



# FRATE FRANCESCO

rivista di cultura francescana

*Enti Sostenitori*

---

- Minoritica Provincia Romana dei SS. Apostoli Pietro e Paolo
- Provincia di S. Michele Arcangelo dei Frati Minori di Puglia e Molise
- Provincia di S. Bernardino da Siena dei Frati Minori di Abruzzo

Anno 75 - Nuova Serie - Novembre 2009 - n. 2



dal punto di vista del loro ruolo in merito agli avvenimenti ultimi della storia della salvezza, ma anche nella struttura stessa della Chiesa.

Successivamente si illustra *L'Albero Serafico di Carlo de Arenberg* (57-90) in cui è «evidenziato l'aspetto ecclesiastico nella parte centrale, e quello nobiliare appare nei rami laterali, creando in tal modo anche visivamente un'armonia più chiara e coerente» rispetto a quello di Vitale d'Alcira (59). Dopo un dettagliato raffronto tra i due alberi Gieben afferma che «l'Albero del 1650 è un'abile copia in controparte dell'Albero di Vitale d'Alcira, non soltanto per quanto riguarda i testi ma anche per i personaggi raffigurati» (71).

Al termine l'A. analizza *Il progetto di Giovanni de Montoya per l'Albero francescano* (91-112) che secondo Gieben «vuole essere una cronaca e una genealogia generale dell'intero Ordine francescano, ma vuole anche offrire una tavola dell'albero genealogico che faccia apparire, in immagine, tutti i personaggi notevoli dell'Ordine, dal tempo della fondazione operata da san Francesco nel 1206 fino ai "nostri tempi", cioè fino all'anno 1626» (94). Continuando l'A. afferma che «la parte di Vitale de Alcira come "inventore" dell'Albero consiste, a nostro giudizio, specialmente nella giudiziosa e armoniosa disposizione dei vari gruppi di personaggi sui tredici rami dell'Albero, collocando le spiegazioni delle riforme francescane, la statistica dell'Ordine e altri commenti in appropriati cartigli ai lati e sotto l'Albero» (97).

Nella *Conclusion* (111-112), p. Servus Gieben giunge ad alcune importanti rettificazioni. L'Albero Serafico del 1626 attribuito comunemente al frate Vitale d'Alcira in realtà ha come autore dell'incisione Peeter De Jode I, «responsabile, invece, dell'intera operazione fu Giovanni de Montoya, governatore del Palatinato» (111). A Vitale d'Alcira va attribuita «l'abilità di aver disposto armonicamente sui rami dell'Albero i numerosi gruppi di personaggi, con o senza i loro rispettivi stemmi di nobiltà o di distinzione» (111). Similmente l'Albero Serafico del 1650 «attribuito, senza valide ragioni, a Carlo de Arenberg» è il prodotto di un abile copista che ha riprodotto tutte le figure del 1626 in controparte, causando anche diversi errori.

Nelle *Appendici* (113-194) Gieben porta la trascrizione dei testi dei tre Alberi Serafici analizzati. *L'Indice dei nomi* (195-210) rende facilmente fruibile il volume. Proprio grazie ad esso si possono cogliere con facilità le presenze, anche di personaggi meno noti, ma soprattutto le assenze, come quella di due importanti frati come Giovanni da Pian del Carpine, legato papale presso i Tartari, e soprattutto di Giovanni da Montecorvino, primo vescovo di terra di Cina.

PIETRO MESSA

*Il Mediterraneo del '300. Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia*, a cura di A. Musco-M. Romano (Subsidia Lulliana 3), Brepols, Turnhout 2008, pp. 539, ISBN 978-2-503-52511-2.

Il volume raccoglie gli interventi e le relazioni del Seminario internazionale *Il Mediterraneo del '300. Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia* (Palermo, Castelvetrano-Selinunte, 17-19 novembre 2005). Il Seminario e il volume, come ricorda Alessandro Musco nella Presentazione, sono stati l'omaggio che l'*Officina di Studi Medievali* ed altri numerosi centri di studio su Raimondo Lullo e la sua opera (elencati nella *Tabula Gratulatoria* a p. 508), unitamente alla Brepols hanno voluto tributare a Fernando Domínguez Reboiras. Un uomo territorio, secondo Alessandro Musco, in quanto ha saputo interpretare e rappresentare, per molti anni, un'intera comunità, la *lulliana studiorum communitas* (VIII). Questa comunità ha trovato nel *Raimundus-Lullus-Institut* di Freiburg un punto di riferimento da ormai cinquant'anni, di cui trentacinque segnati dalla proficua presenza di Fernando Domínguez Reboiras. Nell'appendice di questo volume è riportata una *Informazione bio-bibliografica* che comprende il *Curriculum vitae di Fernando Domínguez Reboiras* (487-492) e le *Pubblicazioni* (493-506), che testimoniano il grande lavoro dedicato dallo studioso, dal maestro, dal tutor di tanti che si sono occupati e si occupano di studi lulliani. Alessandro Musco sceglie per lui il termine *mathesteros*: capace di possedere più degli altri l'esperienza dell'apprendere (IX).

Il tema del Seminario, come sempre quelli affrontati dall'*Officina di Studi Medievali*, è di grande interesse e partendo dalla centralità mediterranea si allarga, si potrebbe dire lullianamente, seguendo molteplici direzioni di ricerca, secondo percorsi che riguardano tradizioni culturali e filosofiche arabo-islamiche, ebraiche, latino-cristiane, greco-bizantine e armene.

Raimondo Lullo arriva in Sicilia, a Messina, tra l'aprile ed il maggio del 1313. Nel periodo trascorso in Sicilia (fino al maggio del 1314) ed in quello passato tra Bugia e Tunisi (fino al dicembre/gennaio del 1315) scrive quasi tre o quattro opuscoli al mese. I quasi settanta scritti lulliani che risalgono a questo periodo (elencati alle pp. XIII-XIV), composti nel particolare contesto culturale sorto intorno a Federico III d'Aragona, possono rappresentare una sorta di indice tematico essenziale delle questioni più significative del pensiero lulliano. Di tali lavori si tratta ampiamente nelle pagine di questo volume, tentando di rispondere alle molte domande che l'origine, la destinazione, la diffusione manoscritta di tali scritti aveva lasciate aperte.

Il volume è organizzato in cinque parti: *Raimondo Lullo nella Sicilia di Federico III; Opera Tuniciana et Messanensia di Raimondo Lullo; La Sicilia, il Mediterraneo e Federico III, L'Ars amativa boni di Raimondo Lullo; La sopravvivenza di Lullo a Palermo (sec. XVII-XXI)*. Oltre la già indicata *Informazione bio-bibliografica* e la *Tabula Gratulatoria*, chiudono il volume l'*Indice Nominum*, le *Raimundi Lulli Opera Latina Concordantiae* ed il *Conspectus materiae*.

