

Al confine fra diritto canonico e teologia. Le “quaestiones canonicae” di John Baconthorp

NICCOLÒ BONETTI

Il maestro carmelitano John Baconthorp (ca. 1290-1349), oltre ad essere stato un importante maestro di teologia, attivo negli anni '20 a Parigi e negli anni '30-'40 a Oxford, coltivò, all'interno della propria produzione teologica, un marcato interesse per il diritto canonico, fatto inconsueto per i teologi della sua epoca che, per il resto, non sembrano mostrare un particolare interesse per il mondo delle decretali¹. Sebbene la notizia fornita da talune fonti secondo cui il carmelitano sarebbe stato un *doctor iuris utriusque* non possa essere ritenuta affidabile in quanto assente nelle biografie più antiche, le competenze di Baconthorp in materia canonistica emergono chiaramente dalle sue questioni quodlibetali e dal suo commento alle Sentenze². Poiché all'epoca del carmelitano la teologia e il diritto canonico si erano separati costituendosi come due discipline autonome ormai da due secoli (sebbene su alcuni ambiti come i sacramenti continuassero a permanere materie di interesse comune), è degno di nota il tentativo di Baconthorp volto a porre le basi di una rinnovata integrazione fra teologia e diritto canonico al fine di ricreare l'unità indivisibile della *theologia practica* (o *externa*) smembrata da duecento anni di specializzazioni³. La massima espressione, per quanto non esclusiva, del suo tentativo di una reciproca contaminazione fra questi due ambiti sono le

cosiddette “*Quaestiones canonicae*” ovvero il quarto libro del commento alle Sentenze⁴. Quest’opera, databile intorno ai primi anni ‘40, costituisce una nuova versione del quarto libro del commento rispetto a quella più speculativa degli anni ‘20 e raccoglie molto materiale già presente nella precedente Postila al Vangelo di Matteo: essa inoltre ha un carattere fortemente composito che è evidenziato dalla presenza di dodici questioni del prologo che non sono in alcun rapporto con il resto dell’opera⁵. Questo prologo, che costituisce la prima particolarità dell’esposizione di Baconthorp, ha a sua volta anch’esso un carattere fortemente disomogeneo: se le prime sei questioni trattano di temi concernenti la polemica ebraico-cristiana, le successive cinque affrontano i più disparati problemi andando dal potere papale alla liceità dell’astronomia, dall’avvento dell’Anticristo all’utilizzo dei sofismi in teologia. Priva di unitarietà e di argomento non canonistico è anche la prima distinzione che esamina il rapporto fra grazia divina e libertà umana mentre solo con la seconda Baconthorp entra nel vivo della trattazione più propriamente sacramentale. Più precisamente, la struttura delle *quaestiones canonicae* è la seguente: nelle distinzioni dalla seconda alla quinta si discute di battesimo (con qualche digressione mariologica), la settima tratta di confermazione, l’ottava, la nona, la decima e l’undicesima sono dedicate all’eucarestia, la dodicesima e la tredicesima alle immunità ecclesiastiche, dalla quattordicesima alla diciottesima si analizzano le sanzioni canoniche, la diciannovesima la correzione fraterna, la ventesima l’ elemosina e il digiuno, la ventunesima e la ventiduesima sono dedicate all’usura, alla restituzione e alla simonia, la ventitreesima all’estrema unzione, la ventiquattresima alle indulgenze, la venticinquesima agli ordini sacri, ai voti degli ordini mendicanti e alle loro esenzioni mentre le distinzioni dalla ventisei alla quarantatré trattano di matrimonio. Infine le distinzioni dalla quarantaquattresima alla cinquantesima espongono la dottrina dei novissimi. Se le tematiche sono tendenzialmente quelle consuete di un quarto libro di un commento alle Sentenze, originale è la modalità di affrontarle che non si limita alla trattazione teologica ma la integra con un esteso e puntuale utilizzo delle fonti canoniche. Frequente è infatti la citazione non solo del *Decretum* di Graziano ma anche delle decretali di papa Niccolò III, Bonifacio VIII, delle costituzioni di Clemente V, Giovanni XXII e Benedetto XII e degli scritti di decretisti e dei decretalisti come Ugucione, Guido di Bayso, Innocenzo IV, il cardinal Ostiense, Guglielmo Durando e Giovanni Monaco senza dimenticare una profonda conoscenza da parte del carmelitano di tutte le glosse ordinarie⁶.

