



Honos alit artes

Studi per il settantesimo compleanno
di Mario Ascheri

LA FORMAZIONE
DEL DIRITTO COMUNE
Giuristi e diritti in Europa (secoli XII-XVIII)

a cura di

Paola Maffei e Gian Maria Varanini



Reti Medievali E-Book

19/I

Honos alit artes

**Studi per il settantesimo compleanno
di Mario Ascheri**

**LA FORMAZIONE
DEL DIRITTO COMUNE
Giuristi e diritti in Europa (secoli XII-XVIII)**

**a cura di
Paola Maffei e Gian Maria Varanini**

**Firenze University Press
2014**

La povertà tra etica e diritto in Enrico del Carretto

di Roberto Lambertini

Da alcuni anni studiosi diversi per formazione e competenza, ma uniti dall'interesse per la storia intellettuale del basso medioevo, stanno indagando l'opera di Enrico del Carretto, frate francescano, vescovo di Lucca e autore di pareri per il pontefice Giovanni XXII¹. In particolare il suo testo inedito sulla povertà francescana, il *Tractatus de statu dispensativo Christi*, alla cui edizione lavora da anni ormai un gruppo che nasce dalla collaborazione tra le Università di Macerata e dell'Insubria², si è rivelato una fonte molto interessante non solo per la conoscenza delle idee dell'autore³, ma soprattutto per acquisire un'immagine dei saperi mobilitati dai teologi francescani in difesa della interpretazione della povertà evangelica sostenuta e difesa dal loro ordine. Il fatto che Enrico del Carretto non sia una stella di prima grandezza tra i pensatori francescani di quel periodo, e che pure abbia colto l'occasione di quest'opera per entrare nei dettagli e nelle implicazioni della posizione minoritica, impegnandosi più a fondo di

¹ Su questo autore si veda il profilo biografico in C.E. Meek, *Del Carretto, Enrico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 36, Roma 1988, pp. 404-408; preziosa la scheda del catalogo in progress B. Roest, M. van der Heijden, *Franciscan Authors. 13th-18th Century: a catalogue in progress*: URL: <<http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/>> (ultima visita 30 settembre 2013); indagine pionieristica in R. Manselli, *Enrico del Carretto e il suo trattato sulla povertà a Giovanni XXII*, in «*Sapientiae doctrina*». *Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à dom Hildebrand Bascour O.S.B.*, Louvain 1980 (Recherches de théologie ancienne et médiévale. Numéro spécial, 1), pp. 238-248, ora in R. Manselli, *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Roma 1977 (Nuovi studi storici, 36), pp. 561-570; il parere del 1318 contro i frati "spirituali" dissidenti si legge in *Chartularium Universitatis parisiensis*, II (1286-1350), cur. H. Denifle, A. Chatelain, Paris 1891 (anast. Bruxelles 1964), n. 760, pp. 215-218; sul suo parere a proposito di magia e eresia: R. Manselli, *Enrico del Carretto e la consultazione sulla magia di Giovanni XXII*, in *Miscellanea in onore di Mons. Martino Giusti*, Città del Vaticano 1978, pp. 97-129; A. Boureau, *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B. A. V. Borghese 348)*, Rome 2004, in part. pp. 12-34; A. Boureau, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris 2004, in part. 74-93.

² A. Emili, R. Martorelli Vico, R. Lambertini, *Un progetto di edizione del Tractatus de statu dispensativo Christi di Enrico del Carretto*, in «*Picenum seraphicum*», n.s., 22-23 (2003-2004), pp. 347-352.

³ A. Emili, *Tra voluntas e necessitas. La dottrina del simplex usus facti nel trattato De statu dispensativo Christi di Enrico del Carretto*, in «*Franciscana*», 7 (2005), pp. 149-208; A. Emili, *Nichil est magis secundum hominem quam voluntas: Enrico del Carretto sul primato della volontà*, a cura di G. Alliney, M. Fedeli, A. Pertosa, *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento*, Atti del Convegno Internazionale, Macerata 12-13 dicembre 2008, Macerata 2012, pp. 219-237.

altri “colleghi” blasonati⁴, rende il *Tractatus* un testo veramente prezioso per arricchire la nostra conoscenza della storia intellettuale di quel periodo.