Salvatore Fodale, con una relazione dal titolo *Federico III e la Chiesa Romana*, ha trattato dell'incontro tra Federico d'Aragona e Bonifacio VIII, che si rivelò essere un fallimento per l'infante della corte d'Aragona. Il 3 maggio del 1296, Federico III con i suoi sostenitori fu scomunicato da Bonifacio VIII e la sua incoronazione fu dichiarata invalida. In seguito alla pace di Caltabellotta, il 29 agosto 1302, Bonifacio VIII tolse la scomunica a Federico III. Con il trattato di Caltabellotta, veniva accettata la separazione dell'isola e se ne riconosceva l'autonomia come regno vitalizio di Federico d'Aragona. Per influenza di Bonifacio VIII, Carlo II d'Angiò re di Sicilia, con una dichiarazione del maggio del 1303, indicò per Federico il titolo di re di Trinacria: riconosciuto come re e vassallo del papa, Federico si riuniva alla Chiesa di Roma. Vengono riportate le accuse francesi contro Bonifacio VIII: aveva incitato Federico all'alleanza contro Carlo II d'Angiò con la promessa di concedergli tutto l'antico Regno di Sicilia. La simpatia di Federico per le dottrine dei francescani spirituali e la rete di alleanze che stabilì con i ghibellini dell'Italia centrosettentrionale, sono ripercorse fino alla scomunica impostagli da Giovanni XXII. Nel 1321 il papa impose l'interdetto su tutta la Sicilia ed il re dispose che fosse osservato fino al 1335, la morte del papa era avvenuta nel 1334. Il papa Benedetto XII rinnovò le condanne del suo predecessore, ma con la nomina di un legato apostolico aprì la via ad una trattativa pacificatrice. Federico moriva il 25 giugno 1337; nel suo testamento tornava a rivendicare i diritti sull'intero Regno normanno-svevo, che gli erano costati la scomunica della Chiesa di Roma, intitolandosi *rex Sicilie Ducatus Apulie et Principatus Capue*.

Fernando Domínguez Reboiras, con una relazione dedicata a *Il Dio maggiore: le ragioni di Raimondo Lullo in Sicilia*, ha offerto delle chiavi ermeneutiche per comprendere meglio le opere siciliane di Raimondo Lullo, in passato giudicate negativamente. Nella parte finale della sua vita Lullo non cambia le proprie intenzioni: il re Federico poteva aiutarlo nella realizzazione dei suoi propositi, espressi tante volte dalla conversione alle richieste presentate al Concilio di Vienne. La necessità di una disputa pacifica tra saggi musulmani e cristiani appare nel primo riferimento che fa al suo viaggio in Sicilia:

si era recato da Federico, re di Trinacria, perché questi, congiuntamente con il re di Tunisi, disponesse che cristiani ben preparati e che padroneggiano la lingua araba, andassero a Tunisi, per esporre la verità della fede mentre, a loro volta, saraceni ben preparati andassero nel regno di Sicilia per discutere sulla loro fede con i sapienti cristiani. Forse con questo metodo, generalizzato per tutto il mondo, potrebbe esserci la pace fra cristiani e saraceni. Così Lullo scriveva nel *Liber de participatione christianorum et sarracenorum*, opera che era stata vista come un «apparente voltafaccia di Lullo, che assume un atteggiamento pacifista dopo aver predicato per venti anni la crociata armata» (18). Come sottolinea Fernando Domínguez Reboiras, l'idea di una disputa permanente, con l'*ars* come strumento formale, tra cristiani e musulmani è sempre presente nei pensieri lulliani e le relazioni tra Federico ed il re di Tunisi lo lasciavano ben sperare. Fin da dopo la sua conversione si era proposto la conversione alla fede cristiana attraverso un dialogo che portasse l'unità tra le tre religioni. Giudei, cristiani e musulmani devono ammettere che se c'è un solo Dio e questo Dio è buono, grande, potente, ecc. può esistere solo un'unica fede. «Per questo tutti sono obbligati a dialogare e cercare il consenso» (19). La necessità di un dialogo permanente viene ribadita da Lullo ossessivamente in molte sue opere. Tale dialogo, pensato da Lullo tra i rappresentanti di una *élite* intellettuale musulmana, ha come aspetto fondamentale la preparazione della disputa, la tecnica necessaria perché il dialogo abbia luogo con il consenso di tutti. Dalla sua esperienza Lullo aveva potuto notare come cristiani, giudei, musulmani avevano in comune il fatto di essere credenti, ma «se la maggioranza di coloro che credono, credono in qualcosa di falso, la fede non è un criterio di verità» (20), l'unico criterio di verità dovrà essere la ragione. Attraverso un sano dialogo religioso, la verità si imporrà necessariamente. «Gli articoli di ogni fede devono essere confrontati con le ragioni necessariamente ammesse da tutti quelli che dialogano. L'apologetica di Raimondo Lullo presuppone dunque la necessità logica del contenuto della propria fede» (20). La preparazione dell'interlocutore cristiano diviene, in quest'ottica, fondamentale: la continua richiesta di collegi per la preparazione dei missionari mostra il significato lulliano di missione. A queste esigenze rispondono gli scritti composti in Sicilia: definire e chiarire il concetto cristiano di Dio perché potesse essere esposto razionalmente ad ebrei e musulmani, seguendo un metodo accettato da tutti gli interlocutori e con l'utilizzo di un linguaggio comune. *Raimondo Lullo in Sicilia: itinerario bio-bibliografico* è stato il tema affrontato da Francesco Fiorentino. L'interesse e le speranze, che i progetti di Federico III d'Aragona

avevano suscitato in Raimondo Lullo, sono riproposte dall'autore. Gli ultimi anni della vita di Lullo possono essere ricostruiti a partire non dalla *Vita coetanea*, che si conclude prima del soggiorno a Messina, ma dall'esame degli *Opera Messanensia*. Questi rappresentano la strumentazione, basata sull'arte, di argomentazioni logiche e teologiche, con una variazione da 18 a 10 del numero delle *dignitates*. Possiamo conoscere i destinatari di tali scritti: gli *homines laici* e gli *illetterati*, forse anche gli spirituali eremitici; in Sicilia Lullo aveva potuto incontrare anche vescovi come quelli di Palermo, di Siracusa, di Messina. Mentre il sostegno popolare non gli mancò del tutto, il clero secolare non rispose alle sue istanze. Alla fine del suo soggiorno siciliano Lullo manifesta la sua tristezza: le gerarchie ecclesiastiche siciliane non sono interessate all'evangelizzazione estera. Un prospetto degli *Opera Messanensia*, dall'*Opus* 213 al 250 dell'edizione di J. Stohr, con indicazione dell'*incipit* e dell'*explicit* di ogni scritto, chiudono la relazione di Francesco Fiorentino.

