporale* e al *dominium universale* che come Dio gli spettavano⁴³. In effetti, nella sua *Quia vir reprobus*, Giovanni XXII non si era limitato ad affermare che non risulta dalle Scritture che abbia rinunciato alle sue prerogative, ma aveva sostenuto che Cristo non avrebbe potuto farlo, in quanto ciò sarebbe stato contrario alla disposizione di Dio Padre⁴⁴. Nel capitolo

adultus fieret de non-accepto acceptus, quia posset ordinare quod si aliquis oraret pro eo, velle sibi dare vitam aeternam».

⁴² PARISOLI, *La philosophie*, cit., p. 197.

⁴³ La negazione della regalità temporale di Cristo come uomo fa parte integrante della tesi francescana sulla povertà della comunità apostolica; a questo proposito rimando al mio *La povertà pensata*, cit., pp. 249-268.

⁴⁴ IOHANNES XXII, *Quia vir reprobus*, in NICOLAUS MINORITA: *Chronica*.

dell'*Opus Nonaginta Dierum* che affronta la questione, Ockham connette questa tesi papale (che ovviamente mira a confutare uno dei postulati della teoria francescana della povertà) con quanto il papa aveva affermato in alcuni sermoni, dove appunto aveva attaccato l'applicabilità a Dio della distinzione tra *potentia absoluta* e *ordinata*⁴⁵.

Ockham attribuisce ad un presunto necessitarismo di Giovanni XXII, funzionale anche a negare la povertà di Cristo, il suo rifiuto della distinzione *absoluta/ordinata*. Si tratterebbe quindi di un riflesso mediato di una posizione ecclesiologico-politica sostenuta dal papa con una argomentazione teologica inaccettabile, a parere del francescano inglese. Grazie a Eugenio Randi disponiamo di una *reportatio* del sermone del pontefice, dove quest'ultimo dichiara le sue motivazioni⁴⁶. Se ne ricava che Giovanni XXII è

Documentation on pope John XXII, Michael of Cesena and The Poverty of Christ. A Source Book, ed. by G. GL-D. FLOOD, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure N. Y. 1996, pp. 553-613; il brano rilevante a pp. 597-598: «Ex quibus evidenter apparet ipsum regno et dominio non renuntiasse praedictis, immo videtur quod non potuerit renuntiare; et si fecisset, contra ordinationem Patris fecisset».

⁴⁵ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opus Nonaginta Dierum*, cap. 95, edd. J. G. SIKES - H. S. OFFLER (*Opera politica*, II), Manchester University Press, Manchester 1963, p. 719: «Iste impagnatus, ut quidam istorum impugnantorum dicunt se audivisse ab ore eius, et ipse postea in sui sermonibus declaravit, negat illam distinctionem theologorum de potentia Dei ordinata et absoluta, nitens multis rationibus ostendere quod quicquid potest Deus de potentia absoluta, potest etiam de potentia ordinata, et quicquid non potest de potentia ordinata, non potest de potentia absoluta».

⁴⁶ IOHANNES XXII, *Sermo Deus autem, rex noster, ante saecula operatus est salutem*, in E. RANDI, *Il rasoio contro Ockham? Un sermone inedito di Giovanni XXII*, «Medioevo» 9 (1983), pp. 179-198, testo pp. 186-198; RANDI, *Il sovrano*, cit., pp. 85-90, aveva già analizzato le implicazioni del testo. Anche TRAVERSINO, *The Mediaeval Distinction*,

ben consapevole delle possibili implicazioni ecclesiologico-politiche della questione. Ricorda infatti l'opinione di coloro secondo i quali la *potentia absoluta* di Dio coinciderebbe con la sua capacità di "sospendere" la validità di ciò che ha stabilito *ab aeterno*; secondo gli stessi, questa facoltà avrebbe un parallelo ecclesiologico nella *plenitudo potestatis* del papa, che può mutare quanto deciso dai suoi predecessori. Una tale posizione parrebbe particolarmente funzionale alla posizione di un papa autoritario come Giovanni XXII, tra l'altro accusato di avere palesemente contraddetto il suo predecessore Niccolò III in materia di povertà francescana. Tuttavia, Giovanni XXII non è interessato a questa modalità di fondazione delle proprie prerogative. Rifiuta anche in questo caso la distinzione per Dio, preferendo attribuire la sua "applicabilità" al papa non in forza di una potenza, ma di un difetto. Non è perché il papa è come Dio che i papi possono correggere i loro predecessori, ma, al contrario, perché il papa non è come Dio e quindi può sbagliare⁴⁷.

cit., p. 67, ha rilevato opportunamente la presa di distanza da parte di Giovanni XXII.

⁴⁷ IOHANNES XXII, *Sermo Deus autem, rex noster, ante saecula operatus est salutem*, ed. cit, p. 191: «Alii dicunt: intelligimus ordinatam potentiam illam qua Deus ordinavit ab eterno fienda, absolutam vero illam qua potest suspendere illa que ab eterno sint ordinata: sicut est de papa, ut dicunt, qui de plenitudine potestatis potest immutare illa que ab aliis ordinata sint, maxime si non tangat fidem. Frater, nec istud intelligo, nec verum credo, unde quod papa possit immutare illa que ab aliis ordinata sint, hoc est propter defectum humane providentie, que non potest omnia previdere, et ideo quando veniunt casus et necessitates improvise oportet quod aliter ordinetur in multis. Et ita patet quod illud non fit propter potentiam sed magis propter defectum potentie: sed in Deo est e contrario, qui omnia previdet infallibiliter, ymo omnia sunt sibi presentia, et ita ordinavit ab eterno omnia fienda».

