

# Disciplinamento sociale e teologia nei *Quodlibeta* di Pietro de Trabibus

di Andrea Tabarroni

This article analyzes some *questiones quodlibetales* (1296-1297) delivered by Peter of Trabibus, a Florentine Franciscan of Santa Croce. In these *questiones*, Petrus reflects on and attempts to regulate Florentine society in times of unprecedented political and economic dynamism. Dealing with the definition of “new” sins as objects of sacramental confession, these questions examine tantalizing cases pertaining to economic life outside the convent, and which thus constitute matters of great juridical and political interest. As a Master of theology, Petrus exercises his normative authority by bringing these specific cases back to the very foundations of law, which for him coincide with reason and Scripture. The critical edition of Petrus of Trabibus’ questions 17 to 22, *Quodlibet 2*, here published for the first time, completes this contribution.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Franciscan Order; Florence; Convent of Santa Croce; Peter of Trabibus; Quodlibetal Literature; Social regulation; Theology; Ethics; Economy; Usury.

Non sembra sbagliato assumere anche per l’insegnamento teologico quanto di recente affermato da Isabella Gagliardi a proposito della predicazione dei minori fiorentini: «in generale è il pulpito di Santa Croce a restare silente per il periodo tardo duecentesco e trecentesco perché non ci sono stati trasmessi testimoni dell’omiletica francescana»<sup>1</sup>. A confronto infatti con la ricchezza di nomi e di opere che conosciamo nello stesso periodo per Santa Maria Novella – si pensi soltanto alle figure di Riccoldo da Montecroce (o Monte di Croce) e Remigio de’ Girolami tra i figli del convento, e a quelle di Tolomeo da Lucca, Bartolomeo da San Concordio, Nicola Trevet e Giordano da Pisa tra chi vi soggiornò più o meno a lungo<sup>2</sup> –, per Santa Croce possedia-

<sup>1</sup> Gagliardi, *Coscienza e città*, p. 120.

<sup>2</sup> Notizie su questi frati domenicani, oltre che dalle voci pertinenti del *Dizionario Biografico*

mo invece solo poche testimonianze letterarie, quelle di Andrea Mozzi, di Giacomo Tresanti e di Guglielmo da Sarzano, e le opere di un frate che, dal punto di vista biografico, è poco più di nudo nome per noi: Pietro de Trabibus<sup>3</sup>. Ho pensato così che il mio contributo all'obiettivo di ricerca che hanno proposto i curatori di questo volume potesse essere quello, modesto ma necessario, di verificare sulla fonte la qualità e il tenore delle idee latamente politiche che Pietro de Trabibus espone nei suoi *Quodlibeta*, come primo passo indispensabile per cercare di ricostruire da questo punto di vista l'ambiente di Santa Croce.

L'opera è tramandata unicamente da un codice proveniente dalla biblioteca del convento, che reca una nota di possesso riferita ad Andrea Mozzi, nipote dell'omonimo vescovo di Firenze collocato da Dante tra i sodomiti di *Inferno* XV, custode e lettore in Santa Croce nei primi anni del XIV secolo e poi inquisitore di Toscana dal 1304 al 1309<sup>4</sup>. In base alla lista dei ministri generali dell'ordine minoritico posta sul verso del primo foglio di guardia, subito sotto la nota di possesso, la composizione del codice può essere fatta risalire al 1302-1304, quindi proprio al periodo in cui Andrea Mozzi deteneva l'incarico di lettore principale del convento<sup>5</sup>. I due *Quodlibeta* di Pietro de Trabibus si trovano ai ff. 107-118 e riempiono un intero sesterno, collocato dopo altre opere dello stesso autore (la *Lectura* sul II e III libro delle *Sentenze* e una serie di questioni disputate) e precedente un'anonima trattazione sul *De primo principio* e infine una lunga serie di questioni perlopiù estratte dai *quodlibeta* di Enrico di Gand e di Egidio Romano. L'intenzione che ha guidato la composizione del codice è posta chiaramente in luce dalle tavole che il copista stesso ha predisposto in modo accurato dopo ciascuno dei commenti ai due libri delle *Sentenze* e poi alla fine dell'ultimo fascicolo: in quest'ultimo caso tuttavia le diverse serie di questioni (le questioni disputate e i due *quodlibeta* di Pietro de Trabibus, le anonime questioni sul primo principio e gli estratti di questioni quodlibetali di Enrico e di Egidio, insieme ad altre questioni anonime) vengono raggruppate in modo puramente funzionale in sei gruppi denominati *quodlibeta*. Si tratta quindi di un pregevole, ancorché sobrio, manufatto allestito come strumento di lavoro per un lettore dello *Stu-*

*degli Italiani*, possono essere attinte grazie alle infaticabili ricerche di frate Emilio Panella OP, ora rese accessibili online sul sito <<http://archivio.smn.it/emiliopanella/sommario.htm>> [consultato in aprile 2018].

<sup>3</sup> Sintesi biografia e bibliografia su Pietro de Trabibus si possono trovare alla voce *Petrus de Trabibus* in *Franciscan Authors, 13<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century: A Catalogue in Progress*, curato da M. van der Heijden e B. Roest e accessibile online al sito <<http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/index.htm>> [consultato in aprile 2018], che tuttavia omette di segnalare il ms Assisi, Biblioteca Comunale 154 come testimone dell'*Ordinatio* del commento al I libro delle *Sentenze*. Si veda anche il contributo in questo volume di Roberto Lambertini, *Lusura tra Santa Croce et Santa Maria Novella*.

<sup>4</sup> Piron, *Le poète et le théologien*, pp. 88-90.

<sup>5</sup> Si veda l'ottima descrizione del manoscritto in *Aegidii Romani Opera omnia*, I.2, pp. 89-111 (in particolare alle pp. 110-111 per le note sul foglio di guardia) e le osservazioni di Piron, *Le poète et le théologien*, p. 88 e nota 10.

*dium generale* (con tutta probabilità lo stesso Andrea Mozzi), che aveva tra i suoi compiti principali quello di tenere il corso annuale sulle *Sentenze* e di presiedere le dispute solenni nei periodi previsti dal calendario accademico.

Nel solco di una tradizione che in quegli anni troviamo rappresentata anche da Riccardo di Mediavilla, allora il più in vista tra i teologi dell'ordine, Pietro de Trabibus organizza la sua materia quodlibetale secondo uno schema di derivazione agostiniana: per prime le questioni che trattano di Dio, considerato in sé o come creatore o secondo la natura assunta dal Figlio di Dio, poi le questioni che trattano della creazione che è immagine di Dio, in primo luogo secondo la natura, quindi secondo la grazia, vale a dire in relazione ai sacramenti<sup>6</sup>. La materia si dispone quindi in modo opportunamente sinottico allo schema fornito dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo e le singole questioni, perlopiù trattate in modo sintetico, con il corredo di pochi argomenti *pro* e *contra* (spesso solo uno per parte), possono costituire nello stesso tempo un approfondimento e un'utile ripetizione dell'insegnamento fondamentale della teologia.

Con queste osservazioni si entra nel vivo di un problema ermeneutico di non facile risoluzione, che si pone quando si ha a che fare con un testo quodlibetale. Poiché infatti la natura stessa dell'esercizio scolastico richiede che il maestro sia preparato ad affrontare quesiti posti da chiunque e su qualsiasi argomento, occorre tentare di misurare di volta in volta quanto la scelta del tema vada ricondotta all'intenzione dell'autore del testo, il *magister*, e quanto a quella del suo pubblico, non nel senso generico dei lettori, ma di quello storicamente definito che ha presenziato e forse preso la parola durante la disputa. Dichiaro subito che io tendo a considerare preponderante l'intenzione dell'autore, cui peraltro spetta normalmente il compito di ricollocare, a distanza di qualche tempo, le discussioni precedentemente svolte in una trattazione ordinata e complessiva, secondo un ordine che ci si attendeva corretto dal punto di vista dottrinale e pedagogico. In questo senso la testualità dei *quodlibeta* teologici rivela interessanti affinità con quella dei sermoni, anch'essa spesso leggibile come la traccia letterariamente e tecnicamente ordinata di precedenti svolgimenti retorici con caratteristiche orali e in presenza di un pubblico.

