

# LA DISCIPLINA ALIMENTARE E LA «ALTISSIMA PAUPERTAS»: DA SAN FRANCESCO AD UNA TEORIA NORMATIVA DELLA POVERTÀ\*

LUCA PARISOLI

## SUMARIO

I • INTRODUZIONE. II • MANGIARE ALLA MANIERA DEI POVERI.  
III • L'ESEMPIO VIENE DALLA POVERTÀ, NON DALLA MORTIFICA-  
ZIONE. IV • LA DISCRETIO COME GUIDA ASSENNATA. V • L'IN-  
TERPRETAZIONE DELLA REGOLA ALLA RICERCA DELLA POVERTÀ.  
VI • DISCIPLINARE DA CATTOLICI E PER ESSERE CATTOLICI.

### I. INTRODUZIONE

Il rapporto della religione cattolica con la carne è un tema cruciale per la teologia dogmatica: la carne è una materia della nostra persona tanto importante poiché la resurrezione finale investe proprio dei corpi di carne. Non può quindi sorprendere che il tema della carne sia stato un tema essenziale della letteratura spirituale e mistica attraverso i secoli, senza dimenticare le analisi teologiche che hanno sollevato non solo discussioni, ma pure controversie.

Alcuni hanno cercato di analizzare le manifestazioni più concrete di questo rapporto, che spesso si attualizza in un rapporto *prima facie* problematico con il cibo<sup>1</sup>. Altri si sono dedicati al significato teologico del

\* Questo articolo si sviluppa dagli esiti di una ricerca condotta insieme a Maria Michela Marzano, centrata sull'antropologia francescana ed apparsa con il titolo *Il luogo del corpo nell'antropologia filosofica: suggestioni francescane*, in *Italia Francescana* 75/2 (2000) 93-116. Sebbene questi nuovi sviluppi sulla disciplina giuridica francescana mi abbiano visto impegnato da solo, a Maria Michela Marzano va il mio grazie più amichevole.

1. Per questo rapporto tanto complicato da approdare ad esiti anoressici si possono vedere: W. VANDEREYCKEN, R. VAN DETH, *Hungerkünstler, Fastenwunder, Magersucht: eine Kulturgeschichte der Ess-störungen*, Zülpich 1990; e R. M. BELL, *Holy Anorexia*, Chicago 1985, come esempio di una lettura riduttiva non condivisibile.

cibo nei sacramenti<sup>2</sup>. Altri si sono consacrati all'esame del rapporto specifico che nella tradizione cattolica si presenta tra le donne e il cibo<sup>3</sup>.

Quello che vorrei sviluppare in questo articolo è l'analisi di una tradizione alternativa all'atteggiamento religioso *grosso modo* «dominante» che indica nella mortificazione una virtù in sé, tanto che le privazioni nell'alimentazione sono quasi considerate un bene in sé. Il mio scopo non è quello di difendere una particolare tesi di spiritualità: mi piacerebbe soltanto mostrare come sia esistita nel movimento francescano una tesi che non solo non considera la mortificazione un bene in sé, ma che a partire da ciò ha prodotto delle riflessioni giuridiche considerevoli. Mi riferisco allo sviluppo dell'Ordine dei frati minori, che all'inizio del XIII secolo ha proposto una sensibilità particolare al mondo cristiano dell'epoca: ciò che può intrigare lo storico del diritto è il fatto che i frati minori hanno cercato anche nella sfera giuridica la loro legittimazione come parte integrante della Chiesa Cattolica. Attraverso l'insieme di norme che assicurano questa legittimazione (mi riferisco alla *Regula bullata* approvata da Onorio III nel 1223 e alle Costituzioni dell'Ordine, senza trascurare affatto i Commenti alla Regola, che costituiscono la fonte della dottrina giuridica francescana), l'atteggiamento specifico di san Francesco verso il cibo —ispirato dalla tensione diretta all'imitazione di Cristo sulla via della povertà ben più che dall'idea di mortificazione— ha interagito con il discorso giuridico, apportando il suo contributo all'elaborazione della nuova idea di «povertà francescana». Ma si crea così una tensione costante con lo stesso discorso giuridico: la spiritualità francescana spinge alla creazione di una nuova idea di diritto soggettivo per assicurare la difesa dell'altissima povertà, e tuttavia questa stessa spiritualità tende a respingere il discorso del diritto positivo come incapace di offrire una risposta ai problemi più importanti. Il diritto positivo non è che una caratteristica del mondo dopo il Peccato Originale, mentre i frati minori puntano alla perfezione dello stato di natura precedente al Peccato Originale, quella che era e tornerà ad essere la nostra *patria*. Mi limito a rinviare ad un

2. Cfr. P. L. REYNOLDS, *Food and the Body. Some peculiar questions in high medieval theology*, Leiden 1999.

3. Si veda l'eccellente lavoro di C. W. BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley 1987.

mio lavoro precedente su questa questione<sup>4</sup>; sottolineo comunque che si tratta di una tensione strutturale nello stesso san Francesco e che sarà la fonte costante di divisioni all'interno dell'Ordine dei frati minori, che ha conosciuto nella sua storia continue dispute sulla sua stessa identità. Infatti, gli eredi dell'atteggiamento normativo di Giovanni Duns Scoto —per il quale la norma è una realtà ontologica— non potranno mai veramente comprendere gli eredi dell'atteggiamento di Pietro di Giovanni Olivi —secondo il quale la norma è una parola senza realtà ontologica—, e viceversa<sup>5</sup>.

Il serbatoio di idee della tradizione francescana può efficacemente mostrarci come la condanna del corpo non ha mai significato una condanna della naturalezza dei bisogni<sup>6</sup>. Lo spirito francescano non favorisce alcuna avversione (a volte tristemente quasi-patologiche) verso l'alimentazione, nella preoccupazione di mortificare il corpo<sup>7</sup>. La preoccupazione di san Francesco era quella di imitare i poveri, e questo lo conduce a riprendere e radicalizzare lo scopo classico del digiuno, ben illustrato da sant'Agostino<sup>8</sup> e ricorrentemente ripetuto dagli altri Padri della Chiesa<sup>9</sup>. San Francesco voleva proporre una nuova forma di vita religiosa che si allontanasse dalle idee guida del movimento monastico. In questo senso i riferimenti specifici alla dieta alimentare, minutamente previsti e razionalizzati nella tradizione monastica che configura una vera e propria dietetica<sup>10</sup>, divengono evanescenti nell'*exemplum* di san Francesco. I poveri,

4. L. PARISOLI, *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella Scolastica francescana*, Roma 1999.

5. Mi permetto ancora di rinviare a L. PARISOLI, *La philosophie normative de Jean Duns Scot. Droit et politique du droit*, Roma 2001.

6. Per una visione generale, cfr. V. FUMAGALLI, *Solitudo carnis*, Bologna 1990. Per l'idea storiografica di serbatoio di idee nella tradizione francescana, il riferimento d'obbligo è a Roberto LAMBERTINI (in ultimo, *La povertà pensata*, Modena 2000).

7. Cfr. la voce «Digiuno, astinenza, cibo», *Dizionario Francescano*, Padova 1983.

8. Cfr. S. LYONNET, *De ieiunio et abstinentia ut fontibus caritatis*, in *Verbum Domini*, 30 (1952) 92-100 (il sermone essenziale è *De utilitate ieiunii*, CCL 46, 231-241). Ricavo l'indicazione da E. LIO, *Determinatio «superflui» in doctrina Alexandri Halensis eiusque scholae*, Roma 1953, 101 (apparso in precedenza come serie di articoli in *Antonianum* 27 [1952]).

9. Cfr. la voce «Jeûne», *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, Paris 1974, notament 1173-1174. Si veda pure A. GUILLAUME, *Jeûne et charité dans l'Eglise latine des origines au 12<sup>e</sup> siècle*, Paris 1954; in particolare Pietro Crisologo, Sermo 8, *Patrologia Latina* 52, 208-211 («qui non ieiunat pauperi, Deo fingit»). Sul'immagine del corpo nella Patristica J.-C. LARCHET, *Ceci est mon corps*, Genève 1996.

10. Cfr. per l'immagine terribile associata al cibo nella trazione eremitica P. CAMPORESI, *Le officine dei sensi*, Milano 1991 (1985<sup>1</sup>), 78-109.

semplicemente, mangiano quello che possono quando possono<sup>11</sup>: «debemus etiam ieiunare et abstinere a vitiis et peccatis et a superfluitate ciborum et potus et esse catholici»<sup>12</sup>. E' a partire da questa considerazione che si sviluppa l'atteggiamento, spirituale e giuridico, dei frati minori, che dovranno però fare i conti con un voto di povertà che impedisce loro di fare quello che i poveri (involontari) desiderano spesso: desiderare di non essere più poveri (il diritto canonico medievale definiva essenzialmente la povertà involontaria, se subita e non accettata, come «cupiditatis habendae voracitate»)<sup>13</sup>.