Diego Ciccarelli, con un intervento dal titolo *Domino Frederico... Domino Arnaldo de Rexac Archiepiscopo Montis Regalis*, è partito dall'opera *Liber de novo modo demonstrandi*, dedicata da Lullo a Federico III e all'arcivescovo di Monreale, Arnaldo di Rexac. Vengono proposti i dati biografici di questo arcivescovo, che ricoprì un ruolo non solo ecclesiastico nella Sicilia di quell'epoca, per comprendere il motivo della dedica di Lullo e del perché il maiorchino avesse legato a lui la diffusione della sua opera, già "vincolata" a Federico III. L'arcivescovo di Rexac aveva fatto parte di una commissione che doveva esaminare la questione sulla fedeltà a Cristo degli Spiritualisti, riconoscendoli veri osservanti dei Vangeli; si era occupato della raccolta di documenti che costituiscono il *Liber privilegiorum sancte Montis Regalis Ecclesie*, tra i quali mancano quelli scritti in arabo ed in greco che aveva intenzione di raccogliere in un altro volume, dopo averli fatti tradurre in latino. Elementi che lo avevano fatto giudicare favorevolmente da Lullo.

Paolo Evangelisti ha affrontato il tema *Affines Christi. Paradigmi dell'identità comunitaria e strategie del confronto con gli infideles nei progetti politici di Arnau de Vilanova e Ramon Llull*. Il pensiero politico di Arnaldo de Vilanova, tra gli esponenti del mondo francescano attivi nei territori catalano-aragonesi, è sicuramente stato molto valorizzato, ma non si può prescindere da una lettura integrale dei suoi testi. Secondo la proposta di Evangelisti, non si possono trascurare le opere spirituali e non ci si può limitare ad individuare nei suoi scritti solo le proposte politiche. Nell'*Alphabetum catholicorum* (1295-1297) il concetto di *proximus* incarna sia l'*habitus* caritativo cristiforme che

l'appartenenza comunitaria. Attraverso un'operazione di risemantizzazione della nozione di prossimità evangelica, Arnaldo de Vilanova identifica come prossimi coloro che si riconoscono in una stessa religione. Cristo è nostro prossimo in virtù della stessa appartenenza religiosa condivisa dai cristiani, che sanno riconoscersi e che costituiscono una comunità tra essi e Cristo *per fidem et caritatem*, una società cristiana definita da Evangelisti caritativo-fiduciaria. I veri *virii evangelici* della comunità politica di Federico III dovranno confrontarsi con gli *infideles*; è su questo tema che le posizioni arnaldiane convergono con quelle di Lullo.

I cristiani sono degli affini di Cristo, che è il primogenito di molti altri fratelli. L'obiettivo della conversione e del recupero delle terre cadute in mano agli infedeli, per entrambi, sono coesenziali alle proposte di rimodellamento evangelico-pauperistico che promuovono nelle comunità catalano-aragonesi, tenendo ben presenti le esigenze dei governi che li ospitano. La conquista della Terra Santa per il maiorchino si fonda sull'estensione del principio della *caritas* e della *devotio* e questa impresa riguarda la *publica utilitas* e la realizzazione del bene comune, tradotto in questo luogo con dominio. La formazione e la preparazione "tecnica" di quanti dovevano diffondere le verità cristiane, riguarda anche i mercanti investiti del ruolo di costruire una società di *fideles*. I mercanti saranno «uno strumento della *dimicatio* con gli *infideles*, ma anche uno strumento per il governo di quel commercio marittimo che la crociata deve sottrarre al controllo Saraceno» (114), come affermato nel *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna, magis vera*, in cui la loro fedeltà e affidabilità verrà misurata e dimostrata in queste operazioni di conversione e controllo dei territori degli infedeli. La funzione mediatrice di Cristo viene paragonata a quella del mercante, intermediario di affari e consapevole soggetto della costruzione della comunità di *fideles*.

Harvey J. Hames nel contributo intitolato *A manual for conversion: Ramon Llull's Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et magis vera* (OP. 209), ha ricordato l'episodio riportato spesso da Lullo di quanto era capitato ad un frate Domenicano, probabilmente Ramon Martí, che non era riuscito a provare gli articoli della fede cristiana. Quando Lullo scrive nel 1313 il *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et magis vera*, ha accumulato molta esperienza: conosce molto bene gli aspetti pratici e politici delle conversioni, ha insegnato la sua Arte, ha scritto molte opere e ha compiuto numerosi viaggi. Nonostante l'età avanzata tenta una nuova strategia: si rivolge ai mercanti, non alle élite intellettuali. Una volta concluse le loro trattative, questi sogget-

ti, che regolarmente incontrano mercanti ebrei e musulmani, avranno la possibilità di affrontare altri argomenti. Un esempio di questo possono essere le dispute informali del 1286 tra Inghetto Contardo ed alcuni Ebrei di Maiorca, che attestano come quotidiani incontri avvenissero tra membri di religioni diverse. A differenza della disputa di Barcellona del 1263, il dibattito con Inghetto aveva portato a delle conversioni. Questo tentò di fare Lullo con il suo manuale. Abbiamo due versioni di questo testo: la struttura dell'opera è la stessa, l'unica differenza testuale è nel prologo, più lungo e più critico nei confronti dell'Islam nella seconda versione. Il resto delle differenze sono linguistiche e stilistiche. Fu scritto probabilmente in catalano, le traduzioni latine risalgono al XIV secolo. Lullo prova la superiorità della fede cristiana in una serie di sei argomenti, ciascuno dei quali è diviso in una proposizione maggiore ed in una minore. Partendo da un adattamento della prova ontologica anselmiana dell'esistenza di Dio, Lullo sostiene che ci deve essere una fede migliore delle altre, perché se così non fosse, sarebbe possibile amare meglio Dio e le sue dignità con una fede inferiore, e questo è illogico. Attraverso l'uso dei correlativi viene provato che ognuna delle dignità divine ha in sé una Trinità: non ci può essere una vera unità senza Trinità, confondendo la posizione ebraica e musulmana. Passo dopo passo, il mercante cristiano dovrebbe impegnare gli ebrei ed i musulmani sul loro proprio terreno, sfidandoli sul sistema della loro credenza (su Dio, la creazione, il mondo), non sui testi.