Un caso interessante è costituito dall'utilizzo dell'etica che potremmo dire filosofica, che per il periodo in cui fu attivo Enrico si identificava in gran parte con l'*Etica nicomachea*⁵. Anche se le fonti per lo più normative, indagate con esemplare pazienza da Bert Roest, offrono ben poche informazioni sul ruolo che l'*Etica* di Aristotele svolgeva nel *curriculum* seguito all'interno degli *studia* francescani dell'ordine dei Minori⁶, lo studio di opere di teologi minoriti rivela spesso una familiarità significativa con il testo aristotelico reso disponibile all'Occidente latino. In un lavoro di prossima pubblicazione, ho fornito gli elementi per sostenere che la familiarità di Enrico con l'*Etica nicomachea* non pare risultare da un approfondito esercizio esegetico sul testo tradotto da Roberto Grossatesta. Piuttosto, si ricava l'impressione di una conoscenza, talvolta di “seconda mano”, limitata ad alcune tesi fondamentali, ad alcune affermazioni note che hanno già assunto una formulazione standardizzata – talvolta lontana dal testo dell'*Aristoteles latinus* – e che Enrico assume appunto in questa forma diffusa, attribuendole direttamente allo Stagirita. Si potrebbe parlare di uno studio “cursorio” dell'*Etica nicomachea*, prendendo volutamente in prestito un termine che proviene dal vocabolario dell'insegnamento nelle università e negli *studia*. Anche se non è possibile individuare quale strumento specifico sia utilizzato da Enrico nel suo processo di appropriazione delle dottrine etiche del Filosofo, sembra verosimile pensare a *tabulae* o florilegi⁷. Questo non implica, tuttavia, uno scarso interesse per l'*Etica di Aristotele*. Lo dimostra a sufficienza il fatto che Enrico dedichi uno spazio relativamente notevole a sostenere la tesi secondo la quale la *paupertas* è una virtù nel senso proprio del termine⁸. Significativa in questo senso è la sua attenzione per la virtù della *liberalitas* (che chiama anche *largitas*, come del resto accadeva anche in altri autori, francescani e non, come Ruggero Bacone⁹, Pietro di Giovanni Olivi¹⁰

⁴ R. Lambertini, *Diritto e potere nell'inchiesta di Giovanni XXII sulla povertà francescana: Enrico del Carretto e Francesco di Meyronnes*, in *Il soggetto e la sua identità. Mente e norma, medioevo e Modernità*, a cura di L. Parisoli, Palermo 2010, pp. 95-109. Il primo ad impostare questo confronto è stato Barnaba Hechich, in uno scritto ancora inedito. Si veda anche R. Lambertini, *La povertà volontaria. Il tema della volontà nella controversia pauperistica ai tempi di Giovanni XXII*, in *Contingenza e libertà* cit., pp. 203-218.

⁵ Cfr. D. Lines, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden-Boston-Köln 2002.

⁶ B. Roest, *A History of Franciscan Education c. 1210-1517*, Leiden-Boston-Köln 2000, in part. p. 142; ma si veda anche Lines, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance* cit., in part. pp. 467-479.

⁷ Il lavoro, firmato con Annamaria Emili, è previsto in uscita in una miscellanea dedicata alla memoria di Marco Arosio.

⁸ Le citazioni dal *Tractatus* sono frutto del lavoro di controllo e revisione compiuto dal gruppo sulla trascrizione di Barnaba Hechich; Henricus de Carreto, *Tractatus de statu dispensativo Christi et specialiter de paupertate eius et apostolorum*, BAV, Borg. 294, ff. 1-51v (d'ora in avanti: Henricus, *Tractatus*).