## II. MANGIARE ALLA MANIERA DEI POVERI

«Ut crucis armaturam suo ferret in corpore, tanta disciplinae rigiditate sensuales appetitus arcebat, ut vix necessaria sumeret sustentationi naturae»<sup>14</sup>. San Francesco affermava che è ben difficile soddisfare le necessità del corpo e «pronitati sensuum non parere»<sup>15</sup>. Ne derivava un'avversione verso i piatti cucinati, e quando si trovava di fronte ad una portata cucinata egli vi aggiungeva della cenere oppure dell'acqua che rendevano il piatto meno saporito<sup>16</sup>. All'interno di un episodio della *Legenda trium sociorum*, della cenere si dice «fratrem cinerem esse castum»<sup>17</sup>, nel quadro delle discussioni sollevate intorno al tema della natura dei pasti comuni consumati dai frati. Il racconto aggiunge però che durante dei pasti comuni cui partecipavano delle persone estranee all'Ordine, san Francesco «parum gustabat» le «cibaria delectabilia» e al tempo stesso metteva esplicitamente in relazione la sua continenza con «ali-

11. Cfr. M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Age*, Paris 1978.

12. *Epistola ad fideles II*, in K. ESSER, a cura di, *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, Grottaferrata 1978, 119.

13. Sono le parole impiegate da Guido DI BAISIO, l'Arcidiacono (*Rosarium*, ad C. 1, q. 2, c. 9), riportando una tesi di HUGUCCIO.

14. *Legenda maior*, V, in *Opere di San Bonaventura*, XIV, ed. bilingue, *Opusculi francescani*, I, Roma 1993.

15. Giuliano DI SPIRA, *Vita Sancti Francisci*, in *Analecta Franciscana*, X, Quaracchi 1926-1941, poi in *Fontes Franciscani*, Assisi 1995, cap. VI: «difficillimum asserebat necessitati satisfacere et voluptati non obedire».

16. Tommaso DA CELANO, *Vita I*, 51 (in *Analecta Franciscana*, X, poi in *Fontes Franciscani*).

17. *Legenda trium sociorum*, V, 15, edita da T. DESBONNETS in *Archivum Franciscanum Historicum* 67 (1974) 38-144 (poi in *Fontes Franciscani*).

quam excusationem», in modo tale che gli ospiti invitati «ne videretur ea propter abstinentioniam dimississe». Questo rigore estremo deve essere inteso associato all'affermazione che precede queste espressioni<sup>18</sup>, ossia al fatto che sul letto di morte san Francesco «confessus est se multum peccasse in fratrem corpus». La rinuncia ai piatti era per lui una «memoriam Dominicae passionis» e l'autore della *Legenda* non sembra esasperare questo elemento di rinuncia quando afferma «haec de suo fletu et abstinentionia diximus incidenter ut ostenderemus ipsum post dictam visionem et allocutionem imaginis Crucifixi fuisse usque ad mortem semper Christi passioni conformem». E' opportuno interpretare passaggi di questo tipo nel senso di un san Francesco che svaluta il piacere assicurato dalla cucina, rifiutando al tempo stesso l'operazione riduttiva di vedervi solo gli esiti di una retorica agiografia? Credo che si possa prendere terribilmente sul serio il racconto della leggenda senza per questo accettare in nessun senso l'idea che san Francesco esprimesse una diffidenza radicale verso il cibo. Certo, il fatto di aggiungere della cenere o dell'acqua alle portate ci appare una indubbia mortificazione dei sensi, ma si può arguire che san Francesco fosse sospinto da un desiderio eroico di realizzare la povertà evangelica, come ci suggerisce la stessa *Legenda trium sociorum*, e non già dal solo disprezzo del piacere procurato dalla cucina.

Innanzitutto, si tratta di un atteggiamento che san Francesco adotta nei periodi di buona salute<sup>19</sup>. Infatti, i bisogni della malattia permettono il ricorso a piatti cucinati, per ragionevoli motivi di digestione e di assimilazione. Resta comunque da spiegare il rifiuto dei pasti cucinati al di fuori dei periodi di malattia. Se ci rendiamo conto del fatto che l'impulso principale dell'azione di san Francesco è la realizzazione della povertà evangelica, questo rifiuto diventa comprensibile. Una conoscenza anche solo sommaria delle abitudini alimentari dei poveri nei paesi più differenti e nelle epoche più diverse ci mostra come il cibo cotto, per esempio nel caso delle verdure, si riduca in modo notevole, e a parità di quantità disponibile, delle verdure crude, sebbene possano

18. *Ibid.*, V, 14.

19. Anche se nella *Legenda trium sociorum* leggiamo «sanus et infirmus», l'osservazione non muta dato che l'austerità di san Francesco riguarda lui stesso: il suo ruolo di frate fondatore dell'Ordine era per lui un vincolo speciale nel compito di essere d'esempio per i confratelli. Del resto, nei periodi di malattia san Francesco, secondo la stessa fonte e altre ancora, ricorreva a cibi più delicati del solito, senza per questo cedere alla sollecitudine mondana. Semplicemente, questa austerità non rinvia ad un modello formale di astensione dal cibo.

sembrarci poco gradevoli, possono saziarci (o almeno darci l'illusione di esserlo) più facilmente delle verdure cotte. Ben diverso è il caso delle carni e dei legumi: nel caso delle carni, il loro consumo da crude è estraneo alla cultura materiale dell'Europa occidentale; nel caso dei legumi, essi possiedono delle proprietà anti-nutritive se sono consumati dopo una cottura insufficiente. Insomma, solo *vix et raro* san Francesco accettava di consumarne e accettava questi piatti se gli venivano offerti: in questo caso, però, vi aggiungeva della cenere o dell'acqua.

Con questa operazione, ripeteva un gesto compiuto già dalle popolazioni precolombiane, che aggiungendo della cenere a delle farine cotte combattevano efficacemente la pellagra. La stessa cenere sostituisce inoltre gli effetti benefici di una cottura prolungata dei legumi, un elemento importante per una dieta povera che sia ricca di consumo di legumi. Per di più, il pane dei poveri doveva essere sovente segnato dalla cenere, sino all'interno del suo impasto, poiché nel Medioevo era un privilegio dei ricchi quello di scegliere la farina più raffinata e cuocere al fuoco vivo l'impasto del pane. Si può ben immaginare come san Francesco aggiungesse molta cenere negli stessi piatti nei cui ingredienti vi era la pregiata farina di grano, per non dimenticarsi mai che bisognava nutrirsi come un povero: ai poveri era preclusa la farina di grano, mentre erano a loro disposizione cereali più mediocri. San Francesco ricordava agli impulsi della sua sollecitudine verso le cose di questo mondo che occorre sempre volere essere il più povero fra i poveri.

La *Compilatio Assisiensis* oppure gli *Scripta Leonis* sono avari di riferimenti all'uso della cenere. Si tratta di raccolte di testimonianze dirette dei compagni di san Francesco, e così la cenere non acquista lo statuto di simbolo agiografico dell'ingresso in Quaresima. Essa non entra in scena a titolo di collegamento con il pasto dei contadini, perché in fondo era un collegamento banale per quelli che avevano direttamente vissuto nello stesso contesto di san Francesco. Quando egli aggiungeva dell'acqua alle salse che circondavano un piatto di carne, si ricordava di come i poveri si servissero dei piatti (con delle carni, quasi sempre del maiale, oppure senza carne) in salse talmente lunghe da rassomigliare a dell'acqua sporca, per meglio immergervi in grande quantità del pane o qualcosa che vi rassomigliava (dei pani di segale, di miglio, sino al famigerato pane di orzo). Questi pani erano la spina dorsale della loro alimenta-

zione, purché vi fosse qualcosa da mangiare e non si dovesse invece sopportare la sottoalimentazione<sup>20</sup>.

Non mi interessa sostenere a spada tratta che san Francesco non era sospinto da un desiderio quasi-compulsivo di mortificazione del corpo. Resta il fatto che la parola «mortificazione» esprime dei significati che ci sembrano estranei alle vicende di san Francesco. Dalla lettura delle testimonianze della sua vita, emerge una vita di rinunce rigorose ed estreme, di privazioni e di sofferenze costantemente ed in ogni occasione trasformate in lieta accettazione della vita: se questa descrizione è efficace, come io credo lo sia, la «mortificazione» non è che un aspetto secondario ed indiretto del suo cammino verso la Patria celeste. In effetti, le conseguenze disastrose subite dal suo corpo durante una vita assai breve richiedono di essere spiegate in base al suo desiderio eroico di non vivere mai meglio del 95% della popolazione medievale, i contadini<sup>21</sup>, per arrivare a morire come uno di loro, con la differenza non trascurabile che i contadini non sceglievano spontaneamente di vivere la povertà.

### III. L'ESEMPIO VIENE DALLA POVERTÀ, NON DALLA MORTIFICAZIONE

La mortificazione della carne è uno strumento utile nel percorso verso la Patria, ma non è affatto indispensabile<sup>22</sup>. Penso di potere riferirmi almeno a due episodi della *Legenda antiqua*. Nel primo caso<sup>23</sup>, un frate è tormentato dalle «diabuli suggestiones». Il pericolo della disperazione è incombente, tanto che rifiuta di confessarsi e non gli danno giovamento i vari rimedi tentati, «abstinencia, vigiliis, lacrimis et disciplinis». San Francesco gli va incontro e gli offre un consiglio che non ha nulla di rigorista: lo solleva dall'obbligo di confessarsi, dato che si rende

20. Cfr. M. MONTANARI, *La fame e l'abbondanza*, Bari 1992; dello stesso autore cfr. *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Bari 1988, e *L'alimentazione contadina nell'alto Medioevo*, Napoli 1979.