1. LA POVERTÀ APOSTOLICA NELLA STORIA DELLA CHIESA

L'approccio canonistico di Baconthorp non è mai storico né si limita ad un ripetitivo elenco di *autoritates* come accade presso molti canonisti della sua epoca ma fa ampio ricorso alle fonti originali e ad un inquadramento storico per provare le proprie tesi. Un tema su cui Baconthorp dimostra la propria abilità a maneggiare e a contestualizzare le fonti storiche in una prospettiva diacronica è, ad esempio, quello della povertà apostolica: secondo il carmelitano infatti la Chiesa primitiva praticava la povertà comune come legge per tutta la Chiesa ma i primi papi furono costretti a dispensare gradualmente i cristiani dalla sua osservanza al fine di combattere gli eretici e per garantire la sopravvivenza della comunità cristiana⁷. Per il teologo carmelitano il papa quindi può modificare o dispensare dalla legge della Chiesa, compresa da quella apostolica qualora lo richiedano l'utilità o le necessità ecclesiali e le tappe di questo processo di dispensa sono descritte mediante un'analisi dettagliata dei testi canonistici. Se nella pseudo-isidoriana lettera di papa Clemente si raccomanda la vita comune, nel III secolo Urbano I permise ai vescovi di accettare eredità mentre un secolo dopo Silvestro I avrebbe ricevuto dall'imperatore Costantino la celebre donazione rendendo in questo modo il papato una potenza temporale senza dimenticare che progressivamente vennero introdotte norme canoniche che permisero ai laici e ai chierici di possedere proprietà individuali⁸. Per preservare il valore della povertà apostolica vennero creati in seguito gli ordini monastici ma essi si dimostrarono incapaci di mantenere la mendicizia finendo per accettare eredità e terreni: furono allora fondati gli ordini mendicanti (per Baconthorp i primi furono gli agostiniani e i carmelitani) che furono confermati dal concilio di Lione⁹. Per quanto Baconthorp utilizzi ampiamente il *Decretum*, a differenza dei canonisti non se ne serve come testo giuridico ma come una raccolta di fonti documentarie da interpretare teologicamente ignorando le interpretazioni canoniche correnti: questo comporta una lettura assai diversa della povertà (e più in generale della stessa storia della Chiesa) rispetto a quella sostenuta tradizionalmente dai dottori in diritto canonico¹⁰. Per i canonisti infatti la storia della Chiesa è un continuo perfezionamento delle pratiche religiose senza significative rotture e la povertà, per quanto scelta lodevole, non fa parte della legge apostolica in quanto sarebbe stata adottata dagli apostoli solo come misura temporanea in previsione dell'espulsione della Chiesa primitiva dalla Giudea e della conseguente perdita di tutti i beni¹¹. Al contrario la comprensione di Baconthorp è decisamente più storica poiché, ritenendo che la povertà della prima comunità cristiana, per quanto richiesta dalla legge apostolica, sia stata dispensata per motivi di

forza maggiore dal papato, introduce una rottura fra la Chiesa primitiva e la Chiesa dei secoli successivi¹².