⁹ Roger Bacon, *Quaestiones supra undecimum prime philosophie Aristotelis*, edd. R. Steele, F.M. Delorme, Oxonii 1926, p. 62: «vere largus est moralis, quia retinet retinenda et dat danda»; cfr. anche Rogeri Baconis *Moralis philosophia*, ed. E. Massa, Zurigo 1953, p. 48.

¹⁰ Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, III, q. 95, ed. B. Jansen, Ad

ed Egidio Romano¹¹). Il motivo di questa attenzione è lo stretto rapporto che il teologo francescano ritiene che esista tra virtù della *liberalitas* e quella della *paupertas*, fino ad affermare che condividono la medesima natura¹². Entrambe, infatti, contrastano il desiderio smodato di possedere, che secondo il teologo francescano si identificherebbe con il vizio definito da Aristotele *illiberalitas* o *avaritia*. Sia la povertà che la liberalità moderano la passione che Enrico chiama *cupiditas*¹³, intendendo con questa espressione la forma che il *desiderium*, di per sé naturale, assume dopo la corruzione dovuta alla caduta¹⁴. Ad entrambe si oppone l'*illiberalitas*, detta anche *avaritia*. Accanto a queste connessioni, esistono ovviamente anche significativi elementi di differenziazione: secondo Enrico, l'*Etica nicomachea*, affermando che il *liberalis* si procura i beni che donerà traendoli dai propri possedimenti, caratterizza questa virtù come regolativa dell'uso delle ricchezze, mentre la *paupertas* si caratterizza per un unico atto di donazione, che ha come risultato la rinuncia totale alle ricchezze, e quindi anche alla possibilità di donare ulteriormente¹⁵. Il *liberalis* agisce dunque sulla base di una *potestas*, alla quale il *pauper* rinuncia. Inoltre, secondo Enrico, mentre la liberalità è essenzialmente rivolta agli altri, la *paupertas* ha il suo soggetto come fine¹⁶. Questa compresenza di analogie e distinzioni è descritta sinteticamente dal teologo francescano dicendo che entrambe le virtù riguardano la *passio cupiditatis* secondo diverse *rationes*, che non sono identiche, ancorché esista tra di loro una certa somiglianza¹⁷. Nella ricezione medievale della teoria aristotelica delle virtù, ciascuno di questi abiti morali è distinguibile dagli altri sulla base di un atto specifico: secondo Enrico, per la *paupertas* tale atto coincide con il *contemptus rerum*¹⁸. Inoltre,

Claras Aquas (Quaracchi), 1926, p. 220: «Iuxta quod largitas dat danda, in quo materialiter convenit cum prodigalitate, et retinet retinenda».

¹¹ Aegidius Romanus, *De regimine principum*, I, II, 17, ed. H. Samaritanus, Romae 1607, p. 104.

¹² Henricus, *Tractatus*, c. 27: «Liberalitas enim et voluntaria paupertas eandem naturam habent: pauper enim evangelicus dat omnia simul pauperibus; liberalis vero non dat necessario omnia».

¹³ Henricus, *Tractatus*, c. 26: «Abdicatio vero respectu potentiarum appetitarum dicitur mortificatio, nam in voluntate est desiderium naturale vivendi et desiderium legis peccati quod est cupiditas, et desiderium legis Christi que est caritas que complet nature desiderium et mortificat cupiditatem».

¹⁴ Henricus, *Tractatus*, c. 22: «Ratio autem minorationis Christi (...) est ut ostendat desiderium indigentie naturalis respectu rerum, sine quibus non est vita, quod est necessitas, differe a desiderio rerum secundum legem peccati, quod est cupiditas».

¹⁵ Henricus, *Tractatus*, c. 90: «liberalitas regulat et facit rectum usum divitiarum, acquirendo et conservando res propter earum rationabilem usum; unde *IV Ethicorum* dicitur quod liberalis accipiet unde oportet, puta a propriis passionibus, non ut bonum sed ut necessarium, ut habeat dare. Pauper autem spiritu omnino excludit dare, quia omnia dat ut potentia et actu non habeat amplius dare».