Cándida Ferrero Hernández si è occupata de *Las dos redacciones latinas del De consolatione eremitae-eremitarum (OP. 214) de Ramon Llull*. Conserviamo tre opere differenti sullo stesso tema con una struttura simile, una versione catalana composta da Lullo nel 1313, il *Libre de Consolació d'Ermità*, e due versioni latine, il *Liber de consolatione eremitae* ed il *Liber de consolatione eremitarum*. Per quanto riguarda le due versioni latine si tratta di due redazioni differenti, con stili distinti come emerge dall'analisi comparativa dei due testi. Secondo R. Brummer, l'autore del testo catalano aveva avviato un tentativo di traduzione in latino, che spiegherebbe le abbreviazioni e le ambiguità riportate in una delle due versioni latine.

Francesca Chimento ha dedicato il suo contributo alle *Riflessioni sul Liber de intelligere Dei (OP. 236) di Raimondo Lullo*. Opera completata a Messina nel 1314, il cui titolo può indicare la comprensione che l'uomo può avere di Dio, ma anche quella che Questi può avere di Sé o di ciò che è altro da Sé. L'intelletto dell'uomo è imperfetto e quello di Dio è perfetto: si vuole investigare Dio ed il suo agire per tramite dell'intelletto divino stesso, essendo possibile solo che l'essere sommo

sia compreso da un intelletto di suo pari grado. L'intelletto, infatti, «può comprendere ciò con cui condivide la sua medesima natura, oppure ciò che gli è inferiore, ma non ciò che lo supera in perfezione» (179). Il discorso sarà sviluppato in maniera tale che sia inoppugnabile sia filosoficamente che teologicamente: non si tratta di un testo per la conversione dei soli infedeli, ma riguarda anche i maestri parigini. L'investigazione divina avverrà, nelle due sezioni del libro, per mezzo del concetto di Trinità e di Incarnazione, senza i quali «viene meno ogni possibile conoscenza di Dio» (180). Ciò mediante cui l'intelletto divino comprende meglio se stesso è a sua volta amabile dalla volontà divina e reso possibile dalla divina potestà, grazie all'azione dei suoi correlativi, l'intelligente, l'intelligibile e l'intelligere distinti l'uno dall'altro ma costituenti un unico intelletto. Dio stesso è pensabile attraverso serie ternarie di funzioni complementari (agente, agibile e azione), ciascuna autonoma, di un'autonomia non solo logica ma anche reale. Lo stesso procedimento viene applicato alla relazione conoscitiva tra Dio ed il creato.

Patrizia Spallino, con la trattazione del *Liber de Deo maiore et de Deo minore*, è partita dalla constatazione della lentezza del processo che portò l'Occidente a conoscenza della religione musulmana. Grazie ai lavori di traduzione, iniziati nel XII secolo a Toledo, Burgos, Napoli ed in Sicilia c'erano stati dei momenti di contatto, anche se con una percezione a volte distorta, tra le due fedi religiose. In seguito all'interesse della Chiesa per la formazione dottrinale dei religiosi, l'Ordine di S. Domenico aveva creato scuole conventuali ed aveva occupato cattedre nelle Università di Parigi, Tolosa, Oxford, Napoli. Fu Raimondo Lullo, tra i francescani ad avvertire l'esigenza di apprendere l'arabo e di fondare la scuola di specializzazione missionaria di Miramar; fu sempre lui ad ottenere, dal papa Clemente V nel 1311, l'istituzione di cattedre di lingue orientali (arabo, greco, ebraico e caldaico) nelle Università di Roma, Oxford, Bologna e Salamanca. Di nuovo i punti differenziali della religione cristiana rispetto a quella musulmana, la Trinità e l'Incarnazione, diventano il soggetto della discussione lulliana in questo trattato, completato a Messina nel 1314. Era stato scritto per trovare quale popolo crede in un Dio maggiore e quale in un Dio minore e per dare una dottrina con la quale i fedeli possano portare gli infedeli a credere nel Dio maggiore, mostrando loro perché credono in un Dio minore. Il dato su cui si dibatte non è la fede in un unico Dio, ma «come e cosa» si crede di Lui partendo da punti riconosciuti da tutti e indiscutibili. Il fedele attribuisce dei predicati alla sostanza divina senza spezzarne l'Unità, i tre correlativi sono inglobati nella sostanza divina, cosa che l'infedele non può accettare, ma non

considerarli sarebbe rendere Dio meno ricco. Predicare qualcosa di Dio, spiega la Spallino, per l'infedele significherebbe sminuirlo, assimilandolo alla sostanza predicamentale, di per sé inferiore (196). La tradizione islamica distingue tra Nomi divini (aggettivi o participi: sapiente, volente) ed attributi divini (sostantivi: sapienza, volontà); i primi nel Corano sono più frequenti. Sono gli attributi a causare più difficoltà in una questione complessa per la speculazione islamica. Lullo intende partire da dei punti ammessi da tutti gli interlocutori, ma perché il discorso vada avanti è necessario che l'infedele neghi la posizione sostenuta dal fedele, tenendo presente che la confutazione dell'infedele è dettata da Lullo stesso. Il risultato è «o sei d'accordo con le mie posizioni e ti troverai dunque nel vero, o percorrerai la via della negazione della mia posizione e ti troverai come conseguenza necessaria, nel falso» (202).

Pietro Palmeri con l'intervento sul *Liber de perseitate Dei* (OP. 248) di Raimondo Lullo analizza l'errore che impedisce agli ebrei ed ai musulmani di cogliere la divina Trinità per via di fede o per via di comprensione intellettuale: ritengono che le dignità divine sono qualità attive con cui Dio agisce fuori di sé e negano che Dio agisca in se stesso a causa di sé. La Trinità può essere oggetto di comprensione intellettuale, tema che rimanda ad argomenti trattati spesso da Lullo nel delineare il rapporto tra ragione e fede. È il fine dell'uomo, cioè conoscere, amare ed onorare Dio, e non l'acquisizione del merito, che risolve il problema della ragione che diminuisce il merito della fede. Fede che non viene annullata dalla ricerca razionale ma permane come abito disposizionale. L'uso dell'*intelligere* è di fondamentale importanza anche nell'azione missionaria. Voler credere gli articoli di fede più che comprenderli implica una grave colpa contro la carità, perché non si usa un linguaggio comprensibile agli appartenenti ad altri credi religiosi. L'attività razionale è limitata, non può comunque arrivare alla comprensione totale della Trinità: ciò che è possibile per una mente finita è intuire in maniera incompleta, almeno inizialmente, l'infinito. È Dio che illumina la mente umana facendole conoscere di sé quanto ha deciso.

Pere Villalba Varneda in *Aproximación a las fuentes del tratado De ciuitate mundi* (OP. 250) del Ramon Llull, dopo un'ampia nota dedicata alla presenza dell'utopia nell'opera lulliana (215-216 nota 1), distingue tra la parola "utopia" e "fantasia". Raimondo Lullo, come lui stesso si era definito, è un *phantasticus*. Il trattato *De ciuitate mundi*, scritto a Messina nel 1314, sembra a prima vista un cumulo di fantasie, ma in realtà è la sintesi di uno *speculum civitatis* in cui si

analizzano i principi che devono reggere la condotta degli uomini che vivono in società.