21. R. S. LOPEZ, *La nascita dell'Europa*, Torino 1984 (1966').

22. *Compilatio Assisiensis*, n. 111; *Scripta Leonis*, n. 85. Mi riferisco alla *Legenda antiqua*, a volte detta *perusina*: la numerazione dei paragrafi dell'edizione di F. DELORME, *Legenda antiqua S. Francisci*, Paris 1926<sup>2</sup>, è la stessa di quella di Rosalind BROOKE dans *Scripta Leonis*, Oxford 1970 (latino e inglese, 1990<sup>2</sup>), mentre Marino BIGARONI (*Compilatio Assisiensis*, Assisi 1975, 1992<sup>2</sup> - latino e italiano) impiega un'altra numerazione. I miei riferimenti saranno a queste due ultime.

23. *Compilatio Assisiensis*, n. 55; *Scripta Leonis*, n. 7.

conto della sua incapacità a farlo e il sentimento di colpa che gliene deriva aggrava ancora di più la sua situazione delicata. Gli consiglia poi di dire sette Padre nostro ogni volta che si senta assalito dalla tentazione del diavolo. Da quel giorno, «per gratiam Dei» i tormenti del frate cessarono: mentre i digiuni e le mortificazioni non avevano dato alcun esito, la fiducia nella più essenziale delle preghiere gli aveva restituito la letizia dello spirito. Si potrebbe pensare ad un intervento miracoloso del santo, ma la natura del racconto ci induce a pensare che nella più semplice delle preghiere si trova un potere soprannaturale che nessuna privazione, neppure la più drastica, potrebbe procurarci. L'esperienza ci insegna che il digiuno può vincere gli istinti peggiori della carne (senza confondere tra «carne» e «corpo», perché la carne, senza ridursi alla materialità del corpo, significa gli atteggiamenti negativi sia materiali sia spirituali), ma se ci si affida alle sole mortificazioni si rischia di cadere in un eccesso di fiducia in una pratica materiale, sino a dimenticare che l'aiuto determinante non può che giungere dalla Grazia divina.

Il secondo episodio<sup>24</sup> pone al centro san Francesco, in uno stato di prostrazione che lo rende incapace di dare l'esempio ai suoi confratelli. I digiuni e la solitudine non gli danno nessuna pace, e questo stato si rinnova per due anni durante i quali è lontano dalla fraternità francescana. Ma un giorno, durante la preghiera, una voce gli ricorda il passaggio evangelico relativo alla fede che può spostare le montagne. Quelle montagne erano per lui la tentazione che lo perseguitava da due anni. In quel momento, dice «ergo, Domine, fiat michi sicut dixisti». Di punto in bianco la tentazione svanisce, quasi non fosse mai esistita.

La fede lo ha salvato, l'ascesi non è stato altro che un mezzo per tentare di ravvivare la purezza della fede. Non solo: l'ascesi era un metodo efficace per mostrare agli altri la possibilità aperta agli uomini di praticare l'altissima povertà. Spesso san Francesco si infligge una punizione per aver pensato di essere migliore degli altri, sino a mangiare nello stesso piatto del lebbroso<sup>25</sup> e sino a privarsi dell'indispensabile per darlo a qualcuno che ne aveva più bisogno di lui<sup>26</sup>. In altri casi, il desiderio di cibo è completamente spoglio di ogni sollecitudine verso il mondo: lo

24. *Compilatio Assisiensis*, n. 63; *Scripta Leonis*, n. 21.

25. *Compilatio Assisiensis*, n. 64; *Scripta Leonis*, n. 22.

26. *Compilatio Assisiensis*, n. 82; *Scripta Leonis*, n. 41.

stesso Cielo allora lo appaga, come quando san Francesco è gravemente malato e vorrebbe mangiare un certo pesce, uno «squalus»<sup>27</sup>. Egli fu afflitto da disturbi al fegato, alla milza, allo stomaco ed agli occhi, ma «propter magnam dulcedinem et compassionem quam cotidie actraebat de humilitate et vestigiis Filii Dei, quod erat amarum carni, pro dulci sumebat et habebat»<sup>28</sup>. Nella tensione di seguire l'esempio di Cristo non perseguiva una mortificazione fine a se stessa: per lui, piuttosto, la ricerca della povertà assoluta doveva essere sospinta dall'accettazione lieta e serena di ogni sofferenza che la povertà stessa causasse, senza lamentarsene e senza ribellarsi<sup>29</sup>. Ancora una volta, le privazioni del corpo non sono dette dolci, mentre sono dolci le umiliazioni della carne: colpire la carne non vuol dire digiunare, dato che la carne non può che essere colpita dall'ascesi dello spirito (Sal. 76, 3)<sup>30</sup>.

L'atteggiamento di san Francesco, che mira ad offrire l'esempio ai suoi confratelli, è assai concreto. Di fronte a dei frati ammalati oppure confrontati ad una prova difficile, il rigore estremo può ben essere un non-esempio, privo di ogni utilità, dato che non potranno approfittarne —limitati dalle loro risorse in crisi. Un racconto ci parla di un frate entrato nell'Ordine dopo un lungo periodo di assenza e che viene chiamato «spiritualis homo» (una lode per eccellenza): egli è malato e debole<sup>31</sup>. Non si trattava di un frate lassista che mirava a farsi credere malato e stanco per qualche secondo fine. Il racconto è esplicito nella rievocazione elegiaca dell'epoca in cui i frati non ricorrevano alle medicine, secondo le parole della *Regula non bullata*: «et si quis turbabitur vel irascetur sive contra Deus sive contra fratres, vel si forte sollicitate postulerint medicinas nimis desiderans liberare carnem cito morituram, quae est animae inimica, a malo sibi evenit et carnalis est, et non videtur esse de fratribus, quia plus diligit corpus quam animam»<sup>32</sup>. Il rimpianto profondo è quello di una fraternità che aveva abbandonato gli strumenti mondani nella sua via spirituale e sostituiva tutti i rimedi usuali alle avversità della vita con il soccorso reciproco tra i confratelli:

27. *Compilatio Assisiensis*, n. 71; *Scripta Leonis*, n. 29.

28. *Compilatio Assisiensis*, n. 77; *Scripta Leonis*, n. 37.

29. *Compilatio Assisiensis*, n. 82; *Scripta Leonis*, n. 89.

30. *Compilatio Assisiensis*, n. 79; *Scripta Leonis*, n. 38.

31. *Compilatio Assisiensis*, n. 53; *Scripta Leonis*, n. 5.

32. *Regula non bullata*, X, in *Opuscula Sancti Patris Francisci*, 262.

i poveri (volontari) di allora non potevano ricorrere ai medici per mancanza di risorse, i frati minori facevano come loro<sup>33</sup>. San Francesco ritiene che un po' d'uva avrebbe giovato al suo confratello. Si sveglia perciò di buon'ora, chiama il frate malato, lo conduce in un vigneto ed insieme a lui «cepit de uvis comedere» in modo tale che l'altro non provi nessuna vergogna. Nessuna norma di privazione può mantenere la sua forza senza un riferimento preciso alle circostanze e alla condizione del soggetto. San Francesco riteneva fosse assolutamente giusto elemosinare della carne per la necessità dei confratelli ammalati, anche se si trattava di un cibo di cui lui stesso preferiva non fare uso<sup>34</sup>.

Un altro episodio simile è quello di un frate che si mette ad urlare in piena notte, tormentato dalla fame: «mорий fame»<sup>35</sup>. A quel punto, san Francesco fa preparare la tavola e tutti mangiano insieme: dice poi ai suoi frati come ci si deve comportare rispetto al cibo, senza alcuna concessione al rigorismo. «Dico vobis quod unusquisque consideret naturam suam quia, licet aliquis ex vobis sustentari valeat pauciori cibo quam alius, nolo tamen quod habundaciori cibo indigens illum in hoc imitari nitantur: set naturam suam considerans exhibeat corpori suo necessitatem suam»: infatti, «Dominus misericordiam vult et non sacrificium»<sup>36</sup>. Bisogna osservare che il riferimento alla misericordia voluta da Dio al posto del sacrificio —qui espressa dalla necessità di rifuggire non solo «a superfluitate conestitionis», ma pure «a nimia abstinencia»— si ripresenta in altri contesti narrativi che adottano la più tradizionale retorica del racconto agiografico. Sotto la penna di Tommaso da Celano<sup>37</sup> e di san Bonaventura<sup>38</sup> è la tentazione diabolica che fa vibrare questa idea, e il male da evitare è la lussuria. Il messaggio che le privazioni corporali esprimono è più esplicito nella *Legenda minor*<sup>39</sup>: gli istinti sono discipli-

33. In poche pagine magistrali David FLOOD (*Frère François et le mouvement franciscain*, Paris 1983, 48-53) dice ciò che è essenziale.

34. *Compilatio Assisiensis*, n. 45; Tommaso DA CELANO, *Vita II*, 123 (in *Analecta Franciscana*, X, poi in *Fontes Franciscani*).

35. *Compilatio Assisiensis*, n. 50; *Scripta Leonis*, n. 1.