Proprio i *Quodlibeta* di Pietro de Trabibus offrono un esempio molto efficace di questo nodo ermeneutico, ben noto nel campo degli studi danteschi, dopo il brillante intervento di Sylvain Piron pubblicato nel 2000 su «Picenum Seraphicum» e dedicato a *Il poeta e il teologo*, cioè per antonomasia (anche se solo a metà) a Dante e a Pietro de Trabibus appunto. Sulla scorta di un richiamo alla storia (o meglio alla storiografia) sperimentale, Piron, analizzando la questione diciottesima del primo *quodlibet*, si è impegnato a mostrare la «verosimiglianza» dell'ipotesi che Dante abbia partecipato alla sessione

<sup>6</sup> La formula incipitaria e quelle che costituiscono la cornice di raccordo tra le varie questioni, accuratamente riportate in *Aegidii Romani Opera omnia*, I.2, pp. 96-101, possono essere confrontate con quelle presenti in Richardus de Mediavilla, *Quodlibeta* e che Alain Boureau sta nuovamente editando (vedi Richard de Mediavilla, *Quodlibet*).

delle dispute tenute in Santa Croce dal minorita probabilmente nell'autunno del 1295<sup>7</sup>. L'ipotesi, che Piron è ben attento a non trasformare in tesi, ma che viene corroborata con dovizia di argomenti, riposa in primo luogo sulla peculiarità del titolo della questione: «Utrum scientia litterarum humanarum vel bonitas intellectus conferat ad sanctitatem anime» e prevede che a proporre il dubbio sia stato l'Alighieri stesso, in ragione della presenza nel testo di alcuni lessemi filosoficamente connotati – come quello di *bonitas intellectus*, per cui Piron rinvia ad Alberto Magno e a Boezio di Dacia e che interpreta nel senso della “felicità mentale”, convocata negli studi danteschi da Maria Corti – e in ragione del fatto che la *scientia humana* vi venga declinata anche con riferimento alla poesia e alle *litterae*.

Lo spunto suggerito da Piron è stato variamente ripreso e ha svolto certamente la funzione che si riprometteva – sperimentale appunto – di aprire nuovi orizzonti di discussione<sup>8</sup>. Resta il fatto che, se non si può certo negare che l'episodio emblematico sia stato possibile – vale a dire che non si può escludere che sia accaduto – sembra difficile invece pronunciarsi positivamente sul suo grado di verosimiglianza, soprattutto perché questo presuppone che l'intenzionalità del pubblico (un pubblico eccezionale in questo caso, anzi veramente unico, poiché si tratta di Dante Alighieri) possa riuscire in qualche modo a noi accessibile passando attraverso le maglie dell'intenzionalità d'autore, proprio sfruttando le piccole deviazioni rispetto allo standard di un genere letterario, quello della letteratura scolastica quodlibetale, che ancora non conosciamo così a fondo. È facile infatti, ma lo stesso Piron ne è ben consapevole, opporre a quest'ipotesi che, da un lato, il discorso svolto da Pietro de Trabibus nella questione suona del tutto tradizionale, se lo si considera rivolto ai giovani frati che a Santa Croce erano impegnati nello studio delle arti del trivio: esso è infatti ricalcato sulla *distinctio* 37 del *Decretum* di Graziano, da cui derivano non solo la maggior parte delle citazioni patristiche di cui si vale Pietro, ma anche il nucleo stesso della sua soluzione, che sfrutta direttamen-

<sup>7</sup> La proposta di datazione di Piron, *Le poète et le théologien*, p. 90 per questo primo *quodlibet*, che si basa sulla data del 1296 menzionata in *Quodl.* II, q. 4 (su cui si veda anche Klepper, *The Insight of Unbelievers*, pp. 76-80), non tiene conto però di alcune considerazioni che la rendono incerta: in primo luogo occorre infatti notare che Pietro utilizzava con tutta probabilità lo stile fiorentino *ab Incarnatione*, che faceva cominciare l'anno il 25 marzo, quindi il secondo *quodlibet* va assegnato o all'Avvento 1296 o alla Quaresima 1297; in secondo luogo non possiamo essere certi che il primo *quodlibet* sia stato disputato nella sessione immediatamente precedente (che sarebbe in tal caso quella di Quaresima o di Avvento 1296, in dipendenza delle due possibili assegnazioni del secondo); infine Piron assume la consuetudine di una lettura delle *Sentenze* che si svolgerebbe in due anni, secondo la successione I-IV e II-III, e argomenta la contemporaneità del secondo *quodlibet* alle lezioni sul IV libro, ma ora Duba e Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus* sostengono con buona documentazione che la lettura del manuale di teologia veniva conclusa in un solo anno, sempre secondo lo stesso schema di successione. Il primo *quodlibet* di Pietro potrebbe perciò essere stato disputato nel 1296, ma anche in uno degli anni immediatamente precedenti.

<sup>8</sup> Esso è stato infatti variamente ripreso negli studi danteschi: si veda ad esempio Santagata, *Dante*, p. 315, Varela-Portas de Orduña, *Dante curioso*, pp. 116-122, Gentili e Piron, *La bibliothèque de Santa Croce*, pp. 491-492 e Zanni, *Una ricognizione*, pp. 172-173.

te il *dictum Gratiani*. Dall'altro lato, anche i lessemi sospetti possono essere decodificati in maniera diversa (ma a questo punto la sola *bonitas intellectus*, poiché la *vanitas delectationis*, che alcuni ricercano, secondo Pietro, nella poesia e nella filosofia, deriva essa pure da Graziano). È sufficiente osservare che il primo argomento riportato nella questione a favore della risposta affermativa proviene dall'*Epistola Aristotelis ad Alexandrum*, il proemio della pseudo-aristotelica *Retorica ad Alessandro*, a quell'epoca solo da pochi anni tradotta dal greco da Guglielmo di Moerbeke e la cui circolazione, nello scorcio del secolo, era garantita dal suo inserimento nel *corpus recentius* delle opere dello Stagirita, quindi diffusa in Europa in tutti gli ambienti di studio filosofico<sup>9</sup>. Che cosa ci autorizza allora a pensare che, sull'intero testo della questione, proprio e soltanto il doppio riferimento alla bontà dell'intelletto e all'apocrifia lettera ad Alessandro Magno costituisca una traccia (e per noi un indizio) dell'intenzionalità di chi tra il pubblico ha sollevato il quesito iniziale, mentre il resto proverrebbe esclusivamente dal *magister*?

Ma non è mio proposito approfondire la discussione su questo punto. Intendo solo valermene come *exemplum* per rendere avvertiti delle difficoltà cui si può andare incontro, se si intende proiettare – ciò cui peraltro non si può del tutto rinunciare – sul contesto di produzione caratteristiche stilistiche e culturali dell'autore, e soprattutto di un autore scolastico come, in questo caso, il francescano Pietro de Trabibus. Sulla scorta di questa cautela ci si può ora volgere a considerare più da vicino le questioni di argomento morale, riunite sotto il tema generale della teologia sacramentale nel secondo *quodlibet* di Pietro, forse coevo, secondo un'ipotesi di Piron, alle lezioni sul IV libro delle *Sentenze*. Prima di affrontarne l'analisi, non posso tuttavia trascurare di dar conto brevemente di due questioni collocate invece nel primo *quodlibet* e dedicate a temi tipicamente francescani: la 30 e la 31 che trattano rispettivamente dell'*appropriatio locorum* e del ruolo dei *procuratores* nella compravendita dei beni in uso ai frati. Il primo tema costituirà di lì a qualche anno, come sempre Piron ha più di recente mostrato in modo efficace, uno dei bersagli della critica di Ubertino da Casale nei confronti delle élites conventuali di Santa Croce ed è certamente connesso con l'avvio dei lavori della nuova basilica minoritica che ebbero luogo proprio in quegli anni<sup>10</sup>. 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 richiesti dal legittimo proprietario, vale a dire il pontefice, senza opporre la menoma resistenza<sup>11</sup>. Il secondo

<sup>9</sup> Si veda De Leemans, "*Reductio ad auctoritatem*".

<sup>10</sup> Si veda Piron, *Un couvent sous influence*.