Djamil Aïssani si è occupato de *Les rapports Béjaïa-Sicile au moment des séjours du philosophe catalan Raymond Lulle (XIII<sup>e</sup> - XIV<sup>e</sup> siècles)*. I rapporti tra il Maghreb centrale e la Sicilia sono stati visti a partire da una delle opere più antiche che sono state dedicate a questo argomento da un punto di vista della storia economica, religioso e sociale: il *Kitab al-Amwal* di al-Dawudi. La dinastia degli Hammaditi giocò un ruolo importante nella storia del Maghreb centrale e buone furono le relazioni con i Fatimidi. I tratti intellettuali comuni tra la capitale del Regno Hammadite e la Sicilia forse furono alla base delle cordiali relazioni politiche. I rapporti si fecero più tesi quando Béjaïa divenne la capitale e si rasserenarono alla fine del regno del principe Yahnya b. al-'Aziz. A partire dall'XI secolo Béjaïa, conosciuta per la produzione di candele alle quali ha dato il suo nome e per il ruolo che ebbe nella trasmissione delle cifre arabe in Occidente, divenne uno dei centri commerciali, culturali e scientifici più dinamici del Maghreb. La Sicilia aveva il ruolo di intermediaria tra le città italiane ed i porti maghrebini. Il grano era una delle merci più importanti che circolavano nel Mediterraneo e la Sicilia pur essendo il granaio dell'Europa, esportava anche verso il Maghreb. Anche nei secoli XII-XIV, Béjaïa rimase un centro vivace: Leonardo Fibonacci apprese in questo luogo il sistema di numerazione e di calcolo e le tecniche commerciali degli arabi; qui Raimondo Lullo disputò con i saggi musulmani. Béjaïa era divenuto un luogo di passaggio obbligato, vi avveniva la trasmissione del sapere delle differenti regioni musulmane all'Occidente cristiano, ma anche del sapere europeo ai paesi islamici, grazie all'intensa circolazione di schiavi. In epoca medievale, la città di Béjaïa ebbe il privilegio di ospitare una forma di dialogo interreligioso attraverso il filosofo e sufi Ibn Sab'in e Raimondo Lullo. L'opera di Ibn Sab'in influenzò il pensiero di Raimondo Lullo, anzi sembra un punto di contatto fondamentale tra Lullo e l'Islam (276). Anche Ibn 'Arabi fu legato a Béjaïa.

Abbiamo testimonianza del soggiorno di Raimondo Lullo a Béjaïa nel 1307, ma ignoriamo i nomi dei saggi musulmani che frequentò; lavorò in questo luogo in tutta libertà, ma i suoi manoscritti andarono persi nel naufragio. La *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni* riguarda soprattutto la filosofia e la teologia per la controversia tra cristiani e musulmani. Queste tappe del dialogo islamo-cristiano, il contributo di Ibn Sab'in e la disputa di Lullo, avevano dei punti in comune individuati dallo studio di D. Urvoy.

José Martínez Gázquez ha trattato de *La prima traduzione del Corano*. Fino alla metà del XII secolo la conoscenza che l'Occidente latino ebbe dell'Islam, era legata alle rappresentazioni e alle distorsioni della vita e della dottrina di Maometto, fortemente influenzate dalle circostanze, che gli scrittori occidentali avevano a disposizione. I testi che costituiscono quello che la D'Alverny aveva definito il *Corpus Toletanum*, su cui Pietro il Venerabile basò la sua refutazione dell'Islam, rinominato *Corpus Islamolatinum* perché tali testi non erano stati tradotti a Toledo, sono stati analizzati a partire dalle motivazioni che avevano spinto Pietro il Venerabile a cercare di colmare la non conoscenza che i cristiani latini di Occidente avevano della vita e della dottrina di Maometto. La necessità di combattere l'Islam attraverso la conoscenza ed il rifiuto delle sue dottrine, come aveva fatto con il giudaismo e nel tentativo di seguire il modo in cui i Padri della Chiesa si erano comportati nei confronti delle altre eresie, aveva reso fondamentale per Pietro il Venerabile avere a disposizione del materiale che non fossero le biografie leggendarie e diffamatorie di Maometto composte dai cristiani, che circolavano in quell'epoca. Un viaggio per visitare i nuovi monasteri cluniacensi nati nella zona dell'Ebro (1142-1143) gli diede la possibilità di venire in contatto con dei traduttori che si trovavano in quei territori di frontiera, spinti dall'interesse per i testi scientifici e di scrivere il *Liber contra sectam siue haeresim Saracenorum*.

Vengono messi in evidenza i pregiudizi che, insieme ai propositi, compaiono nella prefazione alla prima traduzione latina del Corano condotta da Roberto di Ketton. Monaco cluniacense, studioso di astronomia e geometria, Roberto di Ketton aveva acconsentito con Ermanno di Carinzia ed altri, tra cui anche un musulmano, alle richieste di Pietro il Venerabile. Nonostante le dichiarazioni di oggettività che compaiono nel prologo – la traduzione era stata condotta senza aggiungere niente, alcuni cambiamenti erano stati apportati solo per ottenere una migliore comprensione – appare evidente che la traduzione era stata fatta non per conoscere l'Islam, ma per rifiutarlo. «Il testo ci si presenta come la relazione di una campagna bellica, aggressiva e denigratoria» (290). Le discrepanze riguardano anche il numero delle sure, ma «come proprio Pietro il Venerabile esplicita, si trattava di offrire ai cristiani un insieme di elementi, complementari di altri tipi usati nella lotta contro l'Islam» (293).

*La seconda traduzione latina del Corano di Marco da Toledo: alcuni appunti linguistici*, è stato il tema affrontato da Nàdia Petrus i Pons. La seconda traduzione latina del Corano è legata alla ripresa delle azioni belliche contro gli Almohadi: una serie di disfatte aveva

spinto il papa ad esortare la perorazione di una crociata. L'incarico di diffondere la crociata contro gli Almohadi fu affidato all'arcivescovo di Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, che preparò anche intellettualmente il terreno per il conflitto bellico, incaricando Marco da Toledo della traduzione del Corano. La traduzione venne terminata nel 1210, pochi anni prima della vittoria cristiana di Las Navas de Tolosa. Si tratta di una traduzione letterale e lineare, alla maniera dei testi scientifici, ma che risponde alla finalità di mettere in risalto gli aspetti sacrileghi dei precetti del Corano. È una traduzione che manca «di eleganza retorica conseguenza dello sviluppo di una traduzione *verbum de verbo*, che segue inoltre il "ritmo della frase araba" apportando un testo incomprensibile in alcuni brani» (299). Nonostante si tratti in apparenza di una traduzione letterale, Marco da Toledo non poté evitare che la sua formazione e la sua religione cristiana lo influenzassero, lasciando trasparire quale fosse la sua opinione – tutt'altro che positiva – sulla religione musulmana.