36. Si percepisce l'eco di Osea, 6, 6, ma anche di più il rifiuto del superfluo nello sforzo di imitare Cristo (cfr. E. LIO, *Determinatio «superflui»*).

37. *Vita II*, 116-117.

38. *Legenda maior*, V, 4, in *Opere*, XIV: il paragrafo 5 sottolinea il tema della libidine disordinata, il paragrafo 6 instaura una specie di paragone tra la pigrizia e la libidine come elementi della perdizione umana (il corpo diviene *fratrem asinum*).

39. *Legenda minor*, III, 1, in *Opere*, XIV.

nati dalla regola corporea, che impone lo stretto indispensabile —«de aqua frigida cum sitis aestuabat ardore, vix audebat ad sufficientiam bibere»— per realizzare la virtù della modestia. Lo scopo finale è quello di sapere controllare la carne (piuttosto che il corpo) per realizzare la virtù della castità, attraverso un processo di identificazione con le virtù che è lo scopo ultimo di ogni sofferenza inflitta al corpo ed allo spirito.

#### IV. LA DISCRETIO COME GUIDA ASSENNATA

La *Legenda antiqua* ci trasmette un messaggio vivido: san Francesco enuncia in modo sintetico e completo i principi che devono essere seguiti dal frate minore di fronte all'imperiosità delle necessità corporee<sup>40</sup>. La parola chiave è «discretio» e non «modestia»: «servus Dei in conmedendo, dormiendo et aliis necessitatibus suo corpori cum discretione satisfacere debet, ut frater corpus non valeat murmurare». Bisogna concedere al corpo quelle energie che gli permettono l'attività fisica e quotidiana. Il corpo è qui considerato come un mezzo grazie al quale possiamo raggiungere dei fini che gli sono esterni, come accade durante una veglia di preghiere rivolte a Dio. Un corpo stremato non può accompagnarci nel desiderio di impegnarci in una simile veglia. Non si tratta però di lottare contro la fatica in sé, bensì si tratta di sfruttare ed assecondare tutti i mezzi fisici di cui disponiamo per poter realizzare la veglia, una volta che desideriamo compierla.

La fatica può essere una scusa per il frate malizioso che è indolente rispetto alla preghiera. Bisogna quindi curare il suo corpo. Ma se queste cure fisiche non cambiano in nulla la sua indolenza, allora il problema è nella sua carne che deve essere punita, per scuotere la sua volontà disordinata che può essere appunto riordinata tramite la sofferenza della carne. Innanzitutto occorre determinare quali siano i fini opportuni da perseguire, e in un secondo momento quali siano i mezzi adatti a raggiungere tali fini, dato che solo così «suo corpori cum discretione, satis bono modo et honeste sicut poterit». Prendersi cura del proprio corpo è un mezzo per raggiungere la virtù, e non è mai un bene in sé —del resto, non è neppure un male in sé. Se il corpo esprime delle passioni negative

40. *Compilatio Assisiensis*, n. 120; *Scripta Leonis*, n. 96.

come la lussuria e la gola, allora bisogna correggere queste sensazioni che pretendono essere delle necessità e dei bisogni; se però le passioni del corpo giovano all'uomo spirituale, allora bisogna curarsi con grande attenzione dei bisogni naturali del corpo.

Tuttavia, dato che la salute del corpo non é fine a se stessa, non si deve rinunciare a degli scopi superiori di fronte alla constatazione del fatto che non si potranno raggiungere con gli strumenti offerti da uno stato di salute attuale: la malattia e l'handicap non sono delle condizioni da combattere ad ogni costo. Se lo si può fare *cum discretione*, vale la pena di farlo. Ma se «*propter inopiam et paupertatem*» le necessità legittime del corpo non possono essere soddisfatte, allora bisogna tollerarle con forza d'animo, dato che la cura del corpo non deve mai indebolire la cura dello spirito. Una sollecitudine eccessiva verso il corpo malato non è soltanto la violazione di una norma sul modo di curarsi quando si è malati. Si tratta piuttosto di una tensione eccessiva verso le cose mondane, e in ultima istanza di una violazione del voto di povertà francescana. Riecheggiano le parole del cap. X della *Regula non bullata* e l'idea che le sofferenze patite a causa della povertà «*pro martirio imputabitur*».

Ancora una volta, la mortificazione di sé non trova alcuna apologetica nel messaggio di san Francesco. Mi pare proprio che l'episodio della perfetta letizia sia una trasformazione radicale della volontà umana, che confrontata alle umiliazioni del corpo e dello spirito non percepisce più alcuna passione di avversione verso il prossimo<sup>41</sup>. Ma l'idea di procurarsi consapevolmente un danno al fine di raggiungere uno scopo superiore, ebbene quest'idea è estranea al messaggio francescano. Tommaso da Celano ci racconta della pratica dei frati minori di indossare dei cilici e altri oggetti mortificanti sotto gli abiti<sup>42</sup>. Lo stesso fatto è esposto dalla *Legenda antiqua* in altri termini, dato che vi si dice che per proteggere la salute dei suoi frati san Francesco aveva proibito questo genere di prati-

41. *De vera et perfecta laetitia*, in *Opuscula Sancti Patris Francisci*, 324-326: la versione più nota dell'episodio è contenuta nel capitolo VIII dei *Fioretti* (*I Fioretti di San Francesco*, Milano 1979, riproduzione dell'edizione G. PETROCCHI, Alpignano 1972, piuttosto simile all'ed. B. BUGHETTI, Quaracchi 1926; la fonte latina sono gli *Actus beati Francisci et sociorum eius*, ed. P. SABATIER, Paris 1902, seguita dall'ed. J. CAMELL che offre a fronte il testo dei *Fioretti - Assisi*, 1988-, poi in *Fontes franciscani*).

42. *Vita II*, 21.

che «ut nullus fratrum portaret subtus carnem nisi tunicam»<sup>43</sup>. L'impressione che ne risulta è quella di un san Francesco che si preoccupa soprattutto dei criteri «modo paupertatis et honestatis», che è pronto nel comprendere le difficoltà altrui e che è severo con se stesso, sospinto dall'ossessione costante di fornire l'esempio ai suoi frati.

Spesso, gli episodi in cui san Francesco sembra inflessibile a proposito di ogni lassismo nel regime alimentare possono essere meglio interpretati, divenendo meno intricati, alla luce dell'esempio di una lotta radicale contro la vanagloria e contro il pericolo di essere idealizzato nella rappresentazione che gli altri si fanno di lui.

«Ut autem se caeteris despiciabilem redderet», san Francesco denuncia pubblicamente la sua colpa d'aver mangiato come un «glutonem» («carnem et brodum carniū conditum»<sup>44</sup>, leggiamo nella *Legenda antiqua*) durante un periodo di malattia che continuava ad affliggerlo<sup>45</sup>. Il messaggio che emerge è l'imitazione letterale della vita di Cristo, senza alcuna concessione alle debolezze dell'umanità. In un'altra occasione, sempre nel contesto di una malattia, i confratelli lo curano arricchendo i piatti a lui destinati con del lardo, sebbene ci si trovi in Quaresima. Durante un sermone, san Francesco denuncia questo fatto, quasi fosse degno di una confessione pubblica<sup>46</sup>. Il motivo di questo gesto è subito indicato: «nolens occultare hominibus quod manifestum erat coram Deo». Non è tanto la violazione del digiuno quaresimale che turba san Francesco. Il santo è piuttosto turbato dalla nascita nel suo animo di un sentimento di «vanam gloriam vel superbiam aut aliquod vitium»: san Francesco non vuole apparire agli altri migliore di quello che è.

L'atteggiamento di san Francesco non si limita al cibo; si tratta della povertà in genere. Bisogna essere poveri e nello stesso tempo non bisogna minare se stessi per realizzare una povertà assoluta: ogni deroga all'ideale della povertà, purché essa sia comprensibile e legittima, deve essere conosciuta da tutti. Lo stesso atteggiamento si presenta nel caso dell'abito francescano, un tema che ha animato le liti dei frati minori per

43. *Compilatio Assisiensis*, n. 50; *Scripta Leonis*, n. 2.

44. *Compilatio Assisiensis*, n. 80; *Scripta Leonis*, n. 39.

45. *Legenda maior*, VI, 2, in *Opere*, XIV.

46. *Compilatio Assisiensis*, n. 81; *Scripta Leonis*, n. 40.

secoli. La povertà dell'abito francescano è soggetta a eccezioni, per la malattia o per il freddo intenso, ma l'esempio di san Francesco non indugie a stabilire la norma della povertà del saio e a enunciare in dettaglio le situazioni che giustificano la deroga alla norma generale. Esiste una norma assoluta: se si deve derogare alla povertà assoluta, come si verifica nel caso di una pelliccia di volpe cucita all'interno del saio all'altezza dello stomaco, allora tutti lo devono sapere. Gli è sufficiente farne spuntare un pezzetto all'esterno dell'abito<sup>47</sup>.