2. IL POTERE PAPALE I SUOI LIMITI

Come si sarà intuito, il potere papale gioca un ruolo centrale per Baconthorp che non lo giustifica tanto ricorrendo alle tradizionali argomentazioni canonistiche come la donazione di Costantino o la dottrina delle due spade o la *Unam Sanctam* quanto piuttosto, teologicamente, riprendendo la dottrina di Tommaso d'Aquino mediante lo studio dei poteri di Cristo di cui il papa è vicario¹³. Cristo infatti, da una parte, detiene il potere giudiziario (*iudiciaria potestas*) riguardo a tutte le cose umane, essendo quest'ultime strumenti ordinati alla vita eterna, senza distinzione fra piano religioso, morale e politico, dall'altra gode di una «*potestatem dispositivam, distributivam et translativam quantum ad omnes reges terrae*»¹⁴. Quindi se Cristo è il re dei re, superiore ad ogni podestà temporale, allora la stessa proprietà si fonda sulla grazia ed è un *beneficium* concesso liberamente da Cristo, non un diritto naturale¹⁵. A sua volta, Cristo ha trasferito il suo *ius dispositivum, distributivum e traslativum* all'apostolo Pietro e ai suoi successori: quindi il papa è il monarca universale a cui spetta governare tutto il mondo cristiano come vicario di Dio in terra (eventualmente anche deponendo re ed imperatori) e a cui appartiene di diritto la Terra Santa in quanto successore di Cristo che fu erede della terra promessa¹⁶. Per il teologo carmelitano, nel pronunciare i suoi giudizi, che sono inappellabili e definitivi, sia in sede civile che canonica, il papa, la cui funzione è intesa in termini prettamente giuridici, può agire sia *motu proprio* che facendosi consigliare dai cardinali¹⁷. Il problema dell'origine, umana o divina del cardinalato, tema scarsamente discusso dai canonisti, è oggetto di un'indagine storica da parte di Baconthorp che, prendendo in esame la pseudo-isidoriana lettera di papa Clemente, conclude che il cardinalato è esistito prima del Concilio di Nicea poiché, analogamente ai patriarchi e arcivescovi, i cardinali furono scelti dagli apostoli come *collaterales assistentes* o consiglieri: essi godono quindi di una podestà di giurisdizione superiore a quella dei vescovi, per quanto siano ad essi inferiori nella podestà di ordine¹⁸. Perfino la trattazione dell'Immacolata Concezione si intreccia con l'affermazione del potere papale poiché Baconthorp, discutendo della controversa questione se Maria sia stata preservata dal peccato originale fin dal suo concepimento, si appella al papa affinché, in forza del suo primato magisteriale che, come mostrano i *Privilegia* di papa Innocenzo III e gli interventi di Gregorio X, Giovanni XXII e Benedetto XII, si estende anche alla disciplina liturgica, stabilisca per tutta

la Chiesa la festa dell'Immacolata che la Chiesa romana, custode della retta dottrina, già festeggia e non lasci la Cristianità in un'incertezza dottrinale che potrebbe rivelarsi dannosa¹⁹. Questa decisa affermazione della pienezza di potere papale non significa tuttavia che Baconthorp sostenga che il papa sia infallibile, scottante problema emerso in seguito alla condanna da parte di papa Giovanni XXII (*Cum inter nonnullos* del 1323) della tesi secondo cui Gesù e gli apostoli non avrebbero posseduto alcun bene, pronunciamento, a giudizio dei francescani dissidenti, in contraddizione con il magistero precedente²⁰. Per Michele di Cesena e compagni, il papa dispone infatti di due chiavi ovvero di una chiave della conoscenza per definire in materia dogmatica e di una del potere per regolare le questioni disciplinari: mentre le decisioni prese dal pontefice per mezzo di quest'ultima possono essere revocate, i giudizi adottati con la prima sono irrimediabili e un papa non può in alcun caso modificarli pena cadere in eresia²¹. Ritenendo i francescani dissidenti che la bolla *Cum inter nonnullos* di Giovanni XXII contraddicesse la *Exiit qui seminat* di Niccolò III sul problema della povertà apostolica, essi sostenevano che il papa fosse caduto in eresia e dovesse essere deposto²². Ben diversa era invece la dottrina canonistica che, interpretando la chiave della conoscenza come la facoltà di indagare su un caso e quella del potere come l'autorità di promulgare una decisione e ritenendo che entrambe dovessero essere pensate come intrinseche ad ogni atto papale, sosteneva che un papa, in forza della sua pienezza di potere, potesse abrogare qualunque decreto erroneo in materia di fede di un suo predecessore e che dunque la decisione di Giovanni XXII fosse stata perfettamente legittima²³. Giungendo alla posizione di Baconthorp che affronta il tema in una specifica *quaestio*, per il carmelitano un papa può compiere tre tipologie di pronunciamenti dottrinali: pronunciamenti in accordo con il Vangelo e con i primi quattro concili, pronunciamenti contrari alla fede, pronunciamenti in cui si lascia la decisione finale alla Sede romana²⁴. Nel primo caso tali determinazioni non possono essere revocate da un papa successivo che è tenuto a confermare tali insegnamenti non potendo rendere sé stesso un eretico mentre nel secondo caso egli non solo potrebbe ma anche dovrebbe revocare tale decreto per il grave pericolo che esso rappresenta per la fede²⁵. Tuttavia Baconthorp sembrerebbe ritenere tale caso impossibile *de potentia Dei ordinata* poiché Dio ha garantito la propria assistenza spirituale al papa (in unione con tutta la Chiesa) che non può quindi errare²⁶. Quanto ai decreti papali che lasciano la decisione finale alla Santa Sede essi non possono essere revocati se ripetono l'insegnamento della Chiesa primitiva mentre possono essere abrogati se hanno contenuti contrari ad essa²⁷. Dove collocare la *Exiit qui seminat* e come giustificare la sua abrogazione da parte di Giovanni XXII? Baconthorp oscilla, dichiarando prima che quest'ultimo