Oscar de la Cruz Palma, con *Las culturas en contacto en el Liber de gentili et tribus sapientibus de Ramon Llull*. Opera che ebbe un interesse speciale per Lullo, che la cita numerose volte: ne aveva consigliato la lettura agli studenti universitari, per esercitarsi nell'Arte; rispondeva alle esigenze dei missionari rivelandosi utile per la conversione degli infedeli. Il finale aperto, straordinario per la letteratura medievale e molto apprezzato dalla critica – anche se Lullo rivelò in altri testi la scelta compiuta dal gentile –, fu censurato da una parte della tradizione manoscritta del testo. Nell'*Electorium* di Le Myésier, per esempio, venne sostituito il prologo, in cui compariva la finalità del dialogo, ed eliminato l'epilogo. Le condizioni ideali per il dialogo interreligioso sono un *locus amoenus*, una *domina Intelligentia* e la disposizione al dialogo da parte degli interlocutori: un ambiente ideale, un arbitro indiscutibile e la predisposizione all'autocritica. Lullo utilizza spesso lo scenario del *locus amoenus* a volte con il valore simbolico che gli dava la letteratura agiografica, come proiezione spirituale, altre volte come luogo di incontro tra persone di cultura o religione diversa, in una natura idealizzata. Una funzione fondamentale nella disputa spetta alla *domina Intelligentia* che detta le condizioni ed assicura l'imparzialità del dibattito, oltre ad essere la voce narrante del primo libro.

Tutti gli interlocutori del dialogo sono saggi, incluso il gentile. Condizione richiesta da Lullo in più luoghi, come nell'invito fatto a Federico III nel *Liber de participatione christianorum et saracenorum*. Il saggio cristiano è quello che meglio attua i meccanismi logici indicati dalla *domina Intelligentia*, anche se le divergenze tra

cristiani rappresentano un punto debole nella sua argomentazione. Le debolezze degli argomenti degli altri due saggi, sono la prova per dimostrare l'imperfezione delle loro dottrine.

I contatti e l'amicizia di Lullo con la famiglia Spinola sono stati ripercorsi da Alexander Fidora in *Ramon Llull, la familia Spinola de Génova y Federico III de Sicilia*, per analizzare il possibile ruolo di intermediario di Perceval Spinola e della sua famiglia tra Lullo e Federico III. Questa affermazione potrebbe derivare dal fatto che su richiesta di Perceval Spinola, Guastappo Bindo di Genova copiò un manoscritto con tre opere di Lullo, che dovevano essere inviate a Federico III. Grazie allo studio condotto sul manoscritto Hisp. 52 [596] della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco da Josep Perarnau, sono state corrette alcune opinioni erranee: il codice di Monaco è una copia incompleta di quello inviato a Federico III. Il *terminus post quem* di questo invio potrebbe essere identificato con la redazione dell'ultima delle tre opere, il *Llibre d'ànima racional* del 1296. Per quanto riguarda il *terminus ante quem*, l'invio dovrebbe riguardare l'anno 1296, quando Lullo era tornato a Genova da Roma, comunque prima del 1302: nell'*explicit* Federico non compare come *Rex Trinacriae*, titolo che assumerà a partire da quell'anno. Non viene individuata una motivazione precisa alla base della scelta di inviare proprio quelle tre opere. Alla base di questo invio, che preparò le intense relazioni che si stabilirono tra Lullo e Federico III a partire dal Concilio di Vienne, c'era stata una selezione circostanziale. Numerosi furono i familiari di Perceval e Cristiano Spinola che erano in contatto con Federico III. Non sappiamo se Porchetto e Gerardo Spinola appoggiarono Lullo nelle sue relazioni con Federico III o se Manuello diede impulso al lullismo siciliano dopo la morte di Lullo. In assenza di ulteriore documentazione viene sottolineata comunque l'importanza della famiglia Spinola in Sicilia, che può far supporre che l'invio del manoscritto del 1296 possa essere stato seguito da altre iniziative. Perceval Spinola e la sua famiglia sono il vertice del "triangolo strategico intellettuale" che dalla corte di Giacomo II passa per Genova e poi per la Sicilia di Federico III.

Il tema di *Dante e Federico III: un caso ancora aperto, tra storia e filologia* è stato ampiamente trattato da Luca Lombardo. Vengono riproposti i cinque luoghi danteschi grazie ai quali si può ricostruire il giudizio di Dante su Federico III e viene analizzata l'epistola di frate Ilaro, di cui S. Bellomo ha fornito la prova dell'apocrifia. La condanna di Federico non conosce ripensamenti. Il ghibellinismo di Federico avrebbe spinto lo pseudo-Ilaro a metterlo nella rosa dei dedicatari della *Commedia*, ma non sono da sottovalutare i rapporti tra la Sicilia

e la Serenissima. Neanche Boccaccio trovò inaccettabile l'idea di associare il nome di Federico III a Dante.

La complessa storia dell'*editio moguntina*, il primo tentativo di editare le opere latine di Lullo portato avanti tra il 1721 ed il 1742 da Ivo Salzinger, e della distribuzione dei volumi stampati, è stato ripreso da Fernando Domínguez Reboiras ne *L'edizione dell'Ars amativa boni*. Una storia difficile si era ripetuta anche per i volumi dell'edizione catalana di Lullo, lo stesso per l'edizione che venne portata avanti dal Raimundus-Lullus-Institut. Quando nel 1975 si giunse ad un accordo con gli editori del Corpus Christianorum, che garantirono una bella edizione ed una distribuzione professionale, iniziò la costituzione di una comunità di collaboratori, provenienti da varie parti del mondo, disposti a lavorare sul materiale raccolto dall'Istituto. Il primo contatto con l'Italia portò all'edizione del *Liber de astronomia*, realizzata da Michela Pereira. Il lavoro di Marta Romano diede l'avvio alla collaborazione tra Palermo e Friburgo. Nella sua Introduzione, Marta Romano, sottolinea bene la passione lulliana per la scrittura. Mentre l'attività scientifica dei suoi contemporanei si concentrava nel commentare autorità antiche, Lullo si propone di scrivere qualcosa di totalmente nuovo. Al termine della sua vita lasciò tre collezioni di libri a Parigi, Genova e Maiorca, che furono completate da due antologie dei suoi scritti composte dal suo discepolo Thomas Le Myèsier. Lullo investì molto denaro per la copiatura dei suoi scritti: i manoscritti del suo *scriptorium* sono di grande qualità materiale e tecnica (386). L'edizione del testo latino elaborata da Marta Romano si può considerare un *editio princeps*, di alta qualità.