¹⁶ Henricus, *Tractatus*, c. 90: «liberalitas est ad se non sicut ad finem, ut dicitur *IV Ethicorum*, quia non respicit se secundum cupiditatis finem, quia est semper ad alterum, sed secundum rationem operandi respicit se et debitum morale sui ipsius: unde *IV Ethicorum* dicitur quod avarus nullum diligit, sed neque se ipsum, scilicet secundum rationem; paupertas autem est propter se ipsam principaliter».

¹⁷ Henricus, *Tractatus*, c. 90: «Quoniam autem liberalitas et paupertas diversis rationibus respiciunt cupiditatis passionem (paupertas enim totaliter tollit actum tenendi res, quod non facit liberalitas; tenet enim, licet rationabiliter. Sicut continentia coniugalis non tollit substantiam actus generative potentie sed vitium fornicationis, ita paupertas ex se omnino tollere intendit motum cupiditatis et eius actum in tenendo), quare ratio liberalitatis et paupertatis contra cupiditatem non est eadem nec equalis, sed similis in aliquo».

¹⁸ Henricus, *Tractatus*, c. 90: «Ex his igitur patet quod paupertas est virtus, habens actum proprium

Enrico si impegna a contrastare la tesi secondo la quale la *paupertas* non potrebbe essere una virtù in quanto, in ultima istanza, si ridurrebbe ad una *privatio*. Siamo in grado di sapere che questa critica non era escogitata da Enrico per finalità “espositive”, per chiarire meglio la propria argomentazione, ma rispondeva a una linea di attacco esistente, ben precisa, perseguita dai maestri secolari, in particolare da Goffredo di Fontaines¹⁹. Nel capitolo 89 del trattato, Enrico prende in considerazione un’obiezione di questo tipo, alla quale risponde anche evidenziando che la virtù della giustizia tra le sue espressioni ha una privazione, quando per esempio il giudice cerca di rimediare ad un’ingiustizia togliendo a chi ha causato un danno per indennizzare chi lo ha subito o quando condanna alla pena capitale:

Propter quod privationes malorum secundum esse morale bone sunt: V enim *Ethicorum* iudex venit ad equalitatem vel per appositionem, vel subtractionem rerum vel personarum propter quam equalitatem reipublice suspenduntur homicide et nocentes, per iustitiam politicam²⁰.

Di conseguenza, anche la giustizia, della quale certo non si metterà in dubbio che sia una virtù, ha a che fare con “privazioni”.

Mettendo da parte il giudizio sulla persuasività filosofica dell’argomentazione, da una prospettiva storica è rilevante che Enrico ritenga importante dimostrare che la *paupertas* è una virtù pienamente compatibile con l’etica aristotelica. Nella sua concezione, infatti, benché i “filosofi” siano rimasti all’oscuro della tensione tra *lex nature* e *lex peccati* che sta alla base di un’antropologia compiuta²¹, la loro riflessione, quando si tratta del piano della natura, possiede una sua legittimità sulla quale la teologia può costruire. Così, per esempio, Aristotele ha colto il desiderio naturale alla felicità di questa vita, nella sua dimensione non corrotta dal peccato²². Enrico esprime questa convinzione non solamente a proposi-

rerum contemptum. Dicit enim Augustinus, *X Confessionum: Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat*.

¹⁹ Per questa argomentazione e le risposte francescane, R. Lambertini, *La povertà pensata*, Modena 2000, pp. 170-177.