## V. L'INTERPRETAZIONE DELLA REGOLA ALLA RICERCA DELLA POVERTÀ

L'esperienza del santo fondatore dell'Ordine doveva essere espressa in un testo che fornisse un fondamento normativo e un'esistenza giuridica ai frati minori. Si tratta della Regola dell'Ordine, ma pure delle operazioni interpretative dei commentatori della Regola che, in un modo o nell'altro, esprimono attraverso le loro strategie argomentative il loro giudizio e la loro percezione dell'esperienza di san Francesco. Essi producono in questo modo una potente tradizione dottrinale associata alla Regola, in cui si agiteranno delle tensioni più o meno filo-oppure anti-giuridiche all'interno delle argomentazioni prescelte. Resta il fatto che dall'approccio nominalista (la norma non aggiunge nulla alla realtà) all'approccio realista (la norma è una realtà) il contesto sarà necessariamente giuridico: la Regola è e resta un atto normativo appartenente al diritto positivo canonico.

Mi propongo qui di indicare alcuni passi strategici della Regola *bullata*<sup>48</sup>, i quali interferiscono sul problema dell'alimentazione, magari non in modo diretto (ci si ricordi del rifiuto della strategia monastica, assai puntigliosa in materia) e tuttavia foriero di sviluppi interessanti e importanti. Anche se ci si colloca all'interno della tradizione cristiana classica dell'ascetismo, il fine della povertà si impone sui mezzi delle disponibilità alimentari. L'altissima povertà è quella di coloro che si affi-

47. *Loc. cit.*

48. Cfr. K. ESSER, *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Non mi interesso della più ampia Regola *non bullata*, dato che non contiene riferimenti più espliciti all'alimentazione. Segnalo però che lo studio della giuridicizzazione del movimento francescano richiede una lettura attenta delle due Regole in parallelo. Lo storico del pensiero giuridico può seguire le indicazioni fornite da D. FLOOD, *Frère François et le mouvement franciscain*.

dano alla sola Provvidenza, senza accumulare scorte e pellegrini nel mondo. Quasi in opposizione diretta al modello del monaco, il frate minore mangia quando può tutto quello che può, dato che ignora assolutamente quello che gli può accadere domani: la mendicizia e la fede in Dio sono le sue sole risorse<sup>49</sup>.

Nella Regola, al cap. I, sono enunciati i tre voti «in obedientia, sine proprio et in castitate». Al cap. II, la povertà emerge più volte («vadant et vendant omnia sua», «habeant unam tunicam cum caputio», «qui necessitate coguntur possint portare calciamenta») e l'unico riferimento al cibo è inserito nel contesto dell'invito a non giudicare coloro che vivono nel bel mezzo dei beni mondani (abiti colorati e sofisticati, piatti e bevande delicate). Si tratta del caso specifico di una regola più generale che vieta ai frati minori di partecipare alle liti tra individui, una regola che va intesa in senso morale e in senso giuridico-procedurale. Al cap. III, i digiuni sono disciplinati in modo meno rigido di quanto accadesse nella tradizione della Chiesa. I commentatori diranno spesso che il frate minore, in quanto cattolico, deve rispettare le regole generali della Chiesa, e tradiscono così l'esistenza di un partito che sosteneva che il frate minore dovesse rispettare solo i periodi di digiuno voluti dalla Regola, vuoi perché tale partito fosse animato da un certo lassismo, oppure, al contrario, da un feticismo normativo della Regola che assumeva un rango speciale tra le norme della Chiesa. Nello stesso capitolo, troviamo almeno due proposizioni essenziali: la prima esonera dal digiuno corporeo per una necessità evidente («tempore vero manifestae necessitatis, non teneantur fratres ieiunio corporalis»); l'altra rinvia a un passaggio del Vangelo (Lc. 10, 8) che invita a mangiare tutto ciò che è offerto «de omnibus cibis, qui apponuntur eis, liceat manducare». Infine, al cap. VI, si enuncia di avere fiducia nel Signore che è dispensatore dei beni necessari per la vita quotidiana che va affrontata «tanquam peregrini et advenae (...) vadant pro eleemosyna confidenter». Questo passo, interpretato con argomenti radicali, conduce al rifiuto dell'esistenza stessa dei conventi. Si tratta di una delle tesi fondamentali del partito degli Spirituali e in genere delle frange estreme del movimento francescano.

49. Cfr. la *Quaestio de mendicitate* (~1279) di Olivi, edita da David FLOOD in *Archivum Franciscanum Historicum* 87 (1994) 287-347.

Il primo commentario della Regola è l'*Expositio Quatuor Magistrorum*<sup>50</sup>. Vi si affronta innanzitutto la nozione di necessità<sup>51</sup>, che è analizzata mediante una sistemazione giuridica; si passa poi ai digiuni<sup>52</sup> e al permesso di mangiare tutto ciò che ci viene offerto<sup>53</sup>. Quest'ultimo punto è in un certo senso anestetizzato colorandolo in senso rigorista. Lo si qualifica di mera concessione, e si respinge la tesi di coloro che mettono in primo piano l'«anarchia alimentare» che consiste a mangiare letteralmente «tutto quello che viene offerto». Per i Quattro Maestri si deve comprendere una clausola implicita: non bisogna ricercare le occasioni in cui molto può venire offerto, l'offerta della concessione non si applica se non all'esito dell'elemosina. Il commentario affronta poi la questione della produzione di beni per l'uso personale<sup>54</sup>: in tale contesto la povertà

50. L. OLIGER, *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum (1241-1242)*, Roma 1950.

51. *Expositio Quatuor Magistrorum*, cap. II: «hoc solum possumus, quod de iure possumus. Necessitas vero non determinatur uno modo, sed multis. Aliquando enim determinatur secundum statum personae, ut quia debilis est, vel infirma; aliquando secundum tempus, ut quia vehemens frigus; aliquando secundum locum, quia nudis pedibus non potest sine detrimento transiri; aliquando secundum iter vel officium iniunctum, quod non potest sine detrimento personae vel causae, propter quam iniunctum est, perfici» (135).

52. *Expositio Quatuor Magistrorum*, cap. III: «sequitur: Et ieiunent a festo omnium sanctorum. Quidam abusive de hoc articulo, qui infra dicitur: De omnibus quae apponuntur eis liceat manducare, dicit quod possunt in carnibus ieiunare. Quod quantae sit abusionis, patet cuilibet. Ieiunent ergo debet intelligi: utendo cibo ieiunantium secundum consuetudinem hominum, et praecipue religiosorum, terrae in qua morantur. Sequitur: Aliis autem temporibus non teneantur nisi sexta feria ieiunare. Voluerunt quidam ex hoc dicere quod non tenentur ieiunare in quatuor temporibus, sive in aliis ieiuniis ab ecclesia institutis. Sed sicut religio fratrum minorum non aufert mihi christianismum, sic nec tollit mihi ieiunium christianorum. Non igitur praedicta exceptione ieiunua ecclesiae excluduntur. Sequitur: Tempore vero manifestae necessitatis non teneantur fratres ieiunio corporali. Quaeritur hic, quae dicatur illa necessitas quae a ieiunio nos absolvit? Et intelligenda est haec necessitas non uno modo, sed multis. Contingit enim necessitas comedendi aliquando ratione aetatis, aliquando ratione infirmitatis vel debilitatis, aliquando ratione laboris, aliquando ratione defectus sustentationis» (138-139).

53. *Expositio Quatuor Magistrorum*, cap. III: «et secundum sanctum evangelium de omnibus cibis qui apponuntur eis, liceat manducare. Constat quod istud est concessionis. Unde habemus ex regula quaedam concessionis, quaedam instructionis, quaedam admonitionis, quaedam praeceptionis» (140). Per una rassegna delle posizioni storiche assunte dagli interpreti giuristi in merito alla classificazione delle norme contenute nella Regola cfr. F. ELIZONDO, *De Evangelii et Regulae Franciscanae obligatione usque ad bullam «Exivi de Paradiso» Clementis V (6 mai 1312)*, in *Laurentianum* 2 (1961) 226-260.

54. *Expositio Quatuor Magistrorum*, cap. VI: in replica alla tesi che si possano possedere delle terre per coltivarle direttamente, «duplex necessitas paupertatis evangelicae, sicut dicunt sancti, paupertas imperfecta, quae cum paupertate spiritus nihil retinet superfluum temporale, sed solum retinet quod est necessitatis; alia vero est paupertas perfecta, quae cum paupertate spiritus nec superfluum nec necessarium vitae retinet tanquam proprium, sed ex

dei frati minori è dipinta come perfetta, in alternativa a quella dei monaci che si assicurano contro le necessità future. Il commentario analizza poi la forza normativa delle Costituzioni emanate dal governo dell'Ordine: esse sono situate allo stesso livello gerarchico della Regola<sup>55</sup>. La *ratio* della Regola esprime in questo commentario un'idea della povertà che non sembra troppo implicata nella definizione di una disciplina alimentare<sup>56</sup>.

Per Ugo di Digne, che scrive alcuni anni dopo i Quattro Maestri, il vero nemico della povertà è il superfluo, come era già stato teorizzato nella scuola di Alessandro di Hales<sup>57</sup>. In un breve testo, avanza l'immagine della povertà francescana paragonata a quella di un martire che si incammina verso il cielo<sup>58</sup>: egli osserva che tutto ciò che è relativo al «de

Dei provisione pendet, quae paupertas dicitur mendicitas. Haec videtur paupertas fratrum minorum, quae hic determinatur. Unde attenditur in duobus: unum est, ut non recipiant fixum aliquid, sicut redditum; et hoc est quoniam tanquam peregrini et advenae in paupertate debent Domino famulari. Aliud est, quia debent habere paupertatem quantum ad usum, ut taliter sint pauperes quod etiam sint mendici. Unde etiam additur: Vadant pro elemosina confidenter» (157-158). La *paupertatem quantum ad usum* rinvia alla mendicizia ed all'elemosina.