ha corretto un pronunciamento contrario al Vangelo salvo poi affermare che Niccolò III non intendeva prendere una decisione definitiva²⁸. Alla fine conclude sostenendo che un papa possa modificare i decreti di un predecessore in materia dottrinale qualora siano ambigui: ora, non intendendo Niccolò III prendere una decisione definitiva sul tema o comunque non essendosi espresso con chiarezza, Giovanni XXII era pienamente autorizzato a revocare la *Exiit qui seminat*²⁹. Baconthorp non sembra avere grande simpatia per il concetto di infallibilità elaborato dai francescani dissidenti ritenendo che il papa non possa errare solo se si limita a ripetere l'insegnamento evangelico e dei primi concili mentre negli altri casi egli sembrerebbe ritenere l'insegnamento papale fallibile rigettando, come i canonisti, l'idea secondo cui un papa potrebbe vincolare dogmaticamente un suo successore³⁰.

3. IL POTERE PAPALE E LA GIURISDIZIONE SUL PURGATORIO

È impensabile elencare, sia pure in modo approssimativo, i temi in cui Baconthorp, discutendo del potere papale, combina in modo fecondo teologia, ricerca storica e diritto canonico ma può essere interessante concentrarsi su un problema scarsamente approfondito dagli studiosi ovvero quello del rapporto fra giurisdizione papale e validità delle indulgenze per i defunti. La questione è la seguente: può il papa concedere indulgenze che possano essere lucrate a vantaggio delle anime che si trovano in purgatorio? Abbiamo visto che Baconthorp è un sostenitore della pienezza del potere papale al punto tale da ammettere che il pontefice possa dispensare dalle norme apostoliche o possa revocare decreti del predecessore: sarà interessante vedere se egli estenda la giurisdizione papale persino sulle anime purganti. Nessun teologo negava che le indulgenze potessero giovare in qualche modo ai defunti ma il problema era su come dovessero essere intesi tali benefici, dato che le indulgenze per i morti sollevavano il problema della giurisdizione della Chiesa in purgatorio. Era difficile sostenere che tali defunti fossero sotto la giurisdizione del papa poiché le indulgenze sono intese nella teologia medievale come atti di giurisdizione volti alla remissione delle pene temporali delle anime purganti e concessi sotto certe condizioni dalla Chiesa attingendo al tesoro dei meriti di Cristo e dei Santi³¹. Tuttavia la Chiesa fin dai primi secoli aveva pregato per i defunti e appariva poco verosimile che uno dei suoi benefici più potenti non fosse disponibile per le anime in purgatorio tanto più che la prassi di applicare le indulgenze ai morti, sia pure con molte ambiguità, stava iniziando a diffondersi³². Se papa Innocenzo IV, da canonista, invocava un argomento *ex auctoritate* affermando che, se il papa decretava un'indulgenza, allora