*La sapienza dell'amore: motivi comuni e sviluppi diversi nell'Ars amativa boni e nell'Arbor philosophiae amoris*, è stato l'argomento trattato da Michela Pereira. Complessivamente sono pochi i testi dedicati da Lullo all'amore mistico: il *Llibre de l'Amic e de l'Amat* (1283-84), l'*Ars amativa boni* (1290), i *Flors d'Amor e flors d'Intelligencia* (1294) e l'*Arbre de Filosofia d'Amor* (1298), redatte inizialmente tutte in catalano. Il *Llibre de l'Amic e de l'Amat*, caratteristico per il suo richiamo al sufismo e per la mancanza di riferimenti all'*ars*, secondo la lettura di Fernando Domínguez Reboiras sarebbe stato composto intorno al 1274 e successivamente inserito nel *Blanquerna*, segnando la fine della vita eremitica per il nuovo programma e sottolineando la tensione tra l'amore mistico e il pensiero orientato all'azione (pensiero missionario). Questo «cuore segreto dell'intera vicenda lulliana» (390) è confermato dal nesso tra arte combinatoria e ricerca mistica nelle opere successive a questo testo. Le tre opere successive fanno parte della fase ternaria dell'arte. L'*Ars amativa boni* e l'*Arbre de*

*Filosofia d'Amor* sono state lette come il tentativo di dedicare alla coppia *sciencia* e *amancia* due coppie di opere parallele all'*Ars inventiva veritatis* e all'*Arbor Scienciae*. La mistica non può essere considerata come le altre discipline, che possono essere inserite e disciplinate nel contesto enciclopedico, «mi sembra pertinente chiedersi, allora, se Lullo non abbia piuttosto cercato a più riprese di filtrare attraverso lo sguardo trasformato dall'esperienza contemplativa il contesto e il senso del proprio 'fare' un'enciclopedia, una combinatoria, una filosofia, una teologia» (390-391). Riprendendo Amador Vega, l'esperienza di illuminazione e la sua progressiva comprensione costituiscono il segreto della vita di Lullo. L'*ars* combinatoria è così prima uno strumento di meditazione che di dimostrazione ed il proposito di convertire gli infedeli si delinea a partire dalla comprensione della propria conversione. Nell'esperienza mistica si radicherebbe una forma di conoscenza razionale orientata all'azione e alla costruzione di una teologia missionaria, seguendo l'interpretazione di Harvey James del *Libro del Gentile* come allegoria del percorso mistico a Dio. Attitudine che Michela Pereira propone di chiamare "sapienza dell'amore". Le parole, prese in prestito da Ramon Panikkar, che aveva proposto di rovesciare l'etimologia del termine filosofia, per aprire una via di speranza alla contemporaneità, sono appropriatamente riferite al modo in cui Lullo percepiva la sua epoca. Il confronto tra l'*Ars amativa boni* (nell'edizione latina curata da Marta Romano) e l'*Arbre de Filosofia d'Amor* metterà in luce alcuni elementi divergenti, su una base comune. L'*Arbre*, viene ricordato, è una delle opere condannate da Nicolas Eimeric che influenzarono il movimento lullista valenciano. Per amare occorre sapere quanto per sapere occorre amare: la connessione tra amore e sapere costituisce il nucleo del prologo dell'*Arbre de Filosofia d'Amor*; il disordine nel mondo è dovuto dalla disarmonia tra amore e sapienza, come appare nel prologo dell'*Ars amativa boni*. «Filosofia di Sapere e Filosofia di Amore sono in stretta correlazione con la coppia *sciencia/amancia*» (394), la correlazione viene estesa a due personaggi del *Miroir des simples âmes* di Margherita Porete. La fiducia nella ricerca razionale è diminuita nell'*Arbre*, forse per l'intento di favorire la comunicazione tra intellettuali e laici che animava i propositi lulliani e potrebbe essere l'indizio di un mutamento di clima culturale nei contesti laici cui le opere mistiche di Lullo erano indirizzate (394). Da entrambi i testi emerge la necessità di un'arte che insegni ad amare, cioè introduca all'esperienza mistica. Mediante l'*Ars amativa boni* si può legare la volontà al bene; l'amore, di cui manca una definizione sintetica nell'*Ars amativa boni*, è una corda che lega l'amico all'amato nell'*Arbre*, costituendo la diciannovesima radice dell'albero. Con l'*Ars*

*amativa boni*, Lullo si proponeva una riforma morale attraverso gli strumenti dell'arte combinatoria; nell'*Arbre* la combinatoria è strumento di meditazione per ottenere un effetto sulla volontà. Temi approfonditi con riferimenti agli studi di Platzek. Attraverso il confronto dei testi lulliani con il *Miroir* di Margherita Porete, viene segnalata la possibilità che l'*Arbre* si inserisca «in una problematica attuale nella ricerca spirituale in ambienti laici al volgere del XIII secolo; e permette di interrogarci sulla possibilità di riconoscere la presenza a vasto raggio di temi speculativi elaborati in ambienti beghinali, come furono quelli in cui il pensiero di Lullo si diffuse precocemente» (402). Si può pensare che l'agire di Lullo, che si realizza nell'incessante produzione di pensiero e scrittura (407), si radichi nell'esperienza mistica caratterizzandosi come una sapienza dell'amore.

Jaume Medina ha dedicato la sua relazione a *L'Amore, l'Amico e l'Amato: un'indagine a partire dalle domande dell'Ars*. Lullo si proponeva di progredire nella conoscenza dell'amore attraverso le questioni generali mediante le quali si possono ottenere, come aveva stabilito nella sua *Ars generalis ultima*, le conoscenze necessarie su quello che si intende studiare. La prima volta che Lullo pone la domanda *utrum* nell'*Ars amativa boni* è per chiedere sull'esistenza di Dio. Nel *Liber amici et amati*, Lullo pone le domande relative alla causa formale (*quid*), alla causa materiale (*de quo*), a quella finale (*quare*), alla qualità, al tempo, al luogo, ecc., che provano che al tempo della composizione di questo testo, Lullo aveva già stabilito il processo del suo sistema, formulato in maniera definitiva a partire dalla redazione della *Tabula generalis* (1294).

María Asunción Sánchez Manzano in *Semántica y significación de intentio en el Ars amativa y en los Libri principiorum de Ramón Llull*, ha ripercorso il cammino del contenuto semantico del termine *intentio*.