55. *Expositio Quatuor Magistrorum*, cap. X: «Contra regulam videtur esse non solum quod est contra praecepta regulae, immo quod est contra statuta ordinis ad observandam regulae puritatem».

56. Il testo dell'*Intentio regulae* è in L. LEMMENS, *Documenta Antiqua Franciscana*, pars I, Quaracchi 1901, 83-99: non si allude mai all'alimentazione, anche se si discute ampiamente della povertà (cfr. 97-98 per i materiali impiegati nell'edificazione delle abitazioni dei frati) e si tratta di un documento (successivo alla fine del XIII secolo) della tradizione radicale spirituale, in polemica con la clericalizzazione dell'Ordine.

57. E. LIO, *Determinatio «superflui»*. Si veda la questione *De superfluo* in Alessandro DI HALES, *Quaestiones disputatae «antequam esset frater»*, Quaracchi 1960, I, q. 17.

58. C. FLOROVSKY, *De finibus paupertatis auctore Hugone de Digna, O.F.M.*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 5 (1912) 277-290: si tratta di una edizione da rielaborare (Damien Ruiz vi sta attualmente lavorando nel contesto di una tesi di dottorato diretta da A. Vauchez all'Université de Paris X in cui proporrà l'edizione critica delle opere di Ugo di Digne), ma per i fini di questo articolo è utilizzabile. A 285 Ugo fa un paragone tra i martiri e i frati minori. I martiri, come ogni uomo, devono conservare la loro vita («omnis homo legis naturalis precepto ad esse nature conservandum indispensabiliter obligatus est»), ma se la realizzazione di questa norma è «impossibile» con l'altra «tenemur Deum super omnia honorare», allora è lecito scegliere la morte dato che non la si sceglie in quanto privazione della vita («simpliciter abiicendi»), bensì «cum spe certissima» di ricevere il premio della risurrezione piuttosto che la pena destinata ai blasfematori. In questo modo, i frati minori non scelgono direttamente di non avere nulla, bensì obbediscono alla Regola, cui sono tenuti sotto pena di peccato mortale, e praticano l'uso senza proprietà delle cose, un uso che deve essere compossibile con l'estrema povertà (cfr. 288). L'espressione «causa rationabili» è illustrata quale ragione, motivazione determinata dalla «necessitas»; i martiri «certiis indicis vel probabilius futurum speratur emolumentum» (285-286).

conservando esse nature», e non comporta violazione della povertà assoluta, è lecito e pure obbligatorio per i frati minori<sup>59</sup>. E' l'uso degli alimenti (non il fatto di possederli) che risulta necessario per conservare la propria vita: per questo motivo l'uso del cibo è «non solum licitus, verum etiam necessarius»<sup>60</sup>. Il superfluo è impossibile con la povertà francescana, «est autem superfluum, quo ablato sufficit reliquum»<sup>61</sup>, si tratta quindi del vero nemico da combattere<sup>62</sup>. E dato che la povertà francescana produce un incremento del bene comune, si tratta di una condizione meritoria e necessaria per la società<sup>63</sup>. Dopo aver definito il digiuno nei termini dell'astinenza dalla carne e dagli alimenti di origine animali (uova e derivati dal latte), Ugo sottolinea la vaghezza linguistica e pragmatica di questa definizione (*pisces inveniunt delicati et cari sunt divitum, lactinia pauperum*) e sostiene che la povertà non impedisce l'uso della carne, bensì unicamente l'abuso e la gola<sup>64</sup>. In particolare, sebbene sia considerato (giustamente) come un rappresentante del partito rigorista, Ugo considera, a differenza dei Quattro Maestri, che la regola evangelica di nutrirsi di tutto quello che viene offerto si impone alla regola del digiuno<sup>65</sup>. Su questo punto, evidentemente, la fedeltà assoluta al testo evangelico si impone ai suoi occhi rispetto ad ogni altra considerazione.

59. *De finibus paupertatis*, 288. Questa terminologia sarà ripresa da Bonagrazia DI BERGAMO, procuratore generale dell'Ordine, all'occasione dello scontro frontale con Giovanni XXII sulla povertà evangelica (L. OLIGER, *Fr. Bonagratia de Bergamo et eius Tractatus de Christi et apostolorum paupertate*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 22 (1929) 292-335, 487-511, citazione a 503-504, senza precisare che Ugo DI DIGNE è la fonte, ma riprendendo le espressioni chiave).

60. *De finibus paupertatis*, 289.

61. *De finibus paupertatis*, 289.

62. *Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius*, in *Monumenta Ordinis Minorum*, Salmanthice 1506, ff. 201-207, poi riprodotto in A. SISTO, *Figure del primo francescanesimo in Provenza*, Firenze 1971: «non enim contra illa que ad vite naturalis conservationem sunt seu voti consummationem ullatenus loqui volo, sed contra superflua que sunt in his et fiunt sermone simpliciter loquendo intendo» (364). Il superfluo è nei «numero, quantitate, sumptuositate et decore».

63. *De finibus paupertatis*, 280-281: «nulli de universitate licitum est rinunciare iuris suo in diminucionem rei publice sive communis boni; ergo, a contrario, cuilibet de universitate licitum est rinunciare iuri suo in amplificacionem eiusdem», con una espressione generale della confusione tra diritto e dovere.

64. Ugo DI DIGNE, *Expositio*, ed. D. FLOOD *Hugh of Digne's Rule Commentary*, Grottaferrata 1979, cap. III (117, 119): «non carnum reprehenditur usus, sed concupiscentia et abusus» (121).

65. Ugo DI DIGNE, *Expositio*, cap. III (120): «hoc pro tempore iuxta modum ecclesie accipimus ut omnibus ieiunantium in ieiunui, non ieiunantium extra ieiunio, cibi uti possumus».

Non è questa l'opinione di un altro Spirituale, Olivi, che nel suo commentario (~1288)<sup>66</sup> capovolge l'approccio interpretativo di Ugo di Digne. Dopo avere premesso che solo le persone che godono di una buona salute sono tenute al rispetto dei digiuni previsti dalla Chiesa, Olivi sostiene che i frati minori vengono gravati dalla Regola di un peso supplementare, rappresentato dal voto di povertà perpetuo<sup>67</sup>. Egli sottolinea come i frati minori non siano obbligati a bere solo dell'acqua, come si prevede nella regola di san Basilio<sup>68</sup>, dato che la libertà evangelica offre loro una libertà nella scelta dei mezzi che si finalizza sempre al fine spirituale<sup>69</sup>. Si può mangiare tutto quello che è offerto sempre che non si violi con questo gesto una norma imperativa speciale o generale, «salva honestate et sobrietate et exemplari aedificatione»<sup>70</sup>. Per lui, l'affermazione della povertà comporta una qualche mortificazione della gola, nella misura in cui la gola ci spinge ad accumulare gli oggetti che potranno soddisfare anche in futuro il nostro desiderio. L'austerità non si giustifica in quanto virtù che scaccia la gola, bensì come l'atteggiamento (virtuoso) che impedisce al frate minore di violare la Regola attraverso troppe concessioni ad una sollecitudine per i beni mondani che lo spingerebbe ad accumulare scorte, mostrandosi non abbastanza fiducioso nell'assistenza divina<sup>71</sup>. In ogni caso, la disciplina del regime alimentare è inesistente: Olivi difende la nozione chiave della sua interpretazione della povertà francescana, l'*usus pauper*, ed afferma che «pauper usus non simpliciter infringitur per unum lautum prandium»<sup>72</sup>.

Nel suo commento del cap. 6 della Regola (~1260), Davide d'Augusta ci dà la chiave di lettura della povertà francescana: l'*alta paupertas* è l'assenza di proprietà individuale, con la possibilità di disporre di proprietà comuni, come nel caso dei monaci (*in claustris*); l'*altior paupertas* è l'assenza di ogni proprietà, con la possibilità di assumere la previdenza

66. Pietro DI GIOVANNI OLIVI, *Expositio*, ed. FLOOD *Peter Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden 1972.

67. Pietro DI GIOVANNI OLIVI, *Expositio*, cap. III, 139.

68. *Regula ad monachos*, cap. 9, in *Patrologia Latina* CIII, 502a.

69. Pietro DI GIOVANNI OLIVI, *Expositio*, cap. III, 141.

70. Pietro DI GIOVANNI OLIVI, *Expositio*, cap. III, 140.

71. Pietro DI GIOVANNI OLIVI, *Quaestio de altissima paupertate*, ed. J. SCHLAGETER *Das heil der Armen und das Verderben der Reichen*, Werl - Westfalen 1989, 90.