essa doveva essere valida anche per le anime purganti, Tommaso d'Aquino provò a fornire argomentazioni più dirimenti³³. Per l'Aquinate l'indulgenza può essere vantaggiosa per qualcuno in modo diretto o in modo indiretto: nel primo caso essa arreca un beneficio per chi la riceve purché egli compia ciò che è stato prescritto per lucrarla ma, non potendo i defunti fare ciò, le indulgenze non possono essere direttamente valide per loro. Tuttavia le anime purganti possono beneficiare dei meriti delle indulgenze indirettamente poiché quest'ultimi possono essere trasferiti da chi le lucra al defunto a condizione che questo trasferimento sia esplicitamente consentito dal decreto di concessione. Quindi, per Tommaso, l'effetto di un'indulgenza per i morti è lo stesso di quella per i vivi, ovvero la remissione della pena temporale delle anime purganti anche se questo effetto è possibile solo indirettamente e mediante apposite indulgenze e non con tutte indiscriminatamente³⁴. Sulla stessa linea Alberto Magno che afferma che le anime purganti possono avvantaggiarsi delle indulgenze lucrare per loro da parenti e da amici poiché esse sono ancora sulla via della salvezza e quindi la Chiesa può esercitare ancora una certa giurisdizione su di loro trattandosi di penitenti e non già di anime beate³⁵. Ben diversa era invece la posizione del cardinal Ostiense secondo cui la Chiesa, non avendo giurisdizione sul purgatorio, non può concedere indulgenze efficaci per i defunti. Il potere delle chiavi infatti cessa con la morte del battezzato e non può perciò la Chiesa legare o sciogliere dopo la morte mentre la preghiera di suffragio, fondandosi sulla carità che non può avere fine, può essere offerta per tutti i fedeli³⁶. Le indulgenze concesse per i morti vanno interpretate allo stesso modo in cui si interpretano le scomuniche e le assoluzioni *post mortem* ovvero in un senso equivoco: la scomunica dovrebbe essere intesa come un rifiuto della Chiesa di pregare per un'anima di un defunto mentre le assoluzioni e le indulgenze dovrebbero essere lette come forme speciali di intercessione ma senza un vero perdono del peccato o della pena poiché la Chiesa non ha più alcun potere sui defunti e non può più esercitare alcun potere su di essi³⁷. Analoga posizione è sostenuta da Bonaventura da Bagnoregio secondo cui il tesoro dei meriti di Cristo e dei santi è disponibile per le anime purganti e il papa può concedere loro i benefici ma non può rimettere la pena poiché i morti sono fuori dal foro della Chiesa e la giurisdizione ecclesiastica non si estende al purgatorio. Quello che la chiesa può fare è supplicare Dio tramite una richiesta di perdono affinché rimetta la pena alle anime purganti non godendo più il papa di alcun potere su di esse³⁸. Tornando al nostro autore, per Baconthorp poiché le indulgenze possono ridurre il periodo passato dalle anime in purgatorio, è importante farne "scorta" durante la vita terrena: infatti, come afferma il cardinale Ostiense, bisogna considerare che non è detto che i sacerdoti riescano ad imporre ai loro penitenti soddisfazioni sufficienti per

espiare le pene dei propri peccati e ciò che non è stato espiato in questa vita, se non si è ricorsi alle indulgenze, dovrà esserlo in purgatorio³⁹. Quanto alla causa principale del valore delle indulgenze, essa è la sovrabbondanza dei meriti di Cristo e dei santi (come dice Baconthorp una sola goccia del sangue di Cristo rimette i peccati di mille mondi): questo tesoro è stato lasciato a Pietro e ai suoi successori (i papi) i quali, in forza del potere delle chiavi, possono concedere indulgenze a loro beneplacito, senza escludere la possibilità di indulgenze episcopali, sia pure più limitate⁴⁰. Per quanto riguarda invece la validità di tali *remissiones*, per chi concede l'indulgenza ovvero i prelati, si richiede l'autorità, la pietà e l'utilità del prossimo mentre per chi la riceve è necessaria la devozione e la carità ovvero che egli si sia pentito e che abbia confessato i propri peccati⁴¹.