<sup>11</sup> Petrus de Trabibus, *Quodl.* I, q. 30, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. sopr. D 6.359, f. 111rb: «Fuit ergo intentio beati Francisci et sancti Petri, quando dixit quod "debemus esse tamquam advene et peregrini", idest quod in locis non amore tenaci inhabitemus, si-

tema è anch'esso al centro delle polemiche degli Spirituali, che ne criticavano il ricorso generalizzato che svuotava di senso la riserva del solo *usus facti* per i frati disposta dalla *Exiit qui seminat*<sup>12</sup>. Anche qui Pietro non assume certe posizioni radicali: il suo punto di partenza è che la materia non ricade direttamente nei *mandata divina*, ma si deve invece inquadrare nella legge civile che regola i contratti, secondo i quali chi compra diventa proprietario del bene ed è tenuto a versare il prezzo pattuito; ciò può avvenire attraverso un procuratore incaricato dal venditore. Se talvolta accade che i frati intervengano direttamente, si dovrà intendere che lo facciano in sostituzione del procuratore, e non a nome proprio<sup>13</sup>.

Per la loro stessa natura, le intricate questioni che riguardano lo statuto pauperistico dell'ordine francescano e le sue contrastanti interpretazioni si rivolgono più all'interno che all'esterno del convento. Quel che ora interessa rilevare non è tanto che in entrambe le questioni Pietro assuma una posizione senz'altro moderata, se non addirittura anti-rigorista, bensì piuttosto come egli faccia ricorso, per risolvere problemi di teologia morale, al principio dell'intenzione dell'obbligante (nel caso dell'*appropriatio*) e a quello della distinzione tra le competenze della legge divina e di quella civile (nel caso del rapporto dei frati con le transazioni finanziarie). Entrambi questi principi sono stati indicati da Elsa Marmursztejn, nei suoi lavori dedicati alla produzione quodlibetale dei teologi parigini di fine Duecento, come i cardinali, insieme al principio dell'estrema necessità, del discorso ideologico con cui i maestri di teologia dello *Studium* di Parigi hanno rivendicato, teorizzato e concretamente affermato la loro competenza intellettuale come fonte di autorità in ambito ecclesiastico, civile e sociale<sup>14</sup>. Caratteristico di questa potente costruzione, corporativa ma nello stesso tempo aperta ad accogliere al suo interno posizioni e istanze talora divergenti, è il richiamo alla metafora di origine aristotelica della teologia come scienza architettonica, dal punto di vista epistemologico, ma anche politico, sulla base di una sostanziale affermata identità tra ciò che è vero e ciò che è giusto e il conseguente ruolo fondativo riconosciuto alla

cut homines possidentes qui cum difficultate litigio et discordia ea dimictunt, sed peregrini ad modicum impulsu hospitium relinquunt (...) et sicut peregrini ad modicum preceptum vel impulsu illorum quorum sunt loca inde recedunt, sic voluit [*scil.* Franciscus] quod fratres recederent de locis et expoliarent se rebus ad preceptum illorum, scilicet prelatorum, qui de eis habent disponere».

<sup>12</sup> Si veda Lambertini, *Apologia e crescita* e Lambertini, *La povertà pensata*.

<sup>13</sup> Petrus de Trabibus, *Quodl.* I, q. 31, ms cit., f. 111rb-va: «Respondeo. Dicendum quod considerare de peccato mortali est valde difficile in hiis que de directo non sunt contra divina mandata. Nunc autem est considerandum quod contractus qui fiunt de iure ab eo qui potest emere vel vendere tenent secundum conditionem contractuum, quia compellitur emens solvere rem emptam, que res emptam ad eum pertinet. Nunc si procurator datus ordini a principali possessore emit, compellitur tenere et solvere, hoc autem potest contingere duobus modis, scilicet per se et immediate vel per alium et mediate. Nam qui per alios facit per se ipsum facere videtur. Unde quando frater emit, id est de emptione ratiocinatur ut solvatur, tunc ille cuius interest solvere solvit in persona procuratoris (...) Nos enim veriori vocabulo dicemus sensales, ut sic loqueremur, quam vendentes vel ementes».

<sup>14</sup> Marmursztejn, *A Normative Power e L'autorité des maîtres*.

ragione e alla scienza. La metafora si poteva declinare principalmente in due direzioni: da un lato ad avvalorare l'idea che solo a coloro che detenevano la più elevata e universale competenza scientifica, poiché basata sulla ragione più che sull'autorità, poteva spettare di definire nei casi critici i rapporti tra poteri, giurisdizioni e ordinamenti diversi, riconducendo ogni singola istanza alla sua corretta collocazione nella gerarchia stabilita dall'ordine razionale dei principi; dall'altro lato, a fondare una gerarchia anche all'interno della corporazione stessa, definita dall'esercizio del magistero nei suoi vari livelli, da quello supremo dei *doctores* parigini, a quello intermedio dei lettori impegnati nei vari *studia* disseminati per l'Europa, sino a quello inferiore che tendeva a identificarsi con la stessa funzione spirituale propria anche dei più umili sacerdoti, comunque chiamati a fare da guida, con la predicazione, la confessione e l'ufficio liturgico, al popolo cristiano<sup>15</sup>. L'atto più proprio e rappresentativo di questa "aristocrazia della conoscenza" sarà allora la determinazione magistratale della disputa scientifica, in cui appunto il *doctor* stabilisce da che parte stia la verità, e la sua declinazione maggiormente efficace, perché più duttile e almeno in parte corrispondente a esigenze espresse dal pubblico, sarà quella che viene applicata nelle dispute quodlibetali, in linea di principio aperte ai meno esperti, compresi i laici.

Si può misurare anche a Santa Croce, nelle due dispute tenute da Pietro de Trabibus, il rilievo del paradigma normativo esercitato dall'autorità magistratale, che in questo caso si applica al disciplinamento di una società come quella fiorentina nel periodo più conflittuale della lotta antimagnatizia, e in un contesto conventuale relativamente ben indagato grazie agli studi di David Lesnick e, ancora una volta, di Sylvain Piron<sup>16</sup>. All'interno della sezione del secondo *quodlibet* che tratta dei peccati come materia del sacramento della confessione, si trovano sei questioni dedicate all'esame di casi critici che concernono la vita che si svolge all'esterno del convento, e che sono suscettibili di rilievo giuridico e politico. Una tra esse, la 20 dedicata alla liceità dei profitti derivati dalla mercatura, è già stata più volte utilizzata nell'ambito degli studi sull'etica economica medievale<sup>17</sup> e per questo non verrà qui preso in considerazione. Le altre cinque questioni sono dedicate, rispettivamente, alla ripartizione dei profitti tra i soci di una compagnia (17), alla liceità di talune tattiche difensive nei confronti dell'autorità pubblica, come la fuga per sottrarsi al sequestro dei beni (18) o il tacere la verità di fronte al giudice inquirente (19), e

<sup>15</sup> Si veda Marmursztejn, *A Normative Power*, pp. 358-359, che cita con valore emblematico la seguente applicazione della metafora di Henricus de Gandavo, *Quodl.* I, q. 35, p. 199: «Architecton enim docet regulas operandorum, quas manu artifex applicat ad opus iuxta regulas sibi traditas, quarum rationes frequenter ignorat, sicut rurales doctores et praedicatorum eorum quae praedicant et docent frequenter ignorant rationes, sed tamen docent confidenter, quia sciunt ea quae docent a magistris se accepisse».

<sup>16</sup> Lesnick, *Dominican and Franciscan Preaching*; Piron, *Un couvent sous influence*.

<sup>17</sup> Si veda almeno Langholm, *Economics*, pp. 343-344; Piron, *Le poète et le théologien*, p. XX; Piron, *Marchands et confesseurs*, pp. 296-297; Piron, *Franciscan Quodlibeta*, p. 433; Ceccarelli, "Whatever Economics", pp. 486-487 e Lambertini, in questa stessa sede, alle note 43-46.

infine a due casi estremi in cui ci si chiede se, per salvarsi la vita, un servo ha diritto di usare il denaro del suo padrone (21) e un padre ha diritto di vendere il proprio figlio (22).