²⁰ Il brano dell’*Etica nicomachea* cui fa riferimento Enrico è verosimilmente EN v 1132 a 9-10: «temp-
tat dampno equare auferens a lucro», che cito secondo Aristoteles, *Ethica Nicomachea, Translatio
Roberti Grosseteste Lincolnienis sive «Liber Ethicorum» B. Recensio recognita*, ed. R.-A. Gauthier,
Leiden 1973 (Aristoteles latinus, XXVI/1-3, fasc. IV), p. 460; la terminologia adottata ricorda
Tommaso d’Aquino, *Sententia Ethicorum*, lib. 5, l. 6, in *Opera omnia* iussu Leonis XIII edita, t. 47,
2, Roma 1969, p. 284: «Sed iudex tentat hoc adaequare, subtrahens a lucro et apponens dampno,
inquantum scilicet aufert aliquid percipienti vel occidenti contra suam voluntatem, et exhibet in
commodum vel honorem vulnerati vel occisi». In considerazione dell’ampia ricezione del commen-
to dell’Aquinata, una sua influenza su Enrico non si configurerebbe come inaspettata; tuttavia, la
questione merita ulteriore approfondimento.

²¹ Henricus, *Tractatus*, c. 22: «Si enim philosophi intellexissent differentiam legis peccati et nature»;
c. 35, «Unde etiam Plato (8 distinctione, *Differt*) dixit civitatem bene dispositam omnia habere in
communis. Aristoteles et philosophi nichil intellexerunt de fine caritatis supernaturali nec peccato ori-
ginali, quia dictamen rationis ad hoc non pertingit».

²² Henricus, *Tractatus*, c. 26: «Est autem notandum quod desiderium nature est ad vivere et feliciter
vivere in hac vita, secundum doctrinam Aristotelis, I et X *Ethicorum*, ac etiam feliciter vivere
secundum politiam. Desiderium vero legis peccati est ad vivere et feliciter vivere, fundatum in amore
sui usque ad contemptum Dei, cuius finis est in creatura».

to della dimensione etica, ma anche di quella politica, a proposito della quale afferma che la *civitas philosophorum* è la *civitas legis nature*, che Cristo ha portato a compimento²³. La filosofia, pur limitata dalla sua impossibilità a cogliere la dimensione soprannaturale²⁴, possiede pur sempre la forza del *lumen naturalis*. Enrico ribadisce questa posizione quando, nei capitoli finali del trattato, si misura con una serie di obiezioni, di cui è venuto a conoscenza con ogni probabilità durante la redazione del suo lavoro, e che, come aveva già mostrato Barnaba Hechich in un saggio non pubblicato, sono le medesime con le quali si confronta l'intervento di Francesco di Meyronnes sulla povertà di Cristo e degli Apostoli²⁵. All'*instantia* secondo la quale lo *status* dei frati Minori sarebbe difficile da comprendere, Enrico risponde che non è solamente difficile, ma addirittura impossibile da capire per il *lumen naturalis*. Ciò non va tuttavia inteso nel senso che la conoscenza puramente naturale giunga a conclusioni opposte a quanto la fede propone di credere. La filosofia che contrasta con la fede non è quella puramente naturale, ma quella che è corrotta dalla *lex peccati*²⁶. Laddove il suo confratello Francesco di Meyronnes attribuisce la difficoltà a una assuefazione alle norme di diritto positivo che rendono più difficile da attingere lo *ius naturale*²⁷, Enrico – come si noterà richiamandosi comunque alla dimensione della natura – coglie l'occasione per dare espressione alla sua convinzione della concordanza di fondo tra filosofia e fede quando si superi l'ostacolo posto dal peccato.

La *paupertas* non è tuttavia solo un *habitus* virtuoso, è anche uno stato di vita, parte integrante di un voto religioso, caratterizzato da una peculiare modalità di rapporto con i beni materiali. Per questa ragione, la sua definizione dipen-

²³ Henricus, *Tractatus*, c. 18: «Est autem sciendum quod regnum legis nature, quod est regnum et civitas philosophorum, de qua agitur libro *Politicorum*, per Christum perficitur, quia gratia perficit naturam, que est respectu eius imperfecta».

²⁴ Henricus, *Tractatus*, c. 101: «Circa autem primam instantiam, sciendum quod, cum intellectus perficiatur scientia luminis naturalis et supernaturalis, scientia vero luminis naturalis, absolute sumpta, deficit in cognoscendo ea que Christi sunt propria, ideo non est in ea difficultas respectu credibilium vel pertinentium proprie et per se ad credibilia, sed impossibilitas cognoscendi, eo quod philosophi viam sapientie nesciverunt».