In conclusione di questa breve panoramica di quanto una feconda stagione di studi ha portato alla luce, credo risulti confermato in primo luogo che la concezione di *potentia Dei absoluta* era oggetto di discussione all'interno della stessa tradizione francescana, rendendo possibile più di una interpretazione (Randi distingueva tra il Dio sovrano e il Dio orologiaio, e forse ci si potrebbe spingere ancora oltre). In secondo luogo - il che costituiva lo scopo principale del presente contributo - che il suo stesso rapporto con il modo di pensare l'ordine politico poteva essere declinato in vario modo. Quando si istituisce un parallelo tra dialettica delle *potentiae* in Dio e nei poteri dell'uomo, il secondo termine del paragone può essere un sovrano secolare oppure il papa. D'altra parte, a seconda della concezione di *potentia absoluta* adottata, si possono suggerire diverse idee del detentore del potere, vincolato da regole che egli stesso si è dato, oppure libero di infrangerle. Né mancano, come si è visto, casi in cui il parallelo è tematizzato non per evidenziare analogie, ma per affermare una differenza; è il caso di Enrico di Gand e di Giovanni XXII, per i quali in Dio la distinzione non si applica; secondo Enrico, però, si può parlare di un *potentia ordinata* e una *potentia absoluta* del pontefice, mentre Jacques de Duése non lo ritiene rilevante. Ockham difende invece la distinzione in Dio e la respinge nel pontefice⁴⁸. Il periodo cui ho fatto riferimento, grosso modo tra Olivi e Ockham, sembra configurarsi non tanto come il contesto della formazione di un solo paradigma, ma come una palestra di sperimentazione continua, alla cui ricca produzione sarebbe stato poi possibile attingere in seguito, come ad una cava dalla quale si possono estrarre i materiali più affini ai propri progetti.

⁴⁸ Lo fece già notare A. S. Mc GRADE, Cambridge University Press, Cambridge *et alibi* 1974, in part. p. 199.

SUMMARY

The scope of this paper is to compare to each other a group of authors of the Order of Friars Minor, all of which held significant positions in the ecclesiologico-political field, asking whether or not, and if so to which extent, these positions they had acquired had anything to do with their theses on the question of *potentia Dei*. Authors who have not explicitly dealt with this relation, will be analysed as to the notions of *potentia Dei* that are present in their work. The center of the paper, which is quite intentionally located, in the field of intellectual history, is to put on the table a series of arguments that allow us to reconsider the relations between theology and politics in the epoch during which the Order of Friars Minor acquired a more specific identity, while the discussion about the nature and limits of powers (both spiritual and temporal) reached new frontiers of importance. The texts that will be taken into examination includes contributions of Peter John Olivi to the “mixed constitution” –, of John Duns Scotus to the origin of power and property, and of Peter Aureolus writing to the universal monarchy. Closer attention will be also paid to the *Opus Nonaginta Dierum*, the first one of Ockham’s ecclesiologico-political writings, and, in its light to Ockham's ways of dealing with the question of *potentia Dei*. Instead of providing a conclusion, the paper concludes with a suggestion to pay more attention to the sources in order to harvest a more complex, though not a less interesting image than that gained by certain scholars of the twentieth century.

Lo scopo del saggio è di mettere a confronto alcuni autori appartenenti all’Ordine del Minori che hanno assunto posizioni significative in campo ecclesiologico-politico, chiedendosi se ed in che modo le hanno poste in relazione con le loro tesi relative alla *potentia Dei*. Quando il singolo autore non abbia messo a tema questa possibile relazione, si

tenta comunque di tenere presente quanto ha scritto di rilevante in proposito. L'intento del contributo, che vuole porsi consapevolmente in una prospettiva di storia intellettuale, è quello di porre sul tavolo materiali che consentano una rinnovata riflessione sui rapporti tra teologia e politica nel particolare turno di tempo che ha visto insieme precisarsi la controversa identità dell'Ordine dei Minori e l'aprirsi del più approfondito dibattito sulla natura ed i limiti dei poteri (spirituale e temporale). Verranno ripresi alcuni testi di Pietro di Giovanni Olivi, in particolare quelli sulla «costituzione mista», di Duns Scoto sull'origine del potere e della proprietà, di Pietro Aureolo sulla monarchia universale. Una particolare attenzione verrà dedicata, infine, alle pagine dell'*Opus Nonaginta Dierum*, prima opera ecclesiologico-politica di Ockham, ed all'uso che, in questo testo, il grande logico inglese compie delle proprie concezioni della *potentia Dei*. Più che in forma di conclusione, il saggio si chiude con la proposta di uno sguardo sempre più ravvicinato alle fonti, per cogliere un'immagine forse più complessa e sfumata delle ricostruzioni di certi autori novecenteschi, ma non per questo meno interessante.