Il punto di vista adottato da Pietro è sempre quello della teologia morale: in ognuno dei casi considerati si tratta di stabilire se il comportamento preso in esame sia o meno peccaminoso e l'insegnamento si rivolge innanzitutto ai frati che assumono l'ufficio della confessione (e quindi ai laici nella loro qualità di penitenti). La competenza scientifica del teologo vale qui per la sua capacità di definire i problemi non sufficientemente trattati nei manuali per confessori, di cui a quest'epoca il rappresentante più autorevole è ancora la *Summa* di Raimondo di Peñafort (citata, ma solo per essere contraddetta, nella questione 20 sulla mercatura)<sup>18</sup>. Nel caso ad esempio di un patto contratto da due soci in cui uno dei due lavora meno del pattuito, in base al diritto naturale all'altro spetta la facoltà, anche in assenza di specifiche norme positive che lo garantiscano, di rivalersi trattenendo una parte proporzionalmente maggiore del guadagno comune. Dovrà tuttavia esercitare tale facoltà seguendo la debita procedura, che prevede dapprima di richiamare l'altro al rispetto dei propri doveri sociali e, in caso ciò non sia sufficiente, se non si può sciogliere la società senza scandalo, allora sarà giustificato a trattenersi la quota aggiuntiva. Il ricorso alla sfera del diritto naturale, che coincide con il principio di equità razionale, permette a Pietro di stabilire un criterio di legittimità che supplisce le eventuali lacune del diritto positivo attraverso la definizione della corretta procedura, grazie alla quale il socio penalizzato può assumere quel ruolo di giudice all'interno della società che di per sé sarebbe escluso dal regime egualitario del patto. Se i patti vanno rispettati in forza di un principio del diritto naturale (*pacta sunt servanda*), è lo stesso diritto naturale che ne garantisce la legittimità, con le dovute forme, della risoluzione («frangenti fidem fides frangatur eidem»). La regola aurea del diritto naturale, sancita nel Vangelo e ricordata da Pietro, è quella della completa reciprocità che deve valere tra persone ragionevoli (*Mt 7,12*: «fate agli altri ciò che volete sia fatto a voi»). Essa compare nella stessa definizione di *ius* con cui si apre il *Decretum* di Graziano, che a sua volta costruisce sulle basi delle formule degli antichi giurisperiti Ulpiano e Paolo, scolpite nei primi titoli del *Digesto*<sup>19</sup>.

Nella sua veste di maestro di teologia, Pietro de Trabibus con pochi passaggi esercita la sua autorità normativa riconducendo il caso specifico all'ambito di applicazione dei fondamenti stessi del diritto, che coincidono con la ragione e con la Scrittura. La funzione professionale 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 in quel periodo, in cui le attività economiche e le pratiche

<sup>18</sup> Pietro de Trabibus, *Quodl.* II, q. 20, ms cit., f. 117va: «Hanc etiam sententiam videtur tenuisse Raymundus in Summa sua, quando dicit de quibusdam (...) Salva tamen pace istorum non videtur mihi esse involvendos una sententia dampnationis omnes mercatores».

<sup>19</sup> Si veda Pennington, "Lex Naturalis" and "Jus Naturale".



sociali conoscono uno sviluppo del tutto eccezionale e portano alla ribalta problemi etici e giuridici nuovi e complessi, che chiedono di essere regolati. Il paradosso che vede in veste di regolatori proprio quei religiosi che hanno compiuto la scelta di separarsi personalmente, attraverso il voto di povertà, dalla sfera economica e finanziaria è soltanto apparente: in aggiunta alla loro competenza scientifica essi possono infatti valersi anche della volontaria decisione di rinunciare alla tutela del diritto positivo per richiamarsi direttamente all'ambito del diritto naturale e divino, avendo ottenuto, dopo il 1279, anche la sanzione pontificia del loro status con la *Exiit qui seminat* di Niccolò III. Sottraendosi alla competenza giuridica della norma positiva, essi si propongono come i suoi più autorevoli regolatori, in grado di definire e curare un nuovo equilibrio tra le esigenze del bene comune e quelle dei diritti individuali<sup>20</sup>.

Ne danno un significativo esempio i casi cui sono dedicate le successive due questioni affrontate da Pietro de Trabibus, in cui si tratta di valutare gli spazi di libertà che il cittadino può mantenere, a propria difesa, anche nei confronti dell'esercizio pubblico della giustizia. Che cosa può fare chi si trova nella condizione di essere giustamente condannato dall'autorità pubblica al sequestro dei propri beni? Non può resistere attivamente, dice Pietro, ma può, se è in grado di farlo, sottrarsi con la fuga, così come il condannato a morte – e qui si riconosce il ricorso implicito all'insegnamento di Tommaso nella *Summa Theologiae* – ha il diritto, se ne ha l'occasione, di sfuggire all'esecuzione. E non vale l'obiezione che in tal modo egli commette un furto, poiché il pieno diritto di proprietà dei suoi beni non viene completamente trasferito al fisco con la sola sentenza di condanna, bensì soltanto quando si compie effettivamente il sequestro, in base alla norma canonistica e civilistica secondo cui la proprietà è definita con pieno diritto solo dal possesso effettivo (*corporalis possessio*) dei beni.

Lo stesso principio vale anche nel caso di chi si trova a essere indagato su un crimine che ha effettivamente commesso: anche qui egli commette peccato se si difende negando la verità, ma non se la tace semplicemente, come aveva già stabilito Tommaso d'Aquino, nuovamente utilizzato da Pietro in modo implicito. Di là da ogni norma positiva, ciascun uomo mantiene infatti un diritto naturale alla tutela della propria fama e non è moralmente tenuto a incolpare se stesso. La precisa conoscenza delle norme canonistiche della procedura inquisitoriale, definite secondo la triplice modalità dell'*accusatio*, della *definitio* e dell'*inquisitio*, permettono al maestro francescano di ritagliare uno spazio per l'autodifesa passiva dell'indagato, qualora non siano rispettate le condizioni che legittimano l'autorità del giudice inquisitore<sup>21</sup>. Anche qui,

<sup>20</sup> Il nodo filosofico sotteso a questo tornante di storia intellettuale è ben illustrato, mantenendo il focus su Pietro di Giovanni Olivi, da Toivanen, *Voluntarist Anthropology*, da cui si ricava la bibliografia essenziale, che andrà tuttavia integrata, soprattutto per il versante francese e italiano, dalla lettura di Lambertini, "Economia francescana".

<sup>21</sup> Si veda ad esempio la sintesi contenuta in Dezza, *Lezioni di storia del processo*, pp. 1-16 e, sul piano della prassi giudiziaria comunale alla fine del tredicesimo secolo, Vallerani, *La giustizia*

come nel precedente caso, ci troviamo nell'ambito di quella valorizzazione dei diritti soggettivi, da parte dei teologi scolastici, già ampiamente documentata dagli storici del diritto e delle idee<sup>22</sup>: che sia condannato a morte o al sequestro dei beni o semplicemente indagato ciascun cittadino mantiene un diritto inalienabile all'autotutela nei confronti della propria vita, dei propri averi e della propria onorabilità, purché questa si eserciti senza ledere le prerogative della giustizia costituita. Ma in questo ambito dell'autotutela, a differenza del caso precedente sulla risoluzione del patto societario, Pietro si muove sulla scorta di precedenti definizioni di altri maestri, e in particolare di Tommaso d'Aquino e di Enrico di Gand.

Le ultime due questioni che vengono qui prese in considerazione trattano invece, e in modo significativamente speculare, della liceità di disporre della proprietà di un altro, e di disporre di un altro a titolo di proprietà, in una situazione di necessità estrema, quando cioè ci si trova in pericolo di vita<sup>23</sup>. Il primo caso è quello di un servo nei confronti del denaro del proprio padrone (o di un chierico di quello della propria chiesa): in base alla regola di reciprocità del diritto naturale, e in assenza di un esplicito divieto, il servo può riscattare la propria vita con il denaro del padrone, o ritenendo che questi sarebbe consenziente a una simile e radicale forma di elemosina (ciò che sarebbe addirittura dovuto, da parte di un ente ecclesiastico) o in base al principio per cui nelle situazioni estreme i vincoli proprietari vengono meno. Nel secondo caso invece è la proprietà che un padre detiene per diritto divino (ma riconosciuto anche da quello civile e canonico) sul proprio figlio a legittimarne la vendita nella situazione di estrema necessità. Qui Pietro de Trabibus procede sulla scorta di un *quodlibet* del confratello Ruggero Marston, che già nel 1283 si era pronunciato nel medesimo senso, ma mette l'accento in particolare sull'accordo tra il precetto divino di onorare il padre e le norme positive che lo declinano nella forma di un diritto proprietario («filius est possessio patris»)<sup>24</sup>. In questa fattispecie l'eccezione costituita dall'estrema necessità funziona allora al contrario: non per liberare l'individuo dai normali vincoli di proprietà imposti dal diritto positivo, bensì per rendere il possesso ancor più fungibile da parte del proprietario, superando i confini che normalmente lo limitano. Nemmeno gli obblighi personali contratti in base al diritto umano, civile ed ecclesiastico, ivi compresa la professione religiosa, possono esentare il figlio

*pubblica medievale.*

<sup>22</sup> Si veda Villey, *Le droit et les droits de l'homme*; Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp. 78-89; Macken, *Henry of Ghent as Defender*; Marmursztejn, *L'autorité des maîtres*, pp. 256-262; Porro, *Individual Rights and Common Good*.