72. Pietro DI GIOVANNI OLIVI, *Tractatus de usu paupere* (~1280-1283), in ed. D. BURR, *Quaestio et Tractatus de usu paupere*, Firenze-Perth 1992, 133.

della formica che accumula, *iuxta Salomonem*, per il futuro (*per annum et ultra*); l'*altissima paupertas* è la vita degli uccelli che devono ogni giorno procurarsi il cibo (*mendicando vagari*) e mostrano così la loro fiducia nel Signore (*caelestis patris providentia*)<sup>73</sup>. Si tratta di una rievocazione vigorosa di un passo della *Legenda antiqua*<sup>74</sup> in cui il rifiuto delle scorte alimentari si estende sino al modo di preparare i pasti. Riecheggia pure lo spirito di un episodio della vita di frate Ginepro, che soprattutto nella tardiva versione italiana diventa un manifesto dell'ideologia radicale della frangia non-conventuale<sup>75</sup>: durante i suoi viaggi, Ginepro si ritrova in un convento. Tutti i frati se ne vanno per un motivo non meglio spiegato, e frate Ginepro resta a preparare il pasto per tutti: di fronte alla cucina immensa e alle scorte di cibo enormi (ai suoi occhi almeno di frate minore «ingenuo»), frate Ginepro fa un ragionamento semplice. Se cucino tutto, pensa, tutti me ne saranno grati: per almeno quindici giorni potremo mangiare senza più cucinare. Prende tutto quello che c'è di scorta, senza neppure spiumare i polli e senza sgusciare le uova, e riempiendo numerosi pentoloni. Tutte le scorte vengono bruciate in un giorno, e di fatto buttate via<sup>76</sup>. Seppure esprima delle indubbie preferenze per il partito degli Spirituali, Pietro di Giovanni Olivi non accetta né il lirismo di Davide d'Augusta, né la radicalità espressa dall'episodio di frate Ginepro: non si può rinunciare ai conventi, non si possono distruggere le scorte dei frati che le hanno accumulate. Olivi ci spiega che le scorte non sono una violazione dell'*usus pauper*<sup>77</sup>, e pone la differenza tra la conservazione ordinaria del vino e

73. D. FLOOD, *Die Regelerklärung des David von Augsburg*, in *Franziskanische Studien* 75 (1993) 201-242, a 222.

74. *Compilatio Assisiensis*, n. 52; *Scripta Leonis*, n. 4. Il riferimento è a Mat. 6, 34: nessuna preoccupazione per il domani, l'elemosina deve soddisfare i bisogni dell'oggi e non prevedere quelli futuri. Anche la preparazione e la cottura dei legumi non deve prendere in considerazione che il giorno presente, visto che san Francesco «prohibuit fratri, qui fratribus faciebat coquinam ut, cum vellet fratribus dare legumina ad manducandum, non premittere ea in sero aqua calida, sicut est consuetum, pro alio die, ut observarent fratres illud verbum sancti Evangelii (...) Et ita frater ille, postquam fratres dixerant matutinum, mittebat ille ad mollificandum».

75. *La Vita fratris Juniperi* (in 15 capitoli) è stata inserita nella *Chronica XXIV Generationum*, in *Analecta Franciscana*, III, Quaracchi 1897, 1-575. Per il testo latino (fine XIII secolo) e il testo italiano (fine XIV secolo, in 14 capitoli), cfr. G. PETROCCHI, *La vita di frate Ginepro (testo latino e volgarizzamento)*, Bologna 1960.

76. Cap. 10 (del testo italiano, il più ironico): l'ideologia del partito degli Spirituali (che all'epoca erano i fraticelli, più esattamente i fraticelli *de paupere vita*) è espressa in modo raffinato attraverso una ingenuità solo apparente.

77. Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestio de usu paupere* (~1279), in ed. D. BURR, 47-48.

dell'olio (che è lecita) e quella che si attua nelle cantine in grosse quantità (che non è più lecita), tra la conservazione del pane e dei frutti dell'orto (che è lecita) e quella di tutti gli altri alimenti (che è illecita).

Davide d'Augusta ha pure scritto un manuale pedagogico per i frati minori (~1240-1241) che ha conosciuto numerosissime edizioni sino al secolo scorso<sup>78</sup>. Non vi si trovano molti riferimenti al cibo. Nel libro I, cap. 7, relativo alla disciplina nella sala da pranzo collettiva del convento, sottolinea che bisogna ispirarsi alla condotta dei poveri (*humiles gestus pauperes habent*), senza preoccuparsi dell'aspetto o della qualità del cibo (*nec ante quaeras satiare oculum quam palatum*)<sup>79</sup>. Non esiste una regola precisa (*certam regulam*) per determinare la quantità di cibo giornaliera che sia lecita per il frate minore. Un'insufficiente alimentazione indebolisce il corpo e lo rende incapace di realizzare i compiti del frate minore; un eccesso di cibo impedisce l'attenzione nella preghiera, negli studi, l'efficienza dell'azione in generale. L'esperienza, accoppiata alla buona volontà, è la migliore guida in questo campo. Davide d'Augusta si preoccupa essenzialmente dell'atteggiamento virtuoso che si deve assumere quando ci si nutre. Bisogna disprezzare la gola a causa delle sue conseguenze (l. II, cap. 2 et cap. 14; cap. 46 et cap. 47)<sup>80</sup>. L'esperienza dei monaci, una volta tanto condivisa, insegna che una buona dieta agevola una buona salute (l. II, cap. 23)<sup>81</sup>. Per questo motivo non bisogna indulgere nell'illusione di praticare delle diete assai rigide (*victu paupere*) quando ci si ritrova con una salute fragile: l'esempio dei poveri di ogni luogo (*gentiles, Iudaei, pauperes Christiani*) ci mostra che chi si è concesso dei piatti delicati, e a causa di un sopravvenuto stato di povertà non può più concederseli, non trova alcun ostacolo insormontabile nel farne a meno<sup>82</sup>. Insomma, prima che la gola diventi una droga ci vuole ben più di qualche deroga alla povertà più austera.

78. Davide D'AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi 1899, tr. ang. *Spiritual Life and Progress*, I-II, London 1917.

79. *De exterioris et interioris hominis compositione*, 10-11.

80. *De exterioris et interioris hominis compositione*, 71, 100; la classificazione dei vizi della gola è associata ai rimedi per vincerla, 140-142.

81. *De exterioris et interioris hominis compositione*, 109: «*moderatus et parvus victus et uniformis diutius conservat naturam*».

82. *De exterioris et interioris hominis compositione*, 109: «*natura, sicut per consuetudinem ad delicata dilapsa est, ita per contrariam assuefactionem posset reduci ad competens moderamen victus parcioris, sicut videmus (...) parce vivunt (...) sicut olim in deliciis fuerant*».

Infine, Giovanni Pecham mostra che non esiste nessun preciso modello alimentare nella vita di Cristo<sup>83</sup>. Per quanto riguarda la norma evangelica (e della Regola) che prescrive di mangiare tutto quello che è offerto, Pecham sostiene che l'ospite non è obbligato a conformarsi alle abitudini di colui che lo accoglie. Si tratta di un'affermazione ambigua<sup>84</sup>. Secondo Pecham, il frate minore è tenuto ad accettare ciò che gli viene offerto in funzione del fatto che esista oppure non esista una norma della Regola che gli proibisca di farlo: si tratta di un modo di parafrasare il problema, poiché la Regola impone l'altissima povertà nello stesso modo in cui impone di accettare tutto il cibo che viene offerto. Non gli si può però rimproverare un'argomentazione fallace: siamo in realtà di fronte al cuore di un problema in cui delle meritorie tensioni parallele sembrano rivelarsi incapaci di una realizzazione comune. Si può scegliere il modello «nessuna disciplina alimentare», e allora ci si dovrà confrontare con le «derive lassiste» dei frati «golosi»; oppure si sceglie il modello «austero senza nulla avere», e allora il rifiuto di una qualche disciplina alimentare, sulla falsariga dei monaci, non pare proprio possibile. Tuttavia, nelle parole di san Francesco quelle stesse istanze sembrano tradursi in una esperienza di vita. E' forse per questo che è stato canonizzato senza lasciarci una dottrina scolastica della povertà.

## VI. DISCIPLINARE DA CATTOLICI E PER ESSERE CATTOLICI

Il divieto della carne come cibo, una presenza costante nella mentalità cristiana medievale, è stabilita nelle Costituzioni di Narbonne<sup>85</sup>.

83. Giovanni PECHAM, *Utrum perfectio evangelica consistat in renuntiando vel carendo divitiis propriis et communibus* (~1255-1260), in L. OLIGER, *Die theologische Quaestion des Johannes Pecham über die vollkommene Armut*, in *Franziskanische Studien* 4 (1917) 127-176, a 161: «Christus aliquando pro ceteris ieiunavit, aliquando comedit cum comedentibus».

84. Giovanni PECHAM, *Tractatus pauperis*, altrimenti detto *De perfectione evangelica* (~1270), cap. 12, in ed. F. M. DÉLORME, *Quatre chapitres inédits de Jean de Pecham, O.F.M., sur la perfection religieuse et autres états de perfection*, in *Collectanea Franciscana* 14 (1944) 84-120, a 107: «hospites, omnino conformari non debent, si ad arctiorem vivendi modum teneatur ex regula».