²⁵ Lambertini, *Diritto e potere* cit.

²⁶ Henricus, *Tractatus*, c. 101: «Alia vero est scientia *desursum* non *descendens*, sed *terrena, animalis* vel *diabolica*, canonica Iac. 3, que non solum deficit in non posse cognoscere supernaturalia, sed est contraria: includit enim errorem, quod non facit vera philosophia naturalis luminis: legi enim Dei potest esse subiecta, quia Christus venit eam *adimplere*. Sed *prudencia carnis* legi Dei non est subiecta: nec enim potest, ad Rom. 8. Ista autem sapientia *diabolica* corrumpit in philosophis scientiam philosophie veram, quam impossibile est fidei contradicere, quia veritati omnia congruunt, I *Ethi corum*. Unde de philosophia, corrupta, per legem peccati, dicitur ad Col. 2: *Videte ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam, secundum elementa mundi, et non secundum Christum*; per quam impossibile est Christum cognosci, et non difficile, et per consequens nec Ecclesiam Christi vel christianitatis statum secundum sua propria, quia supernaturalia sunt et tota Christi propria attributio. Et hoc modo status Fratrum Minorum et quilibet alius Christianitatis est impossibilis cognosci, et non difficilis, ab homine animali, qui non potest intelligere *ea que sunt Spiritus Dei, quia spiritualiter examinatur, spiritualis autem iudicat omnia*, quia habet *sensum Christi*, I ad Cor.».

²⁷ Franciscus de Meyronnes, *Determinatio*: Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Borghes. 294, f. 55v; per le altre copie manoscritte di questo trattato, si veda H. Rossmann, *Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franziskus von Mayronnes OFM, mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre*, Werl i. Westf. 1972, in part. pp. 106-113.

de in modo essenziale dal ricorso al diritto²⁸. Non certo per primo nella lunga e complessa storia della difesa della scelta francescana di povertà²⁹, Enrico deve far ricorso alla tradizione giuridica e ai suoi principali testi. Sulla conoscenza e sull'uso del diritto civile e del diritto canonico da parte di Enrico disponiamo di un recente e dettagliato studio di Mario Conetti, su cui risultati si può far leva³⁰. In primo luogo, dall'indagine compiuta emergono una conoscenza accurata, tutt'altro che cursoria, del *Decretum Gratiani*, e una certa familiarità con il *Liber Extra*, con le glosse, con la *Summa aurea* dell'Ostiense e con l'opera di Sinibaldo Fieschi. Si nota una maggiore sicurezza nelle tecniche interpretative applicate ai testi canonistici che non di fronte al *corpus* romano-giustiniano³¹, una peculiarità che ha suggerito a Mario Conetti la possibilità che Enrico abbia potuto avvalersi, negli anni bolognesi³², dell'insegnamento di qualche illustre canonista, come Guido da Baisio³³.

Nonostante questa maggiore affinità con la decretistica – anche a causa dell'impostazione assunta nei decenni precedenti dal dibattito in cui prende la parola con il *Tractatus*³⁴ – Enrico non può fare a meno di fondarsi sul diritto civile per quanto concerne le nozioni di base rispetto alle quale sviluppa le sue argomentazioni a proposito di proprietà e delle varie modalità di rinuncia ai beni previste poi dalla tradizione ecclesiastica sedimentata nei testi autorevoli del diritto canonico. Come ha scritto Mario Conetti:

Il diritto civile poi appare chiamato a regolare i rapporti tra le persone e le cose nel mondo umano, secondo lo stato naturale e soprattutto secondo una dimensione in qualche modo convenzionale; il diritto civile contiene infatti ciò che gli esseri umani hanno stabilito come giusto, per quanto non in modo arbitrario ma nella conformità alla natura umana e a quanto la caratterizza³⁵.

Se quindi la piena comprensione della *paupertas* richiede che la riflessione etica stabilisca un nesso privilegiato con il diritto, in entrambi gli ambiti il programma culturale di Enrico prefigura un'articolazione che evidenzia forti analo-

²⁸ Non si vuole qui certo entrare nel dibattito se la povertà francescana sia un concetto fondamentale giuridico: ricordo per esempio il parere negativo di studiosi come E. Coccia, *Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana*, in «Medioevo e rinascimento», 20, n.s. 17 (2006), pp. 97-147; sulla scia di Coccia, ma con approccio diverso è più speculativo, G. Agamben, *Povertà volontaria, Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011.

²⁹ Non è certo un caso che tra le indagini pionieristiche su questi temi si segnali proprio uno studio di G. Tarello, *Profili giuridici della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, in *Scritti in memoria di Antonio Falchi* = «Annali della facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova», 3 (1964), pp. 338-448.

³⁰ M. Conetti, *Diritto e povertà in Enrico del Carretto: la cultura giuridica di un teologo minorita*, in «Franciscana», 13 (2011), pp. 193-253.

³¹ *Ibidem*, pp. 220-221.

³² A questo proposito si veda A. Emili, *Un teologo francescano tra Bologna e Avignone: profilo culturale di Enrico del Carretto*, in «Memorie domenicane», n.s. 39 (2008), pp. 157-173.

³³ Conetti, *Diritto e povertà* cit., pp. 242-248.

³⁴ Mi permetto di rimandare a R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma 1990; rilevante l'analisi di G.G. Merlo, *Nel nome di San Francesco*, Padova 2003, pp. 270-271.

³⁵ Conetti, *Diritto e povertà* cit., p. 240.

gie. La povertà come virtù, ancorché inserita in una prospettiva di etica teologica, richiede di essere saldamente ancorata in un fondamento filosofico pienamente attingibile alla ragione umana; così, la “perimetrazione” giuridica della *paupertas* non può rinunciare a conformarsi alle condizioni di possibilità di un discorso sulla proprietà come sono fissate nel diritto civile; solo qui si può poi innestare una riflessione giuridica sulla rinuncia alla proprietà che prende le mosse dalla Rivelazione. Si tratta quindi di un programma ambizioso, dove Enrico tenta di far interagire un modello diciamo “continuista” tra dimensione razionale-naturale e Grazia con la tematica, molto presente nella tradizione francescana, di un radicale mutamento del significato di “naturale”, dopo che la naturalità primigenia è andata perduta a causa del Peccato. Come è evidente, questo programma è solcato da forti difficoltà, non solo di ordine teorico, ma anche di praticabilità storica: basti pensare che pochi mesi dopo la morte di Enrico, il pontefice Giovanni XXII, cui era stato così vicino, avrebbe sconfessato le tesi sulla povertà di Cristo che il teologo minorita aveva difeso con tanto impegno³⁶. Ciò non toglie, tuttavia, che il pieno recupero della valenza dell’opera di Enrico costituisca un contributo rilevante per una conoscenza più articolata della storia culturale di quegli anni cruciali. Anche il *Tractatus* testimonia che la polemica di quel periodo ha costretto in particolare i francescani a cercare nuove vie per la difesa della propria concezione, vie che non sono per nulla riconducibili ad uno standard monolitico, ma che variano soprattutto negli autori capaci di cogliere più a fondo le implicazioni di quel confronto teorico. Tra questi Enrico del Carretto formula una sua proposta di articolazione dei rapporti tra etica e diritto, dimensioni dialetticamente inscindibili quando si rifletta sulla *paupertas*.

³⁶ Se ne veda il sintetico e incisivo profilo in M. Ascheri, *Medioevo del potere. Le istituzioni laiche ed ecclesiastiche*, Bologna 2005, in part. pp. 371-373; per una messa fuoco del dibattito sulla povertà francescana: A. Tabarroni, *Paupertas Christi et apostolorum: l’ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma 1990.