<sup>23</sup> Sulla relazione tra diritto naturale e caso di necessità estrema nella cultura giuridica medievale si veda di recente la sistemazione di Tierney, *Liberty and Law*, pp. 49-156.

<sup>24</sup> Più o meno negli stessi anni la questione viene definita così, sulla scorta della *Glossa ordinaria* alle *Decretali*, anche da Iohannes de Friburgo, *Summa confessorum*, f. 93ra: «Queritur etiam utrum liber homo vendi possit? Respondeo secundum Hostiensem in rubrica de contrahentibus emptionum et venditionum § 2 'et de quibus': Secundum leges non potest vendi, potest tamen pater filium vendere necessitate famis ingruente».

dalla sua soggezione al padre, sancita dalla legge divina («cum omnia dominia et vota religionis sint facta et introducta ab hominibus, non possunt infringere divinum mandatum, quo subiecit filios parentibus»)<sup>25</sup>. Su questa linea, che aveva visto in passato contrapposte le posizioni di Tommaso d'Aquino e di Enrico di Gand<sup>26</sup>, il francescano di Santa Croce si avvicina maggiormente al maestro fiammingo, nonostante la militanza antimendicante di quest'ultimo. Ma forse occorre tener conto del fatto che dopo la *Exiit* i frati minori si sentivano legati da uno speciale rapporto normativo con il pontefice che deteneva il *dominium* dei beni concessi loro in uso, secondo il regime proprietario del *paterfamilias* nei confronti di un figlio<sup>27</sup>.

Proprio in quest'ultima questione, la 22 del secondo *quodlibet*, torna poi alla luce il problema ermeneutico evocato all'inizio di questo contributo, relativo alla possibilità di rinvenire nel testo redatto dall'autore eventuali tracce dello svolgimento effettivo della disputa, e in particolare dell'intenzione di chi, di volta in volta, aveva sottoposto il quesito al *magister*. Vi si fa menzione, infatti, nella canonica argomentazione che vale per il *sed contra*, di un *proponens*, e può sembrare allora di trovare conferma di questo ruolo non solo come iniziatore, ma anche come partecipante attivo alle prime fasi del dibattito. Vi sono tuttavia almeno due ordini di considerazioni che inducono alla cautela: da un lato infatti non si può escludere che il lemma non sia dovuto a un semplice errore di copia per *opponens*, con riferimento quindi a chi ricopriva un diverso ruolo nella discussione e, dall'altro, occorre rilevare che proprio quell'argomentazione sembra direttamente ripresa da un altro testo, vale a dire dal *quodlibet* di Ruggero Marston<sup>28</sup>. Neppure in questo caso riusciamo quindi a sottrarci con piena sicurezza al velamento della scrittura, che può sempre frapporre tra noi e l'evento storico il filtro involontario del copista o quello intenzionale dell'autore, con la sua dimensione intertestuale<sup>29</sup>. Ma testo e scrittura ci offrono tuttavia una via d'accesso per tentare di ricostruire i modi e le forme del nuovo disciplinamento antropologico e sociale che anche

<sup>25</sup> Si veda più oltre, nel testo della q. 22 edito in appendice.

<sup>26</sup> Si veda Marmursztejn, *L'autorité des maîtres*, pp. 221-223; Porro, *Individual Rights and Common Good*, pp. 257-258.

<sup>27</sup> Si veda *Corpus iuris canonici*, VI° 5, 12, 3, ed. Friedberg, II, col. 1114: «persona Romani Pontificis Christi vicarii, qui pater est omnium et fratrum minorum nichilominus specialis, ne talium rerum sub incerto videatur esse dominium, cum patri filius suo modo, servus domino et monachus monasterio resi sibi donatas et concessa acquirant».

<sup>28</sup> Si veda in appendice la nota 51. Insieme con il testo relativo.

<sup>29</sup> Mi sembrano da sottoscrivere pienamente le osservazioni in merito di Panella, «*Ne le scuole de li religiosi*», p. 127: «Non ci risultano norme statutarie che ingiungano ai maestri di mettere per iscritto la loro attività didattica. Molti tuttavia lo fanno. Commenti, questioni disputate, sermonari: riflettono di certo la peculiare didattica a monte del rispettivo prodotto letterario; che è anche l'ineludibile cornice esegetica del genere letterario. Una *reportatio* ci racconta come andarono le cose nell'aula scolastica. Ma quando il maestro nella propria cella rielabora per iscritto il frutto della sua attività didattica, molte cose – per contenuto e forma – creano distanza tra aula scolastica e testo che noi leggiamo. Cosucce non da sorvolare quando apriamo un'opera (redazione scritta) di un maestro medievale; specie se vogliamo stabilire il rapporto tra pensiero dell'autore e reale circolazione scolastica».

a Santa Croce, di fronte alla realtà controversa di un dinamismo politico ed economico senza precedenti, sullo scorcio del secolo tredicesimo, i francescani cercavano di imporre nel loro ruolo di teologi, di predicatori, di confessori e di inquisitori. Pur collocandosi su posizioni per molti versi antitetiche a quelle delle frange rigoristiche riguardo ai temi che concernevano lo statuto pauperistico dell'ordine, Pietro de Trabibus assume nei suoi *Quodlibeta*, come fecero molti altri teologi francescani, un atteggiamento del tutto analogo a quello innovativo di Pietro di Giovanni Olivi, la cui sensibilità e duttilità nei confronti delle pratiche economiche e dei nuovi mercati cittadini è stata ampiamente messa in luce dagli studiosi.

*Appendice: Petrus de Trabibus, Quodlibet II, qq. 17-22*

Trascrivo dal codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. sopr. D 6.359, ff. 117ra-118ra, mantenendo le peculiarità grafiche del codice, solo le questioni su cui si fonda la mia analisi e quindi ometto la q. 20 sulla liceità del profitto mercantile. Le identificazioni delle citazioni bibliche sono offerte in corpo testo tra quadre; quelle di altri fonti e riscontri in nota, insieme ad alcune osservazioni di carattere ecdotico.

Postea queritur:

[q. 17] *Utrum quis peccet accipiendo lucrum commune sibi et socio pro quanto plus laborat quam socium eo ignorante*<sup>30</sup>.

Et videtur quod talis non peccet sic faciendo quia «dignus est operarius mercede sua» [Lc 10, 7], et unusquisque propriam mercedem recipiet secundum suum laborem; sed talis non accipit plus quam sit lucratus; ergo illud est sibi debitum accipere quod sibi debetur absque culpa eius.

Contra. Nullus debet nec iuste potest sine peccato defraudare socium suum, sed iste sic facit, etc.

Respondeo. Dicendum quod circa actum iustitie contingit offendere dupliciter, sicut dicitur Deut [Dt 16, 20] «iuste quod iustum est exequeris». Unde non solum quis offendit quando facit quod non est iustum, sed etiam, dato quod faciat quod iustum est, nisi illud faciat iusto modo. Et ideo dicitur «iuste», tunc enim quis iustum facit quando actus suus transit super debitam materiam, puta quando cognoscit suam uxorem, sed tunc facit iuste quando illud facit cum debito ordine et modo.

Sic ergo ad questionem quod iste facit quod iustum est, eo quod illud sibi debetur ex suo labore, sed non tenet iustum ordinem. Nam pacta humane societatis servanda sunt de iure naturali<sup>31</sup>; et ideo quando isti sotiaverunt se ponendo pacta quod omnia lucra essent communia, tunc quilibet cessit iuri suo quod habiturus esset in lucro pro eum facto, reservando illud indeterminate pro se et socio dividendum. Ideo non potest sine peccato facere se iudicem in illo lucro distincte in quo est participes indeterminate. Ideo debet debito ordine servare, scilicet prius monendo illum consocium quod continue secum sicut decet laboret, alias si non facies ego non ero contemptus medio lucro. Si autem ille non se emendat ex tunc, sit ei «sicut hetnicus et publicanus» [Mt 18, 17] separando se ab illa societate, si potest, sine scandalo. Si autem non potest, tunc

<sup>30</sup> Ceccarelli, “*Whatever Economics*”, p. 482, nota 14 segnala un'altra copia – che non ho potuto consultare – di questa questione, conservata nel ms Padova, Biblioteca Universitaria 694, f. 139r-v.