4. LA RISPOSTA DI BACONTHORP

Giungendo infine alla nostra questione ovvero se le indulgenze possano essere concesse dall'autorità ecclesiastica non solo a vantaggio dei vivi, ma anche per liberare le anime del purgatorio, Baconthorp espone prima di tutto la posizione dell'Ostiense che nega tale possibilità affermando che il potere delle chiavi non si estende ai morti che sono soltanto nel *foro Dei*: a questa argomentazione si può però replicare che gli scomunicati possono essere assolti dopo la morte dalla Chiesa qualora abbiano dato segni di pentimento in vita⁴². Baconthorp risponde affermando che la remissione da una scomunica per un'anima in purgatorio non riguarda il giudizio di Dio che ha già assolto questa persona ma si limita a reintegrare questo individuo nella comunione ecclesiale della Chiesa militante. A questa prima conclusione si può tuttavia replicare mediante argomenti tratti dalla tradizione, dal diritto canonico e dal Vangelo al fine di provare sia l'efficacia delle indulgenze per i morti sia la giurisdizione papale sul purgatorio. Ad esempio, affermando implicitamente Gesù, secondo Gregorio Magno, che alcune colpe possono essere rimesse in questo secolo o in quello futuro tramite suffragi, allora si potrebbe sostenere un'equivalenza fra suffragi e indulgenze concludendo (in verità abbastanza forzatamente) che quest'ultime giovano non solo ai vivi, ma anche i morti come sostiene Tommaso d'Aquino⁴³. Inoltre il papa, come afferma Innocenzo III, essendo vicario di Dio e non di un semplice uomo, dispone non solo dei vivi, ma anche dei morti in forza della sua autorità divina: come dice Gesù a Pietro (Mt 16,19), ciò che egli scioglie in terra, sarà sciolto in cielo ma il purgatorio non è in cielo, quindi il papa può esercitare su di esso la sua giurisdizione in forza della potestà universale data da Cristo a Pietro⁴⁴.

Questi poteri papali tuttavia non sono arbitrari ma, per essere validi, devono essere esercitati nel rispetto dell'onore e della giustizia di Dio e della Chiesa richiedendo una causa conveniente: quindi il papa non potrebbe liberare tutte le anime del purgatorio in virtù dei meriti di Cristo perché sarebbe un atto di illecita prodigalità⁴⁵. Si può replicare, seguendo l'Ostiense, che solo il giudice o il prelado competente possono rimettere una pena ma in purgatorio le anime purganti sono sotto la giurisdizione di Dio in quanto Cristo ha affidato a Pietro il potere di sciogliere e legare solo in terra ed in cielo (ovvero solo fra i vivi) e non sotto terra (ovvero non fra i defunti): solo Dio può quindi rimettere le pene delle anime purganti mentre non può farlo il papa che ha una giurisdizione solo terrena⁴⁶. Contro questa tesi (ed in favore di una giurisdizione papale sul purgatorio), si risponde che la Chiesa può scomunicare eretici già deceduti e che per i morti ci sono le preghiere di suffragio. Facilmente Baconthorp può replicare che la Chiesa non scomunica un eretico morto per esercitare una giurisdizione su di esso ma solo per condannare l'eresia; per quanto riguarda invece le preghiere di suffragio, come aveva insegnato l'Ostiense, mentre esse si fondano sull'amore che mai cessa, l'indulgenza si basa sugli atti di giurisdizione che non sono più possibili con la morte del reo. Per quanto riguarda le indulgenze concesse a favore dei morti per chi intraprende determinate azioni, ad esempio andare con la croce in Terra Santa, respinta l'idea che in questo modo possano essere rimesse le pene delle anime purganti, si ammette però che giova ai defunti più fare queste azioni rispetto al non farle⁴⁷. Alla fine Baconthorp risolve la questione richiamandosi alla decretale *Abusiones* di Clemente V emanata durante il concilio di Vienne (1312) che, deprecando gli abusi commessi da taluni predicatori in materia di indulgenze, nega che esse possano liberare le anime dal purgatorio poiché ciò spetta solo a Dio⁴⁸. In sintesi Baconthorp sembra respingere le posizioni domenicane che, affermando la validità delle indulgenze per i morti, estendono la giurisdizione papale sul purgatorio preferendo egli le più prudenti posizioni del cardinale Ostiense.