85. Cfr. *Opere*, XIV, *Opuscoli francescani* 1, riproduzione dell'edizione critica di M. BIHL in *Archivum Franciscanum Historicum*, 34 (1941) 13-94, 284-358. Per i frammenti delle Costituzioni che hanno preceduto quelle di Narbonne, cfr. C. CENCI, *De Fratrum Minorum Constitutionibus Praenarbonensis*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 83 (1990) 50-95, in particolar modo per i digiuni a 82-83: per una introduzione sulla struttura dell'Ordine ai suoi

Anche si possono trovare delle testimonianze precedenti a queste Costituzioni di forme di limitazione del consumo di carne e dei derivati del latte, si tratta sempre di risposte puntuali all'atteggiamento di frati che per la loro incontinenza giustificano una limitazione del precetto evangelico di nutrirsi di tutto quello che viene offerto<sup>86</sup>. Soprattutto, si tratta di segni isolati nell'immensa letteratura consacrata alla nozione di povertà evangelica, tanto che se ne può solo concludere che la rappresentazione francescana della povertà non si traduce in delle diete alimentari<sup>87</sup>.

Nelle Costituzioni di Narbonne, le limitazioni hanno vigore solo nello spazio conventuale, rimarcando ancora una volta che i frati immersi nel mondo obbediscono ad altri principi guida d'azione rispetto a quei religiosi che vivono in uno spazio chiuso conventuale. Alla rubrica IV, i nove primi articoli sono consacrati alle pratiche alimentari interne all'Ordine. L'articolo 4 apporta alcune precisazioni importanti,

esordi, R. BROOKE, *Franciscan Early Governement*, Cambridge 1959 (gli anni chiave della giuridicizzazione sono quelli dei Ministri generali Alberto di Pisa, 1239; Aimone di Favesham, 1240-1244; Crescenzo da Ieso, 1244-1247; e Giovanni da Parma, 1247-1257, l'ultimo a mostrare delle simpatie per il partito degli «spirituali»).

86. C. CENCI, *De Fratrum Minorum Constitutionibus Praenarbonensis*, riproduce due testimonianze: la prima, a 50-51, è tratta dalla *Cronica* di Giordano DI SPIRA, circa 1262 (*Chronica fratris Jordani*, in *Collection d'Etudes et de Documents*, ed. H. BOEHMER, VI, Paris 1908, 11), relativa al 1220: «statuerunt ut fratres diebus carnalibus carnibus procuratis non utentur, sed sponte a fidelibus oblatas manducarent. Et insuper statuerunt ut feriam secundam ieiunarent cum aliis duobus diebus et ut feria secunda et sabato sibi lactinia non procurarent sed ab eis abstinerent, nisi forte a devotis fidelibus offerrentur»; l'altra, a 51, dalla cronica di Tommaso DA ECCLESTON, circa 1258-1259 (*Tractatus de Adventu fratrum Minorum in Anglia*, ed. A. G. LITTLE, Paris 1909 (Manchester 1951<sup>2</sup>), 25), relativa al 1224: «Haec autem fuit prima constitutio, quam s. Franciscus fecit post regulam bullatam, sicut dixit bonae memoriae fr. Albertus (de Pisis), scilicet quod fratris inter saeculares non comederent nisi tres bolos carnis propter observantiam sancti evangelii, quia venerat ad eum rumor quod fratres avide comedeabant».

87. L'approccio alla discriminazione nel consumo di carne è sempre «spirituale» e pragmatico. Per esempio, Giovanni PECHAM, *Canticum pauperis*, in Giacomo DA MILANO e Giovanni PECHAM, *Stimulus Amoris e Canticum pauperis*, Quaracchi 1905, 191-192 (cfr. Giovanni PECHAM, *Expositio super Regulam*, cap. 2, n. 26, in san BONAVENTURA, *Opera omnia*, VIII, ed. Quaracchi 1898). Pecham ci dà, a partire dalla Prima Lettera ai Tessalonicensi e da 2 *Cum possemus vobis oneri* (Costituzioni di Narbonne, V, 7), una regola di psicologia pragmatica - «per experientiam scio, quod carnibus appositis strictissime uti, ut decet paupertatis sanctissimae professores, plus longe affligit esurientem quam, carnibus non gustatus, se in aliorum ciborum genere satiantem; et sica agere longe similis est illius vitae, qui in deserto ieiunavit districtissime et inter homines eis in cibis conformiter condescendit, quam a foris abstinentia praetendere et eam interius relaxare» (cfr. Mat. 4, 1; 11, 9 et 19).

«in locis fratrum fratres carnes non comedant ullo tempore, exceptis debilibus et infirmis», e stabilisce l'interpretazione autentica secondo la quale la parola «debilium» non può essere predicata delle persone stanche che viaggiano all'interno della loro Provincia di appartenenza, sempre fatti salvi dei casi specifici in cui una causa particolare e determinante giustifica la qualifica normativa di «debilium». Il fatto stesso che si sia prevista una tale interpretazione autentica suggerisce che il legislatore francescano fosse cosciente che i destinatari della norma erano pronti a interpretare nel modo più stiracchiato il testo dell'enunciato. L'interpretazione autentica di «debilium» è destinata a impedire queste operazioni interpretative (giudicate indesiderabili dal legislatore). L'eccezione espressa dal viaggiatore all'interno della sua Provincia (che non è mai veramente «stanco») conosce a sua volta un'altra eccezione, quella di potersi dire «stanco» a condizione di fornire una causa precisa. Si suggerisce così *a contrario* che coloro che non viaggiano all'interno della loro Provincia possono considerarsi affaticati, anche in assenza di una causa specifica e determinata. La preoccupazione semantica del legislatore mi pare sottolinei il desiderio del frate minore ordinario di addolcire il divieto (neppure poi tanto drastico) di nutrirsi di carne. La stessa preoccupazione emerge con la clausola «nec minutos ratione minutionis» e nel successivo articolo 5 che attribuisce al guardiano del convento la possibilità di decidere quando un confratello possa dirsi affaticato, sotto pena di incorrere in una sanzione se abusa di questo potere normativo, in modo particolare per l'incitamento «xenia de carnibus». Tuttavia, l'articolo 9 stabilisce un divieto che sembra indicare che nelle cucine del convento si manipolavano, in condizioni ovviamente lecite, delle carni. L'utilizzazione dello strutto è infatti vietata solo per le portate preparate «in diebus sabbatorum». Sono altrettanto vietate le ricette di piatti con «carnes tritas», con un'allusione esplicita ai piatti di pasta farcita, che sono l'oggetto del *caveat* dell'art. 7 («a sumptuosis cibariis»).

Si tratta di formule legislative che ci conducono lontano dalla spontaneità immediata dello spirito originario della *Legenda antiqua*, ma mostrano la volontà di rispettare questo spirito originario di fronte a delle situazioni di lassismo che si dovevano indubbiamente realizzare. Uno dei modi di comprendere la dottrina dell'*usus pauper* di Olivi può essere proprio quello di considerarla come una reazione all'approccio formale alla povertà, con la preoccupazione di difendere un approccio non-

formalista. Per esprimerci con le parole di san Francesco, la necessità si definisce in base al fondamento del cuore: «necessitatem vero, quam non ratio sed voluptas ostentat, signum extincti spiritus asserebat»<sup>88</sup>. In un altro passaggio, sottolinea il significato di una comprensione *ex ratione* della necessità: «non putant fratres, quod corpori meo necessaria esset pitancia? Sed, quia oportet me esse formam et exemplum omnium fratrum, volo uti et esse contentus pauperibus cibis et rebus, et non delicatiss»<sup>89</sup>. Così come oggi noi parliamo della *ratio legis* di una certa disposizione normativa, san Francesco sottolinea che i limiti nell'alimentazione devono avere lo scopo di realizzare la povertà evangelica. Il peso di queste privazioni non va giudicato in isolamento: lo si deve accettare, invece, oppure respingere, in funzione della *ratio* minoritica dell'altissima povertà. La rigidità di san Francesco nei confronti del suo corpo si illustra anche per il fatto che i suoi confratelli non gli apparivano sufficientemente sensibili al suo esempio. Si infligge delle privazioni ancora più dure per fornire non già l'esempio della privazione (semplice equivoco), bensì quello della povertà evangelica.

La legislazione e la dottrina francescana dovranno per sempre cercare di comporre questo puzzle imbrogliato: mettere insieme l'*exemplum Christi* e l'azione nel mondo, difendere la specifica identità dell'Ordine dei frati minori senza uscire dai limiti della Chiesa cattolica, affermare l'altissima povertà e fare i conti con le debolezze umane. Non è per nulla paradossale che alcuni frati minori abbiano prodotto delle elaborate teorie giuridiche (è il caso di Duns Scoto o di Guglielmo di Ockham) e che altri abbiano prodotto una formidabile attività missionaria (dagli oscuri frati delle origini ai cappuccini contemporanei del Bronx). Non ci si deve sorprendere di questa varietà, il vero mistero, e il credente può vedervi il segno della mano del santo fondatore, è l'unità dell'Ordine dei frati minori attraverso i secoli. Il discorso giuridico, a volte accusato di avere indebolito il fervore delle origini, ha contribuito in modo massiccio alla realizzazione e alla conservazione di questa unità.

88. *Compilatio Assisiensis*, n. 29; cfr. *Scripta Leonis*, n. 96.

89. *Compilatio Assisiensis*, n. 50; *Scripta Leonis*, n. 2.