<sup>31</sup> Ma si veda *Corpus iuris canonici*, X 1, 35, 1: «Pacta quantumcumque nuda sunt servanda».

frangenti fidem fides frangatur eidem<sup>32</sup>. Unde ex quo nullus tenet ei iustitiam, potest ipse, iure nature non humano, quod sibi debetur accipere. Unde ius nature dicit «omne quod vultis vobis fieri et vos facite aliis» [Mt 7, 12], et exponunt sancti, id est quod rationabiliter velle debetis. Planum est autem quod ille si esset bene ordinatus non deberet velle lucri ex parte pro se proprie et velle partem equale cum illo qui laborat et ipse non. Nec obstat pactui, quia pactum tenet secundum intentionem paciscentium rationabiliter se obligantium. Propter quod illo recedente a fide de iure nature non debet ei teneri fides, ex quo consocium eum premonuit et se emendare non curavit, immo decipere potius voluit. Iura autem volunt et potius favent se defendentibus quam aliena rapiantibus.

Et predicta patet responsio ad utrumque argumentum, quia ille non decipit nec ledit proximum suum, sed tuetur seipsum.

Ulterius queritur

[q. 18] *Utrum sine peccato possit quis iuste condemnatus, habens unde solvere, possit se absentare cum bonis suis nisi prius persolvat.*

Et videtur quod sic quia quilibet potest contractare quod suum est, iuxta quod dicitur in Mt [Mt 20, 14] «tolle quod tuum est et vade», sed iste sic facit etc.

Contra. Dominus potest transferre dominium bonorum servorum suorum pro quanto est eius dominus, sed iste est per suum dominum factus servus talis communitatis quam offendit; ergo talis communitatis dominus potest transferre bona illius; ergo ex quo iam transtulit et dominium commutavit illud applicando fisco non potest ab aliquo auferri sine peccato; ergo etc.

Respondeo. Dicendum quod ius et potestas super humanam societatem pacifice regendam a Deo est, et ideo nulli licet ei resistere debito ordine procedenti, sicut apparet ad Rom. 13 ubi dicitur «non est potestas nisi a Deo» [Rm 13, 1], propter quod concludit «itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi dampnationem acquirit» [Rm 13, 2]<sup>33</sup>. Sed dupliciter contingit resistere. Uno modo aliquid faciendum contra exequentem iustitie sententiam, et tunc planum est quod talis resistens habet iniustum bellum, eo quod exequens habet iustum, et tunc indubitanter peccat<sup>34</sup>. Alio modo contingit resistere non se offerendo iustitie, et isto modo non credo talis peccet. Quod patet per hoc. Si enim quis condemnatus ad mortem non tenetur se occidere nec capienti obviare, immo potest et debet iure nature quantum potest suam vitam prudenter tueri, cum moderamine inculcate tutele<sup>35</sup> secundum illud preceptum //117rb// Eccl. [Ecl 9,18] «longe esto ab homine potestatem habente occidendi et non vivificandi»<sup>36</sup> (ad hoc enim natura inclinatur resistere corruptentibus rebus et se ab eis subtrahere, et non solum in nobis sed in brutis et rebus insensibilibus<sup>37</sup>), tale autem desiderium rectum est et a Deo nobis impressum. Ergo si licet fugere, secundum nature desiderium, mortem et secundum divinum preceptum debemus longe esse ab homine potestatem habente occidendi, non video quare talis non possit etiam fugere res suas et non in loco manere in quo expolietur, sicut non tenetur stare in loco ubi occidatur. Unde si quis esset condemnatus ut permitteret se mori fame, non credo quod peccaret, si occulte invenirat

<sup>32</sup> Sull'universalità di questa massima, che viene fatta derivare dai principi del diritto naturale si veda Merzbacher, *Die Regel* "Fidem frangenti".

<sup>33</sup> Si veda Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 69, a. 4: «Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. XIII».

<sup>34</sup> Si veda *ibid.*: «Respondeo dicendum quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. Uno modo, iuste. Et sic non licet condemnato se defendere, licitum enim est iudici eum resistentem impugnare; unde relinquitur quod ex parte eius sit bellum iniustum».

<sup>35</sup> Si veda *Corpus iuris civilis*, C. 8, 4, 1, e *Corpus iuris canonici*, X 5, 12, 18; sul principio di legittima difesa si veda Pennington, "Moderamen inculpatae tutelae".

<sup>36</sup> Si veda Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 69, a. 4: «licitum esse videtur quod aliquis se a morte per fugam liberet, secundum illud Eccl. IX, *longe esto ab homine potestatem habente occidendi et non vivificandi*».

<sup>37</sup> Si veda *ibid.*: «Illud enim ad quod natura inclinatur semper est licitum, quasi de iure naturali existens. Sed naturae inclinatio est ad resistendum corruptentibus, non solum in hominibus et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus».

panem comederet: nisi enim panem sumeret se ipsum occideret<sup>38</sup>. Unde etiam leges dicunt quod licet quis aliquid ius acquirat super aliquam possessionem, nisi accipiat corporalem possessionem non tamen habet completum ius, Extra *de prescriptionibus*, ad aures «potior est conditio occupantis»<sup>39</sup>, unde «possessio, quasi pedis positio», ff. de acq. po.<sup>40</sup>. Et ideo licet talis communitas incipiat habere aliquid ius in bonis talis hominis iuste condemnati, non videtur habere plenum dominium et completum nisi acceperit corporalem possessionem, quod fit quando mandatur executioni sententia lata, quod ille nondum fecit. Et quia sic est quod ille prius quam habeat ius et corporalem possessionem nondum admiserat, non videtur peccare si stat in sua possessione quousque non mictatur foras per illum cui est commissum.

Ad argumentum dicendum quod minor est falsa, quia iste non contractat rem alienam ut alienam sed ut suam actu, sed potentia alienam nondum in actu reducta, licet possibile reduci.

Uterius queritur

[q. 19] *Utrum sine peccato possit quis tacere peccatum quod fecit quando requiritur a suo iudice, unde non potest per testes convinci.*

Et videtur quod non teneatur illud dicere, quia nullus debet alium infamare, ergo multo minus seipsum, iusta illud «qui sibi nequam est, cui bonus erit?» [Ecl 14, 5], sed talis sic coactus seipsum infamaret, si diceret contra se illud quod non posset probari etc.

Contra. Nullus debet mentiri pro quocumque dampno, sed si iste non diceret quod fecit peccaret de iureiurando; ergo etc.

Respondeo. «Dicendum quod aliud est veritatem<sup>41</sup> tacere et aliud est falsitatem proponere. Primum enim licet. Non enim tenetur quilibet in omni casu veritatem dicere»<sup>42</sup>, sed potest eam tacere, sicut patet de Christo qui non respondit ad multa interrogata coram Herode et postea coram Pylato. Unde sicut Christus qui non fecerat illud unde querebatur non peccabat non dicendo, sic non videtur quod talis peccet non dicendo quid fecit; nec videtur quod quis teneatur alicui iudici respondere nisi de illo crimine de quo infamia precessit vel probatio semiplena<sup>43</sup>. Unde quando iudex non habet unde ipsum possit artare male facit ipsum artando, ideo talis sic artatus potest per appellationem subterfugere vel alias illas subterfugiendo prudenter invenire, non tamen aliquam falsitatem adponendo vel dolum. Nam solum tribus modis proceditur ad correptionem peccatorum, scilicet per accusationem, et tunc debet precedere inscriptio; secundo modo per denuntiationem, et tunc debet precedere caritativa monitio; tertio modo per inquisitionem, et tunc debet precedere clamosa insinuatio<sup>44</sup>. Nec aliter debet quis in correptione procedere. Ergo cum in tali casu nulla istarum causarum sit, non videtur quod aliquis sit suus iudex, nisi de facto, cui non tenetur obedire, nisi apparenter, sicut dicitur Extra, *de accusationibus et inquisitionibus*, qualiter et quando<sup>45</sup>. Ideo videtur esse dicendum quod si tale sit crimen quod nullo modo sit accusatum vel denuntiatum vel infamatum non videtur pertinere ad talem iudicem. Unde Act 25 [16]: «non est consuetudo Romanis condemnare aliquem hominem priusquam is qui accusatur presentes habeat accusatores, locumque defensionis accipiat ad ablucanda crimina» que ei obiciuntur. Est tamen differentia inter accusationem et denuntiationem, quoniam in accusatione attenditur punitio criminis, sed in denuntiatione queritur emendatio fratris. Sic ergo dicendum quod non licet alicui falsum dicere, sed bene licet veritatem tacere, quoniam iudex transgreditur suum officium, quia in hoc

<sup>38</sup> Si veda *ibid.*: «Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere», e si veda anche Henricus de Gandavo, *Quodlibet IX*, q. 26.

<sup>39</sup> *Corpus iuris canonici*, X 2, 26, 6: «melior est conditio possidentis».

<sup>40</sup> Si veda *Corpus iuris civilis*, D. 41, 2, 1: «Possessio appellata est, ut Labeo ait, a pedibus quasi positio».

<sup>41</sup> falsitatem *exp. cod.*

<sup>42</sup> Si veda Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 69, a. 2.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Si veda *Corpus iuris canonici*. X 5, 1, 24.

<sup>45</sup> *Ibid.*

non est suum suus subditus, licet sit in aliis que possunt probari. Unde nullus est iudex occultorum, nisi qui scrutat renes et corda. Alii solum sunt in hiis que probari possunt saltem per duos testes, quia «non est datum nobis de occultis iudicare» Extra<sup>46</sup>, immo etiam ubi equaliter essent testes pro et contra sententiaretur pro reo, eo quod «iura sunt proniora ad absolvendum quam ad iudicandum», sicut patet Extra, *de probationibus*, ex litteris<sup>47</sup>. Cum igitur ille talis non sit infamatus nec debet seipsum infamare, sed simpliciter tollerare per patientiam vel appellationem eo quod indebite gravatur. Aliqui tamen dicunt quod potest dicere non feci, scilicet aliquid quod ad tuum officium pertineat. Unde de die illo etiam filius hominis nescit, scilicet vobis revelandum. Ad argumentum dicendum quod ille non mentitur sed prudenter se //117va// tuetur, immo esset crudelis negligendo famam suam, sicut scriptum est sit tibi cura de bono nomine.

Deinde queritur

[q. 20] *Utrum licitum sit vendere rem carius quam sit empti*

Et videtur quod non, quia quilibet tenetur cavere a proximi lesione (...)

Ulterius queritur

[q. 21] *Utrum quis servus vel clericus possit sine peccato redimere se de pecunia domini sui*

Et videtur quod non, quia nullus potest dare rem aliquam invito domino; ergo ille //117vb// non potest dare bona ecclesie sue, nec ille bona domini sui quin commictat furtum.

Contra. «Tempore necessitatis omnia sunt communia»<sup>48</sup>; ergo potest accipere de rebus ubicumque sint.

Respondeo. Dicendum quod facere elemosinam omnibus licitum est, immo tempore necessitatis preceptum est; igitur cum bona ecclesie sint pauperum, sacerdotes autem sint procuratores et veri yconomi, debent inde facere moderatas elemosinas secundum facultates ecclesie. Et si hoc possunt illis qui sunt extranei, de quibus etiam vere non constat utrum vere sint indigentes, magis potest facere sibi tempore extreme necessitatis, sicut etiam domino de servo cui est comissa rerum administratio, nisi dominus absolute prohibuisset. Tempore autem necessitatis, quando aliter non potest, omnia sunt communia, et potest facere elemosinam sibi et aliis. Ergo cum redimere sit species elemosine, ergo licet. Unde ab omnibus ponitur ille versus, in quo sunt omnes species elemosine corporales: visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo<sup>49</sup>. Unde in tali casu debet talis sacerdos vel servus credere quod ille cuius bona custodit, si sciret, non deberet sibi claudere viscera misericordie [Lc 1, 78]<sup>50</sup>, sed faceret sibi quod vellet sibi fieri, iuxta preceptum divinum «omne quod vultis quod faciant vobis homines et vos facite eis» [Mt 7, 12]. Et dato quod ille nollet, male faceret, ideo tunc potest facere precepto iuris nature quo omnia sunt communia per caritatem que nulli claudit viscera misericordie. Sic ergo patet quod ille potest se redimere.

Ad argumentum dicendum quod ille non accipit alienum invito domino, immo debet credere quod dominus velit, et si dominus particularis non vult, quod velle debet, vult tamen Dominus universorum, cuius omnia bona sunt, quia «Domini est terra et plenitudo eius» [Ps 23, 1].

Iusta hoc queritur

[q. 22] *Utrum in tali necessitate possit pater vendere filium suum.*

Et videtur quod sic, quia filius est possessio patris, sicut servus est possessio domini, et pecunia; sed quilibet potest de sua possessione facere venditionem; ergo etc.

<sup>46</sup> Si veda *Corpus iuris canonici*. X 5, 3, 33: «si excessus eorum esset ecclesie manifestus, quae non indicat de occultis, poena esset canonica feriendi».

<sup>47</sup> Si veda *Corpus iuris canonici*. X 2, 19, 3: «cum promptiora sint iura ad absolvendum quam ad condemnandum».

<sup>48</sup> *Glossa Ordinaria*, X, 5, 41, 4, v. *necessitas*.

<sup>49</sup> Si veda ad esempio Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 32, a. 2.

<sup>50</sup> Si veda Greg. M. *Mor.* 1.32.4; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 32, a. 2.

Contra. Secundum iura imperatorum, imperator non potest facere de libero servum absque eius voluntate; ergo multo minus potest pater; sicut etiam dicit lex, ut proponens dicebat, quod si talis venditio fiat, non tenet filio contradicente<sup>51</sup>.

Respondeo. Dicendum quod pater potest filium vendere tempore necessitatis secundum leges civiles, C. *de patribus qui filios*, l. 2, *distractionem*<sup>52</sup>, et etiam secundum iura canonica: in tantum obligatur filius patri quod non potest aliquo modo subtrahere se ab eo, etiam occasione divini cultus tempore necessitatis, unde sic diffinivit Concilium generale, decretorum 30 distinctio: «Si qui filii parentes et maxime fideles deseruerint occasione divini cultus, hoc iustum esset iudicantes, et non potius honorem debitum parentibus reddiderint ut hoc ipsum in eis venerentur quod fideles sunt, anathema sit»<sup>53</sup>. Immo etiamsi esset infideles pater debet filius eum preponere cuicumque extraneo iure sancto, quoad ea que sunt necessitatis propter obligationem divini precepti. Sic enim est in potestatibus ordinatis quod inferior non potest revocare nec derogare superiori, sed bene e converso. Unde cum omnia dominia et vota religionis sint facta et introducta ab hominibus, non possunt infringere divinum mandatum, quo subiecit filios parentibus. Sicut patet quando Christus reprehendit Phariseos de talibus suis statutis. «Nam Deus dixit honora patrem tuum et matrem tuam, sed vos dicitis munus quodcumque est ex me tibi proderit etc.» [Mt 15, 4-5]. Unde ibi arguit eos qui docebant servare traditiones hominum et dimittere mandata Dei. Unde absolute dico quod pater potest et filius debet obedire, et si resistit, «Dei ordinationi resistit et iudicium sibi dampnationis acquirit» [Rm 13, 1]. Est tamen notandum quod sicut pater non potest exhereditare filium nisi ex certis casibus, etiam dando bona sua ecclesia (et si facit, de facto ecclesia non debet recipere, et si accipit debet reddere, sicut patet 17 q. ultima, c. ultimum «quicumque vult exhereditato filio heredem facere ecclesiam querat alterum qui suscipiat non Augustinum, immo Deo propitio neminem inveniet etc.»<sup>54</sup> sed utinam tales essent hodie ecclesie etc.), sic etiam dicendum quod in aliquo casu liberatur quoad aliquas actiones a patre, licet semper stet divinum mandatum, ut si pater faceret se servum alicui, tunc filius non potest a patre cogi ut contrahat sponsalia nec ipse potest pro eo, sed pertinet ad avum 32 q. 3 patrem<sup>55</sup>. Nec hoc videatur alicui durum, quoniam Deus hoc ipsum precepit in lege Moysi, quod si filius vel filia aliquid Deo voveret potestatem habebat pater revocare, Num 30 [Nm 30, 6]: «si statim ut audierit pater contradixerit vota et iuramenta eius, scilicet filii vel filie, irriti erunt nec obnoxia tenebitur sponsioni, eo quod contradixerit pater». Unde bene statuerunt iura, videndo quod filius est res et possessio patris (etiam secundum Philosophum)<sup>56</sup>, quod quidquid //118ra// querit querat patri.

Nec obstat argumentum in contrarium quod imperator non potest facere de libero servum, ergo nec pater, et si fecit non tenet, pro eo quod «nec» imperator nec pater fecit filius servum, sed Deus. Unde nascitur non sui iuris, sed patris; illa autem lex loquitur quando pater sine causa debita venderet filium<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Si veda Rogerus Marston, *Quodlibeta quatuor*, Quodl. II, q. 31, p. 299: «Contra. Imperator non potest de libero facere servum, ut dicunt iura civilia; sed filius venditus redigitur in servitutem; ergo pater filium non potest vendere. Ipso enim contradicente, talis venditio omni caret effectu».

<sup>52</sup> *Corpus iuris civilis*, C. 4, 43, 2.

<sup>53</sup> *Corpus iuris canonici*, *Decretum* D. 30, c. 1.

<sup>54</sup> *Corpus iuris canonici*, *Decretum* C. 17, q. 4, c. 43.

<sup>55</sup> *Corpus iuris canonici*, *Decretum* C. 30, q. 3, c. un.

<sup>56</sup> Si veda Arist. *Eth. Nich.* 8, 14, 1163b 16-17 (citato da Marston, *Quodlibeta quatuor*, Quodl. II, q. 31, p. 299).

<sup>57</sup> Si veda *ibid.*, pp. 299-300: «Ad argumentum in oppositum, dicendum quod imperator sine causa rationali non potest personam liberam redigere in servitutem; sic etiam nec pater filium. Et quod subiungitur, quod venditio hominis liberi non valet nisi ipso consentiente, intelligendum est quando sine necessitate venditur et partem capit in pretio».



## Opere citate

- Aegidii Romani Opera Omnia*, I. *Catalogo dei manoscritti (96-151)*, 2. *Italia (Firenze, Padova, Venezia)*, a cura di F. Del Punta e C. Luna, Firenze 1989.
- G. Ceccarelli, "Whatever Economics": *Economic Thought in Quodlibeta*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, pp. 475-505.
- Corpus iuris canonici post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg*, Lipsia 1879-81.
- Corpus iuris civilis*: I. *Institutiones*, a cura di P. Krüger, *Digesta*, a cura di T. Mommsen; II. *Codex Iustinianus*, a cura di P. Krüger; III. *Novellae Constitutiones*, a cura di R. Schöll, W. Kroll, Berlin 1872-1895.
- P. De Leemans, "Reductio ad auctoritatem". *The Medieval Reception of Pseudo Aristotle's «Epistola ad Alexandrum»*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 84 (2017), 2, pp. 245-283.
- E. Dezza, *Lezioni di storia del processo penale*, Pavia 2013.
- W. Duba, C. Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the two Year "Sentences" Lecture at Paris*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 84 (2017), pp. 143-179.
- Franciscan Authors, 13<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century: A Catalogue in Progress*, a cura di M. van der Heijden e B. Roest e accessibile online al sito <<http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/index.htm>> [consultato in aprile 2018].
- I. Gagliardi, *Coscienza 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.
- S. Gentili, S. Piron, *La bibliothèque de Santa Croce, in Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Rome 2015, pp. 481-507.
- Glossa ordinaria alle Decretali, in Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis, Gregori XIII. Pont. Max. iussu editum, Romae, In Aedibus Populi Romani 1582.*
- Henricus de Gandavo, *Quodlibet I*, a cura di R. Macken, Leuven 1979.
- Henricus de Gandavo, *Quodlibet IX*, a cura di R. Macken, Leuven 1983.
- Iohannes de Friburgo, *Summa Confessorum*, venundantur ab Joanne Petit sub lilio aureo in via Jacobea, Parisiis 1519.
- D.C. Klepper, *The Insight of Unbelievers. Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, Philadelphia 2007.
- R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma 1990.
- R. Lambertini, "Economia francescana": momenti del percorso di un concetto storiografico, in «Divus Thomas», 119 (2016), 2, pp. 171-196.
- R. Lambertini, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena 2000.
- O. Langholm, *Economics in Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden-New York-Köln 1992.
- D.R. Lesnick, *Dominican and Franciscan Preaching in Medieval Florence. The Social World of Mendicant Spirituality*, Athens 1989.
- R. Macken, *Henry of Ghent as Defender of the Personal Rights of Man*, in «Franziskanische Studien», 73 (1991), pp. 170-181.
- E. Marmursztejn, *A Normative Power in the Making: Theological Quodlibeta and the Authority of the Masters at Paris at the End of the Thirteenth Century*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, pp. 345-402.
- E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2007.
- F. Merzbacher, *Die Regel "Fidem frangenti fides frangitur" und ihre Anwendung*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanon. Abt.», 68 (1982), pp. 339-362.
- E. Panella, "Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti" (Dante Alighieri). "Lectio", "disputatio", "predicatio", in *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato OP (XIV secolo)*. Atti del Convegno Internazionale di Storia della Filosofia Medievale (Prato, Palazzo Comunale, 18-19 maggio 2007), Firenze 2008, pp. 115-131.
- K. Pennington, "Lex Naturalis" and "Jus Naturale", in *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Leiden-Boston 2011, pp. 227-254 (già in «The Jurist. Studies in Church Law and Ministry», 68 (2008), pp. 569-591).

- K. Pennington, "Moderamen inculpatae tutelae". *The Jurisprudence of a Justifiable Defense*, in «Rivista internazionale di diritto comune», 24 (2013), pp. 27-55.
- Petrus de Trabibus, *Quodlibet*, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 6.359.
- S. Piron, *Franciscan Quodlibeta in Southern Studia and at Paris, 1280-1300*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, pp. 403-438.
- S. Piron, *Le poète et le théologien. Une rencontre dans le "Studium" de Santa Croce*, in «Pice-num seraphicum. Rivista di studi storici e francescani», 19 (2000), pp. 87-134, ora in "Ut philosophia poesit". *Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque, Boccace*, Paris 2008, pp. 73-112.
- S. Piron, *Marchands et confesseurs. Le Traité des contrats d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle)*, in *L'argent au Moyen Âge*. Actes du congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Clermont-Ferrand 1997, pp. 289-308.
- S. Piron, *Un couvent sous influence. Santa Croce autour de 1300*, in *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Lyon 2009, pp. 331-355.
- P. Porro, *Individual Rights and Common Good: Henry of Ghent and the Scholastic Origin of Human Rights*, in *The European Image of God and Man. A Contribution to the Debate on Human Rights*, a cura di H.-C. Günther and A.A. Robiglio, Leiden-Boston 2010, pp. 245-258.
- Richard de Mediavilla, *Quodlibet*, a cura di A. Boureau, Paris 2015.
- [Richardus de Mediavilla] *Quolibeta Doctoris Eximii Ricardi de Mediavilla ordinis Minorum, Quaestiones octuaginta continentia*, apud Vincentium Sabbium, Brixiae 1591.
- Rogerus Marston, *Quodlibeta quatuor ad fidem codicum nunc primum edita*, ad Claras Aquas 1968.
- Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, a cura di C. Schabel, Leiden-Boston 2006.
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, in Thomas de Aquino, *Opera omnia*, IV-XII, Roma 1888-1906.
- B. Tierney, *Liberty and Law. The Idea of Permissive Natural Law, 1100-1800*, Washington D.C. 2014.
- B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta 1997.
- J. Toivanen, *Voluntarist Anthropology in Peter of John Olivi's "De contractibus"*, in «Franciscan Studies», 74 (2016), pp. 41-65.
- M. Vallerani, *La giustizia pubblica medievale*, Bologna 2005.
- J. Varela-Portas de Orduña, *Dante curioso, Dante studioso: dalla "Vita nova" a "Amore che nella mente mi ragiona"*, in *Amor che nella mente mi ragiona*, a cura di E. Fenzi, Madrid 2013, pp. 111-158.
- M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris 1983.
- R. Zanni, *Una ricognizione per la biblioteca di Dante in margine ad alcuni contributi recenti*, in «Critica del testo», 17 (2014), 2, pp. 161-204.

Andrea Tabarroni  
Università degli Studi di Udine  
andrea.tabarroni@uniud.it