Andando a concludere questo contributo e senza pretese di aver fornito un quadro in alcun modo esauriente del Baconthorp "canonista", si può provare ad abbozzare qualche provvisoria conclusione sull'approccio del teologo carmelitano al diritto canonico. Esso si caratterizza da una parte per un'attenzione (sia pure più erudita che critica) alla dimensione storica e diacronica dell'ordinamento canonistico, dall'altra per la tendenza a combinare nella *quaestio* le argomentazioni teologiche con quelle canonistiche rifiutando ogni autoreferenzialità della teologia. Occupandosi non solo di quest'ultima ma anche di diritto canonico, Baconthorp, oltre a tentare di ricostituire la perduta unità fra tradizione canonistica e sacra dottrina, vuole affermare il

diritto-dovere del *magister theologiae* di intervenire, in forza della dimensione architettonica della disciplina teologica che egli padroneggia, anche su questioni che investono la vita ecclesiale rifiutando ogni artificiale separazione fra il raffinato sapere praticato nelle università e le tumultuose dinamiche della *societas christiana* del XIV secolo e salvaguardando la dimensione pratica e pastorale della scienza teologica⁴⁹.

Note

- 1 Per la vita del teologo si veda: N. Di S. Brocardo, *Il profilo storico di Giovanni Baconthorp*, in: "Ephemerides carmeliticae" n. 2, 1948, pp. 443-450. R. Copsey, *Biographical Register of Carmelites in England and Wales 1240-1540*, Faversham, St Albert's Press, 2020, pp. 85b-86b.
- 2 W. Ullmann, "John Baconthorpe as Canonist", in: *Church and Government in the Middle Ages: Essays Presented to C. R. Cheney on His Seventieth Birthday*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 223-224.
- 3 Ivi, pp.224-225.
- 4 Il titolo di "*canonicae*" è attribuito per la prima volta da B. Xiberta sulla scorta degli incipit di alcuni manoscritti (*De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine carmelitarum*, Lovanio, Revue d'histoire ecclésiastique, 1931, pp. 177-179) e da allora utilizzato dagli studiosi.
- 5 Le *Quaestiones canonicae* possono essere datate ai primi anni '40 da alcuni indizi come ad esempio il riferimento, nella q. 8 del prologo, alla condanna parigina dei nominalisti del 1340 e la testimonianza del maestro Paolo Perusino che, leggendo le Sentenze a Parigi nel 1344, ne parla come il "*quartum novum*" (Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Chigi B. VI, 97, f. 82v). Si veda B. Xiberta, *De Magistro Iohanne Baconthorp*, in: "Analecta Ordinis Carmelitanum" n. 6, 1927 p.42. Per una parziale edizione delle due versioni del IV libro si veda E. Borchert, *Die quaestiones speculative et canonicae des Johannes Baconthorpe uber den Sakramentalen Charakter*, Monaco, Schöningh, 1974. A causa del carattere frammentario di questa edizione, si dovrà fare riferimento alle *Quaestiones in quatuor librum Sententiarum et quodlibetales*, a cura di Crisostomo Marasca, Cremona, 1618.
- Per le loro fonti si veda B. Smalley, "John Baconthorpe's Postill on St. Matthew", in: *Studies in Medieval Thought and Learning From Abelard to Wyclif*, Londra, The Hambledon Press, 1981, p. 298.
- 6 W. Ullmann, "John Baconthorpe", cit., pp. 224-225.
- 7 T. Turley, *Tradition, Papal Power and John Baconthorpe*, in: "Bulletin of Medieval Canon Law" n. 12, 1982, p. 82. Anche i canonisti sostenevano che il papa potesse dispensare dalla legge apostolica ma ritenevano che ciò avvenisse assai limitatamente e non certamente nelle dimensioni presupposte da Baconthorp. *Ibidem*.
- Sul tema della povertà si veda invece: D. Lambert, *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, Londra, S.P.C.K, 1961; A. Tabarroni, *Paupertas Christi et Apostolorum: l'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1990; D. Burr, *Olivi, e la povertà francescana. Le origini della controversia sull'«Usus pauper»*, traduzione di L. Bergamaschi, Milano, Biblioteca Francescana, 1992 e R. Lambertini, *La povertà pensata: evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena, Mucchi, 2000.
- 8 Ivi, pp. 83-84.
- 9 Ivi, p. 84.
- 10 Ivi, pp. 87-88.
- 11 *Ibidem*.
- 12 *Ibidem*. Si veda anche A. Jotischky, *The Carmelites and Antiquity: Mendicants and their Pasts in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 160-161.
- 13 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III q. 59.
- 14 W. Ullmann, "John Baconthorpe", cit., pp. 234-235.

- 15 *Ibidem*.
- Baconthorp affronta il tema anche nel suo commento al *De civitate Dei*. Si veda a tale proposito E. Randi, *Baconthorpe politico. Il commento a De civitate Dei XIX dal ms. parigino lat. 9540*, in: "Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano" n. 35, 1982, pp. 127-152.
- Sul tema del potere papale si veda anche: W. Ullmann, *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*, Methuen, Londra 1949 e J. Miethke, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso a Guglielmo d'Ockham*, traduzione di C. Storti, Padova, Edizioni francescane, 2005.
- 16 Ivi, pp.235-236.
- 17 Ivi, p. 235.
- 18 Ivi, pp. 232-233.
- 19 Ivi, p. 238.
- 20 T. Turley, *John Baconthorpe on papal infallibility*, in: "Journal of ecumenical studies" n.19 1982 pp. 746-747. Per la storia dell'infallibilità papale si veda: B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350*, Leida, Brill, 1988 e J. Heft, *John XXII and Papal Teaching Authority*, New York, Edwin Mellen Press, 1986.
- 21 B. Tierney, "John Baconthorpe", cit., p. 748.
- 22 *Ibidem*.
- 23 *Ibidem*.
- 24 Ivi, p. 752.
- 25 Ivi, pp. 752-753.
- 26 *Ibidem*.
- 27 Ivi, pp. 753-754.
- 28 Ivi, pp. 753-755.
- 29 Ivi, p. 755.
- 30 Ivi, p. 756.
- 31 Si veda: T. Turley, *John Baconthorpe on papal infallibility*, in: "Journal of Ecumenical Studies" n. 19, 1982, pp. 746-747; R. W. Shaffern, *Learned Discussions of Indulgences for the Dead in the Middle Ages*, in: "Church History" n. 61, 1992 p. 370 e Id. "The Medieval Theology of Indulgences", in: *Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, ed. R.N. Swanson, Leida, Brill, 2006, p. 33.
- 32 Id, "The Medieval Theology..", cit., pp. 33-34.
- 33 Innocenzo IV, *Commentaria super libros V decretalium*, Francoforte, 1570 fol. 544.
- 34 Tommaso d'Aquino, *Commentum in IV libros sententiarum*, lib. 4 d. 45 q. 2 a. 3 qc. 2 co.
- 35 Alberto Magno, *Commentarii in IV sententiarum*. lib. 4 d. 20 E a. 18, Parigi, Vives, 1894, p. 853.
- 36 Enrico da Susa, *Summa aurea*, lib. 5 66, Lione, 1537, p. 288.
- 37 Ivi, p. 288.
- 38 Bonaventura da Bagnoregio, *Commentaria in IV libros sententiarum*, lib. 4, d. 20, p. 2, q. 5 Firenze, Quaracchi, 1892, p. 538.
- 39 J. Baconthorpe, *Quaestiones in quatuor librum Sententiarum et quodlibetales*, II, libro IV d. 24 q. 2 Cremona, 1618, p. 492.
- Si veda anche R. N. Swanson, *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 292.
- 40 J. Baconthorpe, "Quaestiones", cit., q. 1 pp. 489-490.
- 41 Ivi, p. 490.
- 42 Ivi, q. 2 p. 493
- 43 *Ibidem*.
- 44 *Ibidem*. Per il riferimento a Innocenzo III si veda: "Epistola 335", in: *Epistolarum Innocentii III libri undecim, I*, Parigi, 1682, p. 191.
- 45 Ivi, pp. 493-494.
- 46 Ivi, p. 494.
- 47 *Ibidem*.
- 48 Per la decretale si veda "Clementinarum libri", in: *Corpus iuris canonici*, II, Gr a z, Akademische Druck, 1959, p. 1190.
- 49 Sul tema si veda: E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.