Jordi Gayà con *'Sapientia ignota': la quarta virtut teologal* ha mostrato come non sia sviluppata sistematicamente nelle opere di Lullo l'affermazione che porta a considerare la sapienza come la quarta virtù teologale, ma anche se si trattasse di un'ipotesi circostanziale va comunque analizzata. L'importanza di questo studio deriva dal fatto che una tale affermazione è legata alla possibilità di dimostrare gli articoli della fede cristiana. Il primo precetto impone all'uomo di conoscere ed amare Dio; questo vuol dire che Dio ha dotato l'uomo di tutti i mezzi necessari per realizzare tale fine. Trattandosi di un fine soprannaturale, Dio offre all'uomo mezzi soprannaturali attraverso le virtù teologali che conferiscono all'intelletto e alla volontà dell'uomo una certa connaturalità con il loro oggetto. La carità rende

possibile all'uomo l'amare Dio, con la potenza della volontà. La fede, con la potenza dell'intelletto, eleva le capacità umane all'accettazione delle verità rivelate. L'atto proprio dell'intelletto è il conoscere, gli è possibile il credere come atto appropriato. L'oggetto del credere è l'accettazione della verità degli articoli della fede, l'oggetto del conoscere è la loro comprensione. Questa comprensione, secondo Lullo, si basa e si sviluppa con la conoscenza della definizione di Dio attraverso le sue dignità. L'atto del credere è possibile grazie alla virtù della fede e l'atto del conoscere sarebbe possibile grazie alla virtù della *sapientia*. Attraverso la *sapientia* come virtù teologale, l'intelletto concretamente accede alla definizione delle dignità divine e questo renderebbe possibile la conoscenza di Dio, ricorrendo ai principi e a tutto lo sviluppo dell'Arte, risultando essere questa una scienza teologica.

Il contributo di Marta Romano, intitolato *Vittorio da Palermo commentatore di Lullo: un link tra Sicilia e Catalogna (con note sul fondo lulliano della Biblioteca Centrale della Regione Sicilia)*, ha preso l'avvio dalle indicazioni forniteci da Miquel Batllori per seguire i contatti tra Lullo e l'Italia ed in particolare modo tra Lullo e la Sicilia, per proseguire poi verso le tappe successive che segnano i primi due periodi del lullismo in Italia fino al 1563 e giungere infine alla fase che arriva fino al 1700 in cui la Sicilia e la Spagna sono nuovamente legate. Il primo lullismo in Italia è «ancora una mera ipotesi» (469), a causa dell'assenza di fonti dirette. Lo scopo di tale contributo è proprio quello di fornire dei dati relativi al lullismo in Sicilia in questo periodo. L'unico manoscritto lulliano conosciuto in Sicilia, il codice II. B.21 della Biblioteca Centrale della Regione Sicilia e segnalato come *Ars brevis* di Raimondo Lullo, contiene in realtà un commento di questa opera composto da fra Vittorio da Palermo, intitolato *Dilucida in Artem brevem Raymundi Lullii martyris subtilis declaratio*, descritto in queste pagine da Marta Romano. Provinciale dell'ordine agli inizi del XVII secolo e lettore nelle facoltà filosofiche e teologiche in Italia e all'estero, soprattutto a Valenza, fra Vittorio fu un esperto di Scoto e di Lullo. La Biblioteca Centrale della Regione Sicilia possiede anche altri testi che permettono, attraverso le note di possesso, di ricostruire la tradizione lulliana in Italia ed in Sicilia.

La ricchezza dei contributi ed il lavoro degli editori fanno di questo testo un bello strumento, diretto ai medievisti specializzati nella conoscenza dell'opera di Raimondo Lullo, per porsi nuove questioni o per rispondere a domande rimaste a lungo aperte, e agli studenti, per approfondire e completare i loro studi.

SARA MUZZI

ANDREA BARTOCCI, *Ereditare in povertà. Le successioni a favore dei Frati Minori e la scienza giuridica nell'età avignonese (1309-1376)* (Pubblicazioni del Dipartimento di Scienze Giuridiche. Università degli Studi di Roma "La Sapienza" 32), Jovene, Napoli 2009, pp. XII-516, ISBN 978-88-2431-80-9.

La monografia s'inserisce in maniera innovativa e originale nel panorama degli studi sul francescanesimo medievale, affollato di lavori sulla storia delle idee, delle istituzioni, dell'economia, della spiritualità. Meno intensa, ma di non minore interesse, è stata la produzione storiografica relativa alle fonti giuridiche (normazione, scienza, documentazione pubblica e privata) sull'evoluzione dell'Ordine nel secolo XIV.

Riguardo all'importante tema del lavoro, costituito dai problemi dibattuti dai giuristi trecenteschi e suscitati dall'incapacità successoria dei religiosi e conventi francescani, si rammentano i contributi di Arturo C. Jemolo (A. C. JEMOLO, *Il «Liber Minoritarum» di Bartolo e la povertà minoritica nei giuristi del XIII e del XIV secolo*, Sassari 1921; idem, *Scritti vari di storia religiosa e civile*, a cura di F. Margiotta Broglio, Milano 1965, 29-74), Josephus L. J. Van de Kamp (J. L. J. VAN DE KAMP, *Bartolus de Saxoferrato (1313-1357). Leven, Werken, Involed, Beteekenis*, Amsterdam 1936, 52-56), Danilo Segoloni (D. SEGOLONI, *Bartolo da Sassoferrato e la civitas Perusina*, in *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, II, Milano 1962, 515-563; idem, *Aspetti del pensiero giuridico e politico di Bartolo da Sassoferrato*, in *Il diritto comune e la tradizione giuridica europea*, a cura di D. Segoloni, Perugia 1980, 355-415), Francesco Margiotta Broglio [F. MARGIOTTA BROGLIO, *Ideali pauperistici e strutture temporali nella canonistica del secolo XIV. Notazioni ed appunti per una edizione del «Liber Minoritarum» di Giovanni da Legnano*, in *Studia gratiana* 14 (1967) 369-436], Marino Damiata [M. DAMIATA, *Bartolo da Sassoferrato e il «Liber minoritarum»*, in *Studi francescani* 97 (2000) 5-78], Piergiorgio Peruzzi [P. PERUZZI, *Il «Liber minoritarum decisionum» di Bartolo da Sassoferrato. Ricerche sul problema della povertà francescana nel secolo XIV tra Bartolo e Baldo degli Ubaldi*, in *Pensiero politico medievale* 3-4 (2005-2006) 23-140]. Lo Jemolo, il Damiata ed il Peruzzi, in particolare, hanno evidenziato l'importanza del *Liber minoritarum decisionum* di Bartolo da Sassoferrato nella storia del pensiero giuridico, esponendo e valutando le soluzioni del maestro perugino. Il Margiotta Broglio, a sua volta, ha pubblicato la trascrizione della rielaborazione del *Liber*, che Giovanni da Legnano