

EMANUELE COCCIA

REGULA ET VITA
IL DIRITTO MONASTICO E LA REGOLA FRANCESCANA*

*Ignorantia iuris in iudicibus et
praelatis inducit periculum animarum*¹

1. *CUIUS VITAE TANTA EST NOVITAS*

La novità non solo storica ma innanzitutto teologica e politica della *vita* tratteggiata dalla *Regula* di Francesco è stata sottolineata più di una volta dall'erudizione degli ultimi secoli². Un simile giudizio ricalca involontariamente un più antico luogo comune, coevo forse alla nascita

* Una prima e meno elaborata versione di questo testo è stata pronunciata in tedesco nell'ambito della *Internationale Sommerschule* tenutasi ad Augsburg nel settembre 2005 e poi in un convegno organizzato a Barcellona dalla Universitat Autònoma nel novembre dello stesso anno. Le indicazioni bibliografiche sono state ridotte allo stretto essenziale e non aspirano in nessun modo alla completezza o all'eshaustività. Questo saggio è parte di uno studio più ampio ancora in corso, condotto sotto la guida di Sylvain Piron e Alain Boureau.

¹ In J. B. VALVEKENS, *Acta et Decreta Capitulum Generalium Ordinis Praemonstratensis*, « *Analecta Praemonstratensia* », 26 (1966), p. 40, a. 1283.

² Cfr., tra gli altri, J. DOYNE DAWSON, *William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition*, « *Mediaeval Studies* », 40 (1978) pp. 223-238: p. 225 e pp. 230-231; K. ELM, *Die 'vita franciscana'. Eine geistliche Lebensform zwischen Aufbruch und Anpassung*, in Id., *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten und Mendicantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts*, Werl 1994, pp. 143-154. Cfr. anche il classico K. ESSER, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leiden 1966, soprattutto cap. 3. Lo studio più accurato sull'originalità della *regula* di Francesco resta però quello di A. QUAGLIA, *L'originalità della regola francescana*, Sassoferato 1943, che analizza non solo le testimonianze antiche di detta novità, ma che (pp. 57 ss.) compara analiticamente la regola francescana con le altre regole monastiche. Secondo Quaglia il francescanesimo si distingue (p. 167) per « spiritualità, per metodi organizzativi, e anche per stile »; la sua originalità « non certo totale, assoluta ma solo relativa » (p. 170), si concreta nel rifiuto a tradizioni passate, e

dello stesso ordine francescano, e di cui si conoscono infinite variazioni perché fu condiviso dalle più diverse “correnti” generatesi all’interno dell’ordine. È noto l’aneddoto secondo cui Francesco rifiutava di comparare la propria *forma vitae* alle precedenti esperienze monastiche³: l’*ordo minorum* sembra definire, nelle intenzioni del suo fondatore, il tentativo di riprodurre la *forma di vita* della prima comunità messianica (Cristo ed i primi apostoli) *sine exemplo regularum Augustini Benedicti et Bernardi*⁴. Tutti del resto sanno con certezza, annota Angelo Clareno nella propria *Expositio*, quanto la regola di s. Francesco differisca dalle due regole che detengono il primato nella chiesa romana, quella di s. Agostino e quella di s. Benedetto⁵. Questa ripetuta rivendicazione è lontana dal costituire un semplice e trito motivo apologetico della letteratura religiosa, solitamente preoccupata, anzi, di sottolineare i motivi di continuità con il passato eremitico e monastico. L’insistenza sulla continuità con il passato si deve in parte anche alla natura letteraria ed al genere retorico in cui la *regula vitae* era solita incarnarsi. Le regole

nel rifiuto della « lunga tradizione di maceranti astinenze e prolungati digiuni, di pene coercitive, specie corporali ».

³ Si tratta del celebre episodio del *Capitolo delle Stuoie*. La versione più interessante di questo aneddoto è quella riportata della *Compilatio Assisiensis*, § 18, in *Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò - S. Brufani - G. Cremascoli et al., Assisi 1995, p. 1497: « Fratres mei, fratres mei, Deus vocavit me per viam humilitatis et ostendit michi viam simplicitatis: nolo quod nominetis michi Regulam aliquam, neque sancti Augustini, nec sancti Bernardi, nec sancti Benedicti. Et dixit dominus michi quod volebat quod ego essem unus novellus pazzus in mundo » (cfr. anche *Speculum perfectionis*, § 68, *ibidem* pp. 1961-1962: « Frates mei, fratres mei, deus vocavit me per viam humilitatis et ostendit mihi viam simplicitatis et humilitatis et hanc viam ostendit mihi in veritate pro me et pro illis qui volunt mihi credere, et me imitari. Et ideo nolo quod nominetis mihi aliquam Regulam neque sancti Benedicti neque sancti Augustini, neque sancti Bernardi, nec aliquam viam et formam vivendi, praeter illam quae mihi a domino ostensa misericorditer et donata »); cfr. infine ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam fratrum minorum*, I, 71, ed. a cura di G. Boccali, Assisi 1994, p. 448, 6, 58.

⁴ ANGELO CLARENO, *Historia septem tribulationum Ordinis minorum*, ed. a cura di O. Rosini, Roma 1999, p. 86. Del resto secondo il celebre *logion* Francesco si sa e si vuole *novellus pazzus*: in senso tecnico, colui che è fuori dalla legge della tradizione.

⁵ ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam fratrum minorum*, I, 71, cit., p. 154: « quantum vero differat a duabus regulis, que primatum in ecclesia romana tenent, sanctorum videlicet Augustini et Benedicti et quam arduitate pre illis in sua brevitate regula sancti Francisci contineat omnis [...] certudinaliter cognoscat ». Contro questa tradizione cfr. invece Giovanni Peckham, che scrive che la regola dei frati minori « non è nuova ma rinnovata; questa vita non è veramente una cosa nuova, è la più vecchia fra gli antichi modi di vivere », in *Commento alla regola*, in BONAVENTURA, *Opera omnia*, VIII, Quaracchi 1898, p. 393; *Canticum pauperis pro dilecto*, Quaracchi 1905, p. 181.

monastiche più antiche consistevano prevalentemente in *excerpta* dei testi scritturali o di *sententiae* di quei Padri della Chiesa che per primi elaborarono una forma di ascetismo e di teologia ascetica⁶. Il “legislatore”, il compilatore della regola, non era spesso che uno strumento della tradizione di testi anteriori, e una regola monastica era innanzitutto – specie nei primi secoli – una vera e propria *compilatio* redatta a partire dal testo evangelico, dagli *apophthegmata patrum*, dalla letteratura patristica o dalle opere agiografiche. Così l’autore delle *Constitutiones Portuenses* (redatte da Petro de Horentis) confessa di aver composto il testo « partim ex divinae scripturae aut sanctorum conciliorum autoritate, partim ex usu quorundorum religiosorum virorum aut locorum »⁷. Secondo quello che è un vero e proprio *Leitmotiv* di questo genere, Giovanni Cassiano scriverà nel prologo alle proprie *Institutiones Coenobiticae* non solo di voler parlare del compimento della vita perfetta (*consummatio vitae perfectae*) *secundum ea quae a senioribus nostris accepimus*⁸, ma anche di voler correggere le diverse regole che non possono dirsi fondate *secundum typum maiorum antiquissima constitutione*, sull’esempio della regola dei monasteri più antichi in Egitto o in Palestina⁹. Nessun monastero infatti, continua, è più perfetto di quelli costituiti direttamente dai santi Padri¹⁰. Allo stesso modo la regola di Isi-

⁶ L. PROSDOCIMI, *A proposito della terminologia e della natura giuridica delle norme monastiche e canonicali nei sec. XI e XII*, in *La vita comune del clero nei sec. XI e XII*, II, Milano 1962, pp. 1-8: p. 2. Cfr. anche quanto scrive J. GRIBOMONT, art. *Regula*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, 7, Roma 1981, col. 1420: « messe da parte le prime tre legislazioni (Pacomio Basilio Agostino) che sembrano completamente indipendenti, dopo di esse non vi è un autore che non desuma poco o assai da uno o più dei suoi predecessori. Questo fenomeno capitale del valersi dell’opera dei predecessori è senza dubbio la caratteristica che colpisce di più in tutta questa letteratura ». Cfr. anche A. DE VOGÜÉ, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout 1985.

⁷ L. HOLSTE, *Codex regularum monasticarum et canonicarum [...] nunc autem auctus observationibus critico-historicis a P. R. P. Mariano Brockie*, t. 2, Augustae Vindelicorum 1759, p. 139 ss.

⁸ JEAN CASSIEN, *Institutiones cenobitiques, Praef.* § 8, éd. par J.C. Guy, Paris 2001, p. 30.

⁹ *Ibidem*: « In eo quoque tuis praeceptis satisfacere studebo, ut si quid forte non secundum typum maiorum antiquissima constitutione fundatum, sed pro arbitrio uniuscuiusque instituentis monasterium vel deminutum vel additum in istis regionibus comprobavero, secundum eam quam vidimus monasteriorum regulam per Aegyptum vel Palaestinam antiquitus fundatorum fideli sermone vel adiciam vel recidam ».

¹⁰ *Ibidem*: « nequaquam enim credens rationabilius quippiam vel perfectius novellam constitutionem in occiduis galliarum partibus reperire potuisse quam illa sunt instituta in quibus

doro si presenta come una semplice collezione dei *praecepta* e degli *instituta* trasmessi dagli antichi Padri¹¹. Ogni regola, e ciò vale soprattutto per le più antiche, si vuole e si sa come semplice variante redazionale di costituzione più antiche, e per questo tramandamento dell'autorità della *probata vita sanctorum Patrum*. La continuità scritturale e testuale è infatti assieme medio e garanzia della continuità politica e morale, perché ogni regola si vuole tradizione ed esempio (*vitae ipsorum exempla*) di una vita già sperimentata e storicamente esistita¹².

È lo stesso Benedetto, autore di una regola di cui non si è mai smesso di celebrare l'originalità, a iscrivere la propria regola nella tradizione delle *collationes Patrum* e della regola di s. Basilio, ricordando che in fondo non solo le dottrine dei Padri ma ogni pagina del Vangelo possa dirsi *norma vitae, regula vitae*:

Regulam autem hanc descripsimus ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstramus habere. Caeterum ad perfectionem conversationis qui festinant sunt doctrinae sanctorum patrum, quarum observatio perducat hominem ad celsitudinem perfectionis. Quae enim pagina aut quis sermo divinae auctoritatis veteris ac novi testamenti non est rectissima norma vitae humanae? Aut quis liber sanctorum catholicorum patrum hoc non resonat ut recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum? Nec non et collationes patrum, et instituta et vitas eorum sed et regula sancti patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene viventium et obedientium monachorum instrumenta virtutum?¹³

ab exordio predicationis apostolicae a sanctis ac spiritalibus patribus fundata monasteria ad nos usque perdurant ».

¹¹ ISIDORUS HISPALENSIS, *Regula monachorum, Praefatio*, in MIGNE, PL, 83, col. 867: « Plura sunt praecepta vel instituta maiorum quae a sanctis patribus sparsim prolata reperiuntur quaeque etiam nonnulla latius vel obscurius posteritati composita tradiderunt ad quorum exemplum nos haec pauca vobis eligere ausi sumus ».

¹² Cfr. la cosiddetta *Regula Stephani et Pauli* in BENEDETTO DI ANIANE, *Concordia regularum*, cura et studio P. Bonnerue, Turnhout 1999, p. 19: « Regulae quoque patrum ideo nobis assidue leguntur ut eorum sanctis exhortationibus interiorem accomodantes auditum et disciplinae concipiamus amorem dulcissimum et domino per omnia adiuvante vitae ipsorum exempla sequamur. [...] Nam et haec quae vobis per singula presenti loquimur scriptura non in suggillatione sanctorum et beatissimorum patrum regulis ausu temerario ad vos proferenda praesumpsimus, sed ea tantum specialiter ex eorum constitutionibus vobis litteris ingerenda curavimus. Plenitudo autem sanctae conversationis et spiritalis vitae perfecta doctrina in eorum sanctorum patrum regulis nobis cotidie recitatur, quorum et provata vita divino munere et docendi est adtributa auctoritas ».

¹³ Prendo la citazione da BENEDETTO DI ANIANE, *De concordia regularum* cit., p. 15, 1, 1, *Ex regula S. Benedicti*.

Nello stesso senso vanno anche le parole con cui Umberto da Romano commenta le *constitutiones* dell'altro grande ordine mendicante¹⁴:

notandum quod constitutiones Praemostratensium omnino eodem modo incipiunt, et hoc elicitur quod verum est quod constitutiones nostrae extractae sunt ab illorum constitutionibus, cum ipsi nos praecesserint: et hoc iustum fuit [...]. Proinde beatus Dominicus et fratres sui temporis cum non potuissent obtinere a domino papa secundum fervorem conceptum novam et arctam regulam et ab hoc repulsi proposito elegissent regulam beati Augustini.¹⁵

L'asserzione così radicale della propria novità, così comune nel primo secolo di storia francescana, deve perciò avere un qualche fondamento *in rebus* e descrivere uno stato di fatto reale, anche se di non facile definizione. Persino un osservatore imparziale come Bartolo da Sassoferrato non poté fare a meno di sottolinearlo. Come è noto, nel suo *Liber minoritarum decisionum* Bartolo aveva descritto in questi termini la *religio minorum*:

Minorum fratrum sacra religio fuit a Christi confessore Francisco in arctissima paupertate fundata et a multis summis pontificibus approbata, cuius vitae tanta est novitas, quod de ea in corpore iuris civilis non reperitur autoritas. Sacri tamen canones circa eos multa sanxerunt et ut reprehenderent mordentium linguas et purificarent eorum conscientias principaliter providerunt. Circa vero quaestiones et dubia quae propter bona temporalia ipsis fratribus ad vitam necessaria possunt occurrere principaliter non providit pontificalis autoritas. Ideo est necessaria magistralis autoritas, quae per ratione et similia determinat ista dubia¹⁶.

L'annotazione di Bartolo risulta estremamente preziosa, perché specifica che se l'ordine francescano fu davvero capace di *novitas*, lo fu soprattutto sul piano *giuridico*. Qual è però la radice di questa *novitas*, tale da imbarazzare uno dei più grandi giuristi medievali? Una prima immediata rispo-

¹⁴ In questo senso, la categoria di "ordini mendicanti" se resta forse plausibile da un punto di vista storico-sociologico non lo è affatto in una prospettiva di storia delle categorie giuridiche. Cfr., per una problematizzazione della categoria anche per quello che riguarda l'ideale pauperistico e la sua pratica, R. LAMBERTINI, *Pecunia, possessio, proprietas alle origini di Minori e Predicatori: osservazioni sul filo della terminologia*, in *L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del trecento*. Atti del XXXI Convegno internazionale (Assisi 9-11 ottobre 2003), Spoleto 2003, pp. 3-42: pp. 39-40.

¹⁵ B. HUMBERTUS DE ROMANIS, *Expositio super constitutiones fratrum praedicatorum*, in *Opera de vita regulari*, ed. curante fr. J. J. Berthier, II, Roma 1889, p. 2.

¹⁶ BARTOLO DI SASSOFERRATO, *Opera*, IV, Venetiis 1575, f. 106rb; *Firmamentum trium ordinum*, Venetiis 1503, pars III, f. 187ra-201va. Sul testo di Bartolo cfr. A. C. JEMOLO, *Il Liber Minoritarum di Bartolo e la povertà minoritica nei giuristi del XIII e XIV secolo*, « Studi Sassaesi », s. II, 2 (1922), pp. 1-54.

sta è quella dello stesso Bartolo: è l'*arctissima paupertas* difesa, attuata e praticata dall'ordine francescano a definirne la sua novità giuridica. Come è noto commentando il passo della regola che impediva ai frati di appropriarsi delle cose (« fratres nihil sibi approprient ne domum nec locum nec aliquam rem », *Regula Bullata* c. 6) i Francescani avevano trasformato la nozione di povertà da misura o *determinazione quantitativa* della proprietà (concepita come tratto oppositivo rispetto alla ricchezza o all'abbondanza) a specie della relazione con gli oggetti che escluda o sospenda non solo il dominio (individuale o collettivo) ma qualsiasi determinazione giuridica. Se le riflessioni della tradizione contemporanea pauperistica religiosa concepivano la povertà come una semplice trasformazione della proprietà individuale in proprietà collettiva (il passaggio cioè dal *meum esse* al *nostrum esse*), per i francescani il rifiuto di possedere cose venne a coincidere con il tentativo di isolare una sfera di esistenza e di commercio con le cose definita da una specie di neutralità giuridica. L'alambicco in cui pensare questo vuoto di diritto interno al diritto stesso è il concetto di *usus*. Analizzando le forme di relazione possibile con le cose (*res temporales*) fu Bonaventura ad isolare una peculiare relazione alle cose (un *usus*) che si definisse in sottrazione rispetto ai diritti reali, ed in opposizione dunque rispetto alla proprietà (*proprietas*), al possesso (*possessio*) ed all'usufrutto (*usufructus*) come ciò di cui la vita umana non può mancare (*quo vita mortalium non possit carere*)¹⁷. Uso, spiega Ugo di Digne, è la relazione alle cose che resta, una volta che si sia sottratto il diritto di « vendere e acquistare, di dare reciprocamente e di ricevere, di permutare e in assoluto di ogni diritto di obbligazione, per cui può essere acquistata o alienata la proprietà di una qualsiasi cosa »¹⁸. Proprio per questo allora « uso e diritto non coincidono (*non sunt idem*): possiamo usare qualcosa senza possedere un diritto su di essa o sul suo uso, come il servo usa una cosa del suo padrone, senza tuttavia essere né proprietario della cosa né usufruttuario »¹⁹.

¹⁷ BONAVENTURA, *Apologia pauperum*, in *Opera Omnia*, VIII, Quaracchi (Firenze) 1898, p. 312: « cum circa res temporales quatuor sit considerare, scilicet proprietatem, possessionem, usumfructum et simplicem usum; et primis quidem vita mortalium possit carere, ultimo vero tanquam necessario egeat ».

¹⁸ HUGO DE DIGNE, *De finibus paupertatis auctore Hugone de Digna*. (*Texte inédit*), éd. par C. Florovski, « Archivum Franciscanum Historicum », 5 (1912), p. 286.

¹⁹ PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Quaestio de perfectione evangelica* 8, pubblicata in J. SCHLAGETER, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen*, Werl 1989, p. 195: « usus et ius non sunt idem. Possumus enim uti re absque hoc quod habeamus ius in ea vel in usu eius sicut servus utitur re domini sui, qui tamen nec est dominus nec usufructuarius ».

La nozione di uso di fatto (*usus facti*), di un uso cioè che definisce una pura fattualità senza porre chi usa nella sfera del diritto, verrà sancita definitivamente dalla bolla pontificale *Exiit qui seminat* (1279)²⁰ quale esegesi ufficiale del succitato luogo della regola di Francesco. Se nell'uso una vita non è mai costituita in un rapporto giuridico²¹, è proprio nell'*usus rerum* che una vita diviene giusta (lo *iuste vivere* coincide l'*uti rebus*)²². L'adagio paolino secondo cui la giustizia esiste sempre senza legge (*choris nomou dukaiosunê*, Rom. 3, 21) trova qui una inedita formulazione. In questo senso la *novitas vitae* di Francesco e dei suoi seguaci coincide con un preciso paradosso giuridico.

Senza voler negare la sua evidenza vorremmo provare in questa sede a fornire una risposta diversa non contraddittoria, ma più generale quasi a contestualizzare la scelta della povertà e il rifiuto dei diritti reali entro un progetto più ampio e non genericamente definibile nella semplice categoria storico-sociologica dell'opzione mendicante. Vorremmo comprendere la novità dell'ordine francescano rispetto alla natura stessa di quel dispositivo giuridico che definisce il suo statuto di *ordine*: la regola. Molti dei dibattiti intrecciatisi attorno alla cosiddetta questione spirituale ebbero infatti per oggetto non tanto (o non solo) la nozione di uso, ma quella di regola, della sua natura, del suo spessore giuridico.

2. LE *REGULAE VIVENDI* E IL DIRITTO

Il giudizio di Bartolo sembra modulare almeno in parte, un vero e proprio luogo comune della letteratura giuridica medioevale, relativo non tanto

²⁰ « Usus non iuris sed facti tantummodo nomen habens, quod facti est tantum, in utendo praebet utentibus nihil iuris », in *Exiit qui seminat*, a. III, in *Seraphicae legislationis textus originales*, Quaracchi (Firenze) 1897, p. 194.

²¹ HUGO DE DIGNE, *Expositio Regular* cit., p. 155: « Usus autem fratres rerum dominos numquam facit ».

²² Cfr. PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Quaestio de perfectione evangelica* 8 cit., p. 195: « nullus potest vivere iuste sine usu rerum necessariorum ». Su tutta la questione cfr. R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma 1990; A. TABARRONI, *Paupertas Christi et apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma 1990; V. MÄKINEN, *Property Rights in Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven 2001, oltre ai classici saggi di G. TARELLO, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, « Annali della facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova », 3 (1964), pp. 338-448; P. GROSSI, *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, « Quaderni fiorentini », 1 (1972), pp. 287-355.

alla novità dell'ordine francescano, quanto più genericamente alla peculiarità giuridica di tutti gli ordini religiosi. Già Goffredo di Trani, nella sua *Summa super titulis decretalium* aveva sottolineato la difficoltà che il diritto canonico incontra definendo lo statuto giuridico della *vita religiosorum* (sta commentando il *De vita monachorum ac canonicorum regularium*):

Sed quia circa hoc diverse inveniuntur observantiae et statuta magis hoc per institutiones eorum instruitur quam per iura²³.

Le ragioni di questa difficoltà sembrerebbero essere di ordine quantitativo. L'affermazione di Goffredo non può ridursi però alla semplice constatazione della pluralità degli ordinamenti e delle *regulae*. Non si tratta solo, come si è talora suggerito, della difficoltà dello *ius commune* dinanzi « alla molteplicità dello *ius particulare* dei religiosi »²⁴. Egli non compara *ius generale* e *ius commune* ma gli *iura* – dunque il diritto – a ciò che chiama *observantiae et statuta*. Nell'eco immediato che le parole di Goffredo producono nella *Summa aurea* di Enrico di Suze, l'imbarazzo del diritto dinanzi a questa forma di esistenza sembra già acquistare dimensioni più ampie:

Non tamen posset de facili status vitae ipsorum a iure comprehendi quia diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones et ideo ad ipsas recurrendum ad hoc. 12 dist. illa ff. de lege non possunt ff. de prescript. Verb l. 4²⁵

Non solo lo *ius civile* (il *corpus iuris civilis* nelle parole di Bartolo) ma il diritto *tout court* sembra avere difficoltà a incorporare (*comprehendi*) nel suo seno la *regula* che governa la vita dei religiosi. Questa frizione e soprattutto una certa estraneità di quel *corpus* giuridico *sui generis* rappresentato dalle *regulae vitae* rispetto agli ordinari *iura*, è ancora espresso – in senso esattamente inverso rispetto ai due esempi citati – dal *logion* riportato da Giovanni Andrea²⁶ secondo il quale

²³ GOFFREDO DI TRANI, *Summa super titulis decretalium*, Venetiis 1570, f. 147r.

²⁴ Cfr. G. MELVILLE, *Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones. Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel medioevo*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*, ed. G. Zito, Torino 1995, pp. 323-345.

²⁵ HENRICUS DE SUSO, *Summa Aurea*, ed. Lugduni 1578, c. 218r. Su Enrico cfr. K. PENNINGTON, *Henricus de Segusio (Hostiensis)*, in Id., *Popes, Canonists and Texts. 1150-1550*, Aldershot 1993, pp. 1-12.

²⁶ Su di lui cfr. G. ROSSI, *Contributi alla biografia del canonista Giovanni d'Andrea*, « Rivista trimestrale di diritto e procedura civile », 11 (1957), pp. 1451-1502; O. CONDORELLI, *Dalle quaestiones Mercuriales alla Novella in titulum de regulis iuris*, « Rivista internazionale di diritto comune », 3 (1992), pp. 125-171.

« non solum regula sed etiam iura astringunt monachos »²⁷. Regola e *iura* sembrano porsi in una relazione di reciproca complementarietà che non coincide però esattamente con il rapporto che sembrano intrecciare tra di loro il diritto generale e lo *ius particolare*. Se nelle *regulae vivendi* dei religiosi può riconoscersi una forma di codificazione giuridica²⁸ e se esse possono considerarsi una forma *speciale e particolare* di diritto, non è perché piuttosto che rivolgersi universalmente alla totalità della cristianità sembrano godere invece della mera *auctoritas specialis*²⁹ di una *constitutio privata* che vige in un certo luogo ed in un certo tempo. La peculiarità di questi testi risiede innanzitutto nell'oggetto che essi provano a descrivere e a costituire in termini giuridici. Perché in essi, forse per la prima volta in Occidente, una norma prende ad og-

²⁷ IOHANNES ANDREAE, *In tertium decretalium librum commentario (quae novellas appellavit acutissima)*, Venetiis 1581, Lib. III, *De statu monachorum* Caput VIII, p. 181r. Su di lui e la sua opera cfr. S. KUTTNER, *Johannes Andreae and his Novella on the Decretals of Gregory IX. An Introduction*, in Id., *Studies in the History of Medieval Canon Law*, Aldershot 1990, nr. XVI, pp. 393-408.

²⁸ Se si eccettuano i recenti lavori di Gert Melville e Florent Cygler, sullo statuto giuridico delle *regulae vitae* medievali l'erudizione e la scienza hanno riflettuto ben poco. Esse infatti, piuttosto che essere considerate come dei veri e propri *Rechtsbücher* di codificazione ufficiale, sono state generalmente inquadrare in un'ottica genericamente storica e non più propriamente giuridica. Cfr. soprattutto tra i saggi più recenti F. CYGLER, *Ausformung und Kodifizierung des Ordensrecht vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Strukturelle Beobachtungen zu den Cisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Kluniazensern*, in *De ordine vitae. Zur Normvorstellung, Organisationsformen und Schriftgebrauche im mittelalterlichen Ordenswesen*, hrsg. von G. Melville, Münster 1996, pp. 7-58; e G. MELVILLE, *Zur Abgrenzung zwischen Vita Canonica und vita monastica. Das Übertrittsproblem in kanonistischer Behandlung von Gratian bis Hostiensis*, in *Secundum Regulam vivere, Festschrift für Norbert Backmund O. Praem.*, hrsg. von G. Melville, Windberg 1978, pp. 205-243; ID., *Ordenstatuten und allgemeines Kirchenrecht. Eine Skizze zum 12./13. Jahrhundert*, in *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law*, P. Landau, Roma 1997, pp. 691-712: pp. 694: « Das Statutenrecht der Orden ist somit [...] ein quantitativ gewichtiger Teil des kirchlichen Rechts jener Zeit ». Cfr. anche U. KAI JACOBS, *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung*, Köln-Wien 1987. Insuperata anche la monografia di T. P. MACLAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'occident*, Ligugé 1935.

²⁹ Solitamente, la distinzione tra *ius commune* o *generalis* e *ius particulare* veniva articolata a partire da *Decretum*, Pars prima, dist. XI, cap. VIII: « Auctoritate et traditione generali vel speciali ecclesia regitur. Catholica ecclesia per orbem terrarum diffusa, tribus modis probatur existere. Quidquid enim in ea tenetur aut auctoritas est scripturarum, aut traditio universalis, aut certe propria et particularis institutio. Sed auctoritate tota constringitur universali, traditione maiorum nihilominus tota; privatis vero constitutionibus et propriis informationibus unaquaqueque pro locorum varietate prout cuique visum est subsistit et regitur ». Cfr. le interessanti considerazioni della *Glossa* in proposito.

getto la *vita* nella sua stessa relazione alla propria forma ed al suo genere³⁰. L'opposizione, dunque, è innanzitutto tra una "forma di legge" che ha per oggetto una *vita* nella sua relazione a sé ed alla propria forma, ed un diritto (in questo caso il diritto canonico e civile, ma il discorso varrebbe per tutto il diritto sorto dall'esperienza giuridica romana), che sfiora una vita ed è capace di pensarla, solo nei termini di un centro artificiale di imputazione³¹. Quando Umberto da Romanis scriverà che le regole e le consuetudini sono dei "quasi-diritti" (*regulae vel consuetudines sunt quasi iura*)³² non farà che confermare ed esprimere in senso tecnico la sostanziale estraneità del "diritto" monastico allo *ius* tradizionale. Anche l'affermazione sopra citata di Bartolo sembra confermare questa impressione. Le difficoltà del diritto (e la novità specifica del francescanesimo) si riferiscono non tanto alla "legislazione" francescana, ma alla stessa "vita" (*cuius vitae tanta est novitas*) di cui quella regola si vuole forma, o meglio al fatto stesso che qui la legge sembra incontrare qualcosa di diverso dai suoi soliti oggetti. Se le *regulae* non sono in senso tecnico degli *iura* è perché lo *ius* ha normalmente per oggetto qualcosa di diverso da una vita e il suo compito non è certo l'ordinamento ed il governo di questa. Il diritto canonico, nelle parole dello *Speculum iudiciale* di Guillaume Durand, si sa e si vuole *scientia placitandi*, la cui materia sono i *litigia* e la cui attività si esplica soprattutto nei *iudicia*³³. Riprendendo un motivo divenuto classico, Guido de Baysio spiega nel proprio *Rosarium* l'origine del diritto divino a partire dal vero e proprio contenzioso "giuridico" sorto tra Dio ed Adamo nel paradiso terrestre. Dopo l'infrazione del divieto di mangiare frutti dell'albero del bene e del male, e l'accusa che Dio avrebbe rivolto ad

³⁰ Di qui il loro carattere *abstrakt-generelles* e niente affatto casuistico, come ha giustamente notato CYGLER, *Ausformung und Kodifizierung des Ordensrecht vom 12. bis zum 14. Jahrhundert* cit., p. 57.

³¹ Non è un caso che in Durand le categorie classica di *actor* e *actio iuris* rivestano un'importanza fondamentale. Sull'estraneità delle nozioni di *vita* e *genus vitae* del diritto classico cfr. le pagine di Y. THOMAS, in O. CAYLA - Y. THOMAS, *Le droit de ne pas naître*, Paris 2001.

³² HUBERTUS DE ROMANIS, *Expositio super constitutiones fratrum praedicatorum* cit. p. 20.

³³ GUILLAUME DURAND, *Speculum iudiciale*, Basel 1574, Neudruck Aalen 1975, *Prooemium*, I, p. 2: « Sane placitandi scientia perquam est necessariam. Nam effraenata cupiditas ex humanae conditionis corruptione proveniens, pacis aemula mater litium et materia iudiciorum tot nova litigia generat quot plura sunt negotia quam vocabula. [...] et natura prona est ad dissentendum . [...] Hinc est quod iudiciorum ordo et placitandi usus in paradiso videtur exordium habuisse ».

Adamo, quest'ultimo avrebbe infatti ritorto l'accusa nei confronti della sua coniuge Eva. È a partire da questo gesto – e dall'emergenza di una vera e propria *causa litigandi* nel paradiso terrestre – che può spiegarsi la genesi del diritto divino:

De iure autem divino dicendum est, et quod in primis de origine ipsius et de processu divini iuris origines quidam a principio mundi coepisse dicunt. Cum enim Adam de inobedientia argueretur a domino quasi accusationi exceptionem obiiciens relationem criminis in coniugem imo in coniugis autorem convertit dicens: "mulier quam dedisti mihi in sociam ipsa me decepit et comedi", sicque litigandi vel ut vulgariter dicamus placitandi forma in paradiso videtur exorta³⁴

E se accanto alla legge evangelica e a quella apostolica la storia ha prodotto una legge canonica, distinta dalle prime due³⁵, e promulgata dai successori degli apostoli, ciò è accaduto perché la crescente *malicia* e l'irrefrenabile *cupiditas* degli uomini ha generato nuovi litigi³⁶. Tutta

³⁴ GUIDONIS A BAISSIO *Rosarium, seu in decretorum volumen commentaria*, Venetiis 1601, c. 2v. Guido fa seguire poi altre possibili spiegazioni della genesi del diritto divino: « Alii dicunt a veteri lege iudiciorum ordinem initium habuisse. Ait enim Moyses in ore duorum vel trium testium stat omne verbum [...] In Novo quoque Testamento Paulus apostolus ait: "Secularia ergo iudicia si habueritis contemptibiles qui sunt in ecclesia illos constituite ad iudicandum" I Ep. ad Corinth 16 [...] Alii compendiosius ordines divini iuris originem a primitiva sumunt ecclesiam; cum enim cessante martirium persecutione ecclesia respirare cepisset sub Constantino Imperatore, coeperunt patres secure convenire concilia celebrare et in eis pro diversitate negotiorum ecclesiasticorum diversos canones ediderunt et scripserunt ». La medesima messa in scena "giuridica" dell'episodio della cacciata di Adamo si ha in GUILLAUME DURAND, *Speculum iudiciale* cit., *Prooemium*, I, p. 2: « hinc est quod iudiciorum ordo et placitandi usus in paradiso videtur exordium habuisse. Nam Adam de inobedientia a domino redargutus, quasi actori exceptionem obiiciens, relationem criminis in coniugem, immo in coniugis actorem convertit dicens: mulier quam mihi sociam dedisti me decepit, et comedi ».

³⁵ Si tratta di un luogo comune presente nel prologo di qualsiasi summa di diritto canonico. Cfr. ENRICO DI SUSO, *Summa aurea* cit., § 11: « Sic tempore gratiae tres leges processerunt, scilicet evangelica, item apostolica, item canonica ».

³⁶ È quanto afferma esplicitamente la bolla *Rex pacificus*, che apre la collezione del *Liber Extra*. Per un commento cfr. GOFFREDUS DE TRANO, *Summa super titulos decretalium* cit., c. 2r: « demum lex vetus data est per Moysen, et prophetas; postmodum, translato sacerdotio, lex nova successit [...]. Sed quia hominum crescente malitia effrenata cupiditas quotidie nova litigia generabat ut supra in proemio ita ut plura essent negocia quam vocabula [...] sancti patres decreta et constitutiones summi pontifices ediderunt ut sub iuris regulis homines coartati discant honeste vivere, alterum non ledere, ius suum cuique tribuere ». Cfr. anche GUILLAUME e DURAND, *Speculum iudiciale* cit.: « In novo etiam testamento placitandi comprobatur usus, [...]. Hinc est quod super litibus dirimendis tam apostolis quam eorum successores varios canones ediderunt [...] Igitur Speculum iudiciale formabo in quo quidem iudices, advocati, tabeliones, partes, testes caeteraque personae speculari valeant qualiter in iudiciis ordinariis et

la legislazione canonica (ma lo si potrebbe dire in fondo per tutto il diritto classico) si sa pertanto innanzitutto *super litibus dirimendis*, relativa cioè ai *litigia* e non ad una vita nella sua stessa forma. Il suo compito e dunque la sua utilità sta solo nella conoscenza dei *negotia ecclesiastica*³⁷. Proprio per questo essa ha potuto assumere in sé il modello, la procedura, la tradizione *casuistica* del diritto classico romano³⁸, che «tende ad identificarsi con il regime di un caso e si indirizza a delle individualità caratterizzate dall'artefatto tecnico della loro *persona*»³⁹.

Le regole monastiche sono costituzionalmente estranee a questo tipo di regime giuridico: non solo esse non muovono da alcun contenzioso, ma il loro oggetto cessa di essere il classico *negotium* per divenire la forma stessa di una vita. Il compito della norma che la regola enuncia è quello di *regere et ordinare vitam monachorum* e non quello di dirimere un *casus*⁴⁰. Non è un caso se è proprio nel prendere ad oggetto il *religiosus* come soggetto giuridico che il diritto medievale ha elaborato la nozione di *genus vitae*. È in questo modo che, ad esempio, l'Ostiensense, sulla scia della celebre definizione di Gerolamo, definisce il “fatto religioso”:

Ex premissis patet fore duo *genera hominum*, scilicet laicorum et religiosorum, et duo *genera vitarum*, scilicet contemplativae et activae. Et duo genera scientiarum, divinae scilicet et civilis⁴¹.

extraordinariis civilibus et criminalibus ac in singulis iudiciorum capitulis sua rite officia moderentur ».

³⁷ GUIDONIS A BAISSIO, *Rosarium* cit., c. 2v.

³⁸ Sul rapporto tra diritto canonico e il diritto romano cfr. J. GAUDEMET, *Le droit romain dans la pratique et chez les docteurs aux XI et XII siècle*, « Cahiers de civilisation médiévale », 8 (1965), pp. 365-380; G. C. MOR, *Diritto romano e diritto canonico*, in *La cultura antica nell'occidente latino dal VII all'XI secolo* (Spoleto, 18-24 aprile 1974), Spoleto 1975, pp. 705-722.

³⁹ P. NAPOLI, « *Faire vivre chacun selon sa condition et son devoir* ». *La police et le statut de la personne à l'âge classique*, in corso di stampa. I lavori di Paolo Napoli sull'archeologia « moderna » della categoria di *genre de vie* e di *conduite de vie* sono estremamente importanti per comprendere quella che sarà la *post-histoire* del diritto monastico nel diritto classico a partire dal *Traité des lois* (Paris 1689) di Jean Domat sino alla nozione weberiana di *Lebensführung*.

⁴⁰ Cfr. *Dialogus inter cluniacensem et cisterciensem*, III sectio, in *Thesaurus novus anecdotorum*, edd. E. Martène - U. Durand, V, Paris 1717, p. 1631: « *regula nihil aliud est, sicut communis omnium sententia testatur, nisi praecepta illa quibus S. Benedictus regit et ordinat vitam monachorum* precipiens facienda et prohibens vitanda. [...] Stare potest haec descriptio tua quia convertibilis est hoc modo: *regula est omnia precepta illa, et omnia precepta illa simul compaginata sunt regula* ».

⁴¹ HOSTENSIS, *Summa aurea*, Lugduni MDLVI, *Prooemium* f. 3ra. Come è noto, sarà solo

Ora, la vita religiosa si definisce precisamente attraverso l'opposizione a quella vita in cui possono sorgere *litigia* e quindi dei *negotia* giuridici, perché, come scrisse Stefano di Tournai, la fuga dal *saeculum* di cui la vita monastica è realtà, coincide con la sottrazione di ogni possibilità di *litigium*:

Fugerunt saeculum beati, si eos saeculum non sequatur. *Et quoniam radix omnium malorum cupiditas inter eos aruit, recessit ambitio, litigandi materia sublata est, solitudo claudit paupertas premit; humilitas ligat; hi cum disciplina quae est in morum ordinata correptione apprehenderint profecto nec irascetur eis dominus nec preibunt de via iusta. Viderint ipsi quid intra domesticos parietes agant et testimonia secretorum intus operum suorum invicem accusantium, aut defendentium ei publicent, cui omne cor patet et quem nullum latet secretum*⁴².

È come se la fuga dal secolo rendesse impossibile ogni occasione di accedere al diritto ordinario. Ma non è la vita a assumere un'altra forma rispetto a quella che essa possiede sotto la "legge civile". Perché la *vita religiosa* non è una vita estranea al diritto o alla legge, ma solo ad una certa sua forma. Ove non esiste più *materia litigandi*, ove il *litigium* non può più sorgere, la legge deve darsi ed esistere sotto un diverso "regime". È questo "altro stato" della legge, questa altra forma di diritto che ha per oggetto non la relazione dei soggetti tra di loro o quella tra un soggetto e le cose, ma una *vita* nella sua stessa relazione alla propria *forma*, ad essere assieme avvicinata e respinta nei dibattiti accessi attorno agli Spirituali. Se l'*ordo minorum* seppe produrre una novità in una tradizione giuridica antica e fortemente conservativa come fu il diritto monastico, è proprio esasperando l'estraneità delle sue categorie giuridiche rispetto al patrimonio classico, immediatamente deducibile dal diritto romano. Per apprezzare fino in fondo la portata e le dimensioni di questa rivoluzione sarà necessario descrivere quali siano le peculiarità giuridico-normative del fenomeno monastico⁴³. Si tratterà di cogliere nel monachesimo una tecnica normativa che non ha alcun corrispondente nel diritto classico di ascendenza romana e

con J. DOMAT che il diritto civile farà proprie le categorie di genere di vita (*genre de vie*) e di condotta di vita (*conduites de vie*).

⁴² STEFANO DI TOURNAI, *Epistula* a Roberto di Pontigny, in MIGNE, PL, 211 (ep. LXXI), col. 361.

⁴³ Nel far questo, prenderemo in esame dei testi e delle realtà giuridiche che occupano uno spazio temporale di quasi mille anni; la relativa stabilità delle tecniche giuridiche e normative (solitamente elaborate nell'indifferenza alle evenienze storico-politiche su cui si applicano) consente di operare su testi e materiali distribuiti entro uno spettro cronologico piuttosto vasto, anche se da un punto di vista strettamente storico-sociale essi mostrano scarsa omogeneità.

che, in un movimento di progressivo affinamento, ha elaborato categorie, che hanno permesso la costituzione della vita nel suo rapporto alla propria forma in oggetto giuridico. Jacques Hourlier, autore di quella che resta a tutt'oggi una delle rare opere d'insieme sul diritto monastico medievale (accanto a quelle di Maclaughlin e Capelle⁴⁴), si lamentava dell'assenza di studi relativi al vocabolario giuridico riguardo i religiosi⁴⁵. Il presente saggio vorrebbe essere un primo contributo a questa storia delle categorie giuridiche.

3. *REGULA ET VITA*

La prima e più importante caratteristica che definisce la natura delle regole religiose è di ordine semantico. Il nome *regula* infatti sembra essere perfettamente sinonimo con quello di *vita*; già in questo semplice fatto si mostra la sostanziale estraneità alla struttura giuridica del *negotium*⁴⁶. Le prove testuali di questa sinonimia sarebbero molte⁴⁷. Se ne vogliono fornire qui, per ragioni di convenienza e di brevità, solo due. Si prenda il primo caso: all'inizio della *Regula Patrum*, composta con ogni probabilità tra il 400 ed il 410, i padri riuniti in consiglio domandano l'assistenza dello Spirito Santo perché istruisca loro sul modo in cui debbano ordinare « il modo di vivere (*conversationem*) cioè la regola di vita »⁴⁸. La formula *conversatio vel regula vitae*, « il modo di vivere, cioè la regola » è piuttosto eloquente: essa è forse una delle prime occorrenze di una vera e propria endiadi: *regula vel vita*, oppure *vita vel regula*.

⁴⁴ Cfr. G. C. CAPELLE, *Le voeu d'obéissance des origines jusqu'au XII siècle. Etude juridique*, Paris 1959.

⁴⁵ J. HOURLIER, *Les religieux. L'âge classique (1140-1378). Histoire du Droit et des Institutions de l'église en Occident*, 10, Paris 1971, p. 12, n. 3: « Il nous manque de bonnes études relatives au vocabulaire juridique concernant les religieux et à son évolution. Elles seraient riches d'enseignements ».

⁴⁶ Cfr. su questa categoria F. CALASSO, *Il negozio giuridico*, Milano 1959.

⁴⁷ A cominciare dall'*incipit* della prima grande raccolta di *regulae* religiose, il *Codex* di Benedetto di Aniane, che esordisce appunto: « Dum communi utilitati consulens attentius quaererem quomodo utilius possem cunctis prodesse coepi sanctorum *vitas regulasque* legere patrum ». Cfr. B. ANANIENSIS *Concordia regularium*, ed. P. Bonnerue, Turnhout 1999, 168 A, pp. 3-4.

⁴⁸ « Sedentibus nobis in unum consilium saluberrimum conpeti dominum nostrum, rogavimus ut nobis tribueret spiritum sanctum qui nos instrueret qualiter fratrum *conversationem vel regulam vitae* ordinare possumus », *Regula Patrum*, S.C. 297, éd. par A. de Vogüé, Paris 1982, p. 180.

Non è senza qualche ironia la glossa che Stefano di Tournay sembra dedurre dalla sostanziale sinonimia di *regula* e *vita*. Notando che il libro in cui l'ordine di Grandmont conserva le sue costituzioni è chiamato non *regula* ma *vita*, egli aggiunge che come i canonici si dicono *regulares* per via della loro osservanza della regola, così i grandmontani, che osservano una vita, dovrebbero chiamarsi *vitales*:

Libellus etiam qui eorum constitutiones continet, non regula appellatur ab eis, sed vita. Inde est quod sicut regula quam observant canonici nostri dicuntur regulares, sic etiam ipsi necesse est a vita quam profitentur dicantur clerici seu laici vitales⁴⁹.

Se vita è il nome dato alla *regula*, cioè alla legge e al suo codice, è anche vero che *regula* è il nome che si dà alla stessa vita. L'uso di questaendiadi non è infatti limitato alle regole. Esso è anche il modo con cui si è soliti designare un *récit* agiografico. Così la biografia agiografica di s. Romano e Eugenio abati porta il titolo di *Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugeni monasteriorum iurensium abbatum*⁵⁰. Le ragioni di questo uso sono del resto facilmente intuibili. La vita di un monaco è integralmente definita, espressa, abbreviata dalla *regula*, è una vita divenuta essa stessa *regula*. Viceversa una regola non ha altro oggetto ed altra realtà che la vita di coloro che l'hanno professata: essa è il deposito della vita compiuta da Cristo innanzitutto e dai Padri. *Regula* non designa cioè altro che una vita vissuta in quanto tramandabile e acquisibile da un altro soggetto. Per questo se si vuole descrivere la vita del monaco ci si può limitare a definire la sua regola, e viceversa una regola non espone null'altro che la vita di un monaco, la sua forma. L'*explicit* della *Regula patrum* è in questo piuttosto esplicito. Se qualcuno del secolo avesse intenzione di entrare nel monastero sarà necessario leggergli la regola prima che entri (o nel momento in cui sta per entrare) perché tutte le azioni del monastero gli siano chiare⁵¹. Quella peculiare forma di legge che è la regola non ha altro scopo che quello di rivelare e tramandare una vita (*vitam seu actos patefacere*) o delle azioni. La regola non produce delle obbligazioni, è innanzitutto la mera *esposizione* di una vita. Il suo compito non è il comando ma il

⁴⁹ STEFANO DI TOURNAY, *Epistula* a Roberto di Pontigny, in MIGNE, PL, 211 (ep. LXXI), col. 368.

⁵⁰ Il testo è stato scritto con ogni probabilità attorno al sesto secolo. Sulle gravi e importanti questioni di autenticità cfr. l'introduzione di F. Martine alla sua edizione: *Vie des pères du Jura*, Paris 1968.

⁵¹ « Si quis de saeculo in monasterio converti voluerit regula ei introeunti legatur et omnes actus monasterii illi patefiant », *Regulae patrum* ed. par A. de Vogüé, Paris 1982, p. 533.

rendere visibile una certa forma di vita: in questo agiografia e regola sembrano trovare una importante coincidenza.

Questa identità è stata spesso tematizzata nella storia degli ordini monastici. I Certosini, ad esempio, hanno dato un'esplicazione piuttosto ingegnosa al fatto che non fu il fondatore dell'ordine (s. Bruno) ad aver scritto la sua regola, ma qualcun'altro (Guy le Chartreux) e questo solo vent'anni dopo la nascita dell'ordine. Essi affermano che le prime costituzioni dei Certosini non erano diverse dalla legge della grazia, vergate non su manoscritti, ma nella carne e nella vita degli uomini:

Prima ergo Cartusianorum constitutiones legi gratiae non erant absimiles: nam potius scriptae erant in tabulis cordis carnalibus non littera sed spiritu, quam in manuscriptis codicibus⁵².

La legge si genera innanzitutto come vita, e la vita non ha altra realtà che quella della legge comunicata al resto dei monaci. Per questo l'atto legislativo (quello cioè di costituzione di una regola) viene ora descritto come un semplice atto di constatazione di una forma di vita che si attua davanti al legislatore: *regula vivendi* ed agiografia sembrano sorgere dal medesimo gesto. Come si può leggere in un trattato anonimo della fine dell'Ottocento (firmato semplicemente, come vuole la tradizione *par un chartreux*), che ripete un luogo comune della letteratura apologetica interna all'ordine:

[G.] n'est donc point un législateur, il est témoin, il constate; aussi la formule qui revient le plus sous sa plume est *haec agere consuevimus* [...]. Quel est donc alors le premier auteur des usages cartusiens? C'est Bruno lui-même, qui par ses exemples et ses paroles montra dans sa personne le type idéal et vivant du véritable Chartreux [...] Bruno n'écrivit rien, il parla et surtout il agit, plus tard l'écriture fixe ses enseignements qui son devenus notre loi fondamentale⁵³

⁵² « Nullam vivendi formam a sancto Brunone scriptam fuisse credimus: sed Sancti illius viri documenta et exempla erant illis quasi vivens regula quam adimplere et ad suos successores per exempla etiam ipsi transferre didicerant. Ipsam tamen eadem esse non dubitamus quam postea R. Pater Guigo scriptis mandavit; nihilque in eius consuetudinibus reperiri credimus quod quasi ab ore sancti Brunonis per discipulos qui eum viderant et audierant non didicerit. [...] In istis ergo scriptis a R. Patre Guigone Consuetudinibus firmiter credendum est sancti Brunonis mentem documenta et dirigendi modum depingi et contineri ac si propria eius manu scripta fuissent. [...] Prima ergo Cartusianorum constitutiones legi gratiae non erant absimiles: nam potius scriptae erant in tabulis cordis carnalibus non littera sed spiritu, quam in manuscriptis codicibus » (INNOCENT LE MASSON, *Annales Ordinis Cartusiensis*, Correriae, Antonius Faemon, 1687, p. 6, § 3-4).

⁵³ *La grande Chartreuse*, par un Chartreux, Lyon 1896, p. 45.

In questo senso, si legge ancora in questo testo, « la pratique et l'usage précèdent la loi et la lettre, l'essai la sanction » (*ibid.* p. 46). L'atto di emergenza di un ordine corrisponde al momento in cui legge e vita coincidono senza resto, al luogo in cui la norma non è che l'attualità di una vita e la vita non è che una norma che diventa reale, che si realizza. Non è un caso infatti che la sopra citata *Vita sancti Romani abbatis* – un testo *agiografico* – inizi con il preciso intento di « ripetere (*replicare*) la vita e la regola dei Padri secondo la tradizione degli antichi »⁵⁴. Regola e agiografia sembrano essere esplicitamente e coscientemente in perpetua imitazione reciproca.

Questa sostanziale sinonimia, per la quale è sempre possibile dire *vita* là dove si parla di *regula* e viceversa, pone allo storico del diritto infinite questioni. Innanzitutto, cosa diviene una legge quando non ha altra consistenza che una vita in atto⁵⁵? E cosa, viceversa, permette ad una vita di divenire la realtà di una *regola*, di una legge vivente? Se, almeno da un punto di vista linguistico, la legge coincide qui perfettamente con l'oggetto su cui si applica, non vi sarà alcuna distinzione formale tra la norma e ciò che essa assieme regola e rende possibile. Se la legge non ha altra natura e altro contenuto che quello di una vita in atto, se la norma è essa stessa, una vita in quanto perfetta ed attuale, la relazione alla norma (ed a quella particolare specie di legge che è la *regula*) è perfettamente coincidente con la relazione che una vita intrattie-

⁵⁴ *Vita Sancti Romani Abbatis*, in *Vie des Pères du Jura*, éd. par F. Martine, Paris 1968, I. § 4, p. 242: « praefatorum patrum actus vitamque ac regulam quantum mihi proprio intuitu vel seniorum traditione percepi nitar fideliter in Christi nomine replicare ».

⁵⁵ È bene sottolineare che in questi testi nel termine *vita* va scorta una categoria *giuridica*, necessaria alla costituzione della vita umana e della sua forma come fatto rilevabile dal diritto. Bisogna pertanto evitare di leggere il termine in senso naturalistico. Dal momento in cui entra a far parte delle *regulae vivendi* (dunque di testi giuridici) esso cessa di essere un *vocabulum naturae* per farsi *vocabulum iuris*. Se il diritto è un modo del discorso, il suo registro è lontano da quello puramente descrittivo delle scienze: esso non si riferisce ad un « mondo reale », ma pone accanto ad esso una consistenza ulteriore delle cose che è indifferente ed arbitraria rispetto alla loro natura. *Vita* qui non designa in nessun modo un « fatto naturale »: divenuta categoria giuridica essa costituisce l'uomo secondo forme diverse da quelle reali. Si dovrà studiare quindi l'emergenza – nell'antropologia e nella medicina tardo ellenica di cui il diritto monastico si è ampiamente nutrito – dei termini *bios*, *diaita*, *tropos tou biou*, *askesis*, che si sostituiscono o si affiancano quelli più tradizionali di *psyché* e *sôma*. La mancanza di uno studio che tracci la storia e la genealogia di queste nozioni impedisce di cogliere lo spessore e la natura della rivoluzione prodottasi nel tardo ellenismo e che permise di costituire la *vita* e la sua forma a oggetto di riflessione medica e giuridica e non più a semplice dato dell'esperienza comune.

ne con se stessa in quanto possibile perfezione. Di qui, come vedremo, da una parte il valore che l'interiorità e la volontà viene ad assumere in questo tipo di esperienze giuridiche, dall'altra l'impossibilità di separare perfezione morale e perfezione giuridica, etica e diritto. Questa particolare "confusione", che permette di riconoscere il carattere precettivo di ogni etica, avvicina però la legge a quel tipo di "normatività minore" che si è soliti riconoscere ai *consilia* morali. Si comprende allora perché nelle regole di vita una sfera che restava esclusa alla normazione classica – quella degli affetti, dei sentimenti, della *mens* – acquista una consistenza giuridica. In secondo luogo: se il rapporto di una vita alla norma non è che il rapporto ad un'altra *vita* in quanto perfezione (in quanto propria *regola*), la relazione giuridica fondamentale di obbedienza coincide con un movimento di *imitazione*. La legge non esiste sotto la forma della prescrizione, vive invece e si nutre dell'imitazione volontaria.

Se le *regulae* si appoggiano a formule agiografiche, le agiografie spesso assumono anche un carattere precettivo che permette di confonderle con delle vere e proprie regole. La vicinanza di diritto monastico e agiografia permette di cogliere tutta l'ambiguità di questa forma di normatività. Essa insegna cioè a cogliere un diritto che non consiste esclusivamente nel registro prescrittivo: non v'è diritto solo là dove v'è prescrizione. Quando la norma è essa stessa *vita*, il registro persuasivo e quello seduttivo appartengono al diritto così come quello prescrittivo. La legge, la norma, deve fornire gli oggetti dell'imitazione, la forma della vita da desiderare. È come se il diritto acquisisse una consistenza ulteriore un registro differente da quello del precetto (e che non cessa di mischiarsi con questo): il registro della persuasione e dell'esemplarità che produce e disinnescia il processo di imitazione. Di questo doppio regime del diritto i teologi ed i giuristi medievali erano assolutamente coscienti. Bernardo di Clairvaux è colui che forse per primo ed in maniera più chiara ha riflettuto sul peculiare statuto giuridico delle *regulae vivendi*. Nel *De praecepto et dispensatione* riesce a condensare il segreto di questa normatività non interamente precettiva con una formula particolarmente efficace:

Regula sancti Benedicti omni homini proponitur imponitur nulli. Prodest si devote suscipitur et tenetur non tamen si non suscipitur obest. Quod autem in voluntate est suscipientis non in potestate proponentis; voluntarium merito dixerim non necessarium.

La regola in quanto tale – considerata come semplice modello di esistenza – « si propone ad ogni uomo, senza imporsi ad alcuno » (*re-*

gula sancti benedicti omni homini proponitur imponitur nulli)⁵⁶. Essa ha valore cioè solo opzionale e non normativo. « Giova se viene accolta devotamente e viene mantenuta, ma non danneggia se non viene accolta. Essa esprime la volontà di colui che la riceve e non il potere di colui che la propone; per questo parlo di volontarietà e non di necessità o di coazione ». Il voto tuttavia cambia profondamente la modalità della vita che la regola si limiterebbe a *proporre*. Perché, una volta pronunciato il voto, ciò che era volontario e rimesso alla libertà e all'arbitrio del soggetto si trasforma nell'obbligazione del necessario⁵⁷. È necessario distinguere e separare due tempi (*tempora*) perché la regola costituisce una macchina a due fasi: prima della *professio* essa apre uno spazio di libertà, una vita semplicemente proposta alla volontà del soggetto; dopo la *professio* invece essa articola l'intera vita del soggetto che l'ha assunta nella modalità propria della legge e della norma⁵⁸. Il *votum* sembra essere allora il dispositivo di trasformazione della proposizione etica nell'imposizione giuridica⁵⁹.

La peculiarità della legge monastica si fonda sulla particolare trasformazione che la legge (antica) aveva subito con la venuta del Messia. Di questo nuovo statuto della legge, oltre che nell'epistolografia paolina, troviamo un'esplicazione in un bellissimo passo delle *Divinae Institutiones* di Lattanzio. Interrogandosi sulle ragioni dell'incarnazione, Lattanzio spiega che Dio ha dovuto incarnarsi in un uomo perché un le-

⁵⁶ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De praecepto et dispensatione*, ed. F. Callerot, Paris 2000, p. 150.

⁵⁷ *Ibidem*: « Attamen hoc ipsum quod dico voluntarium si quis ex propria voluntate semel admisit et promiserit deinceps tenendum, profecto in necessarium sibi ipse convertit, nec iam liberum habet dimittere, quod ante tamen non suscipere liberum habuit. Ideoque quod ex voluntate suscepit ex necessitate tenebit, quia omnino necesse est eum reddere vota sua quae distinxerunt labia sua, et ex ore suo aut condemnari iam aut iustificari ».

⁵⁸ *Ibid.*, p. 152: « Constat igitur ex his quae dicta sunt, vestra illam divisionem integram esse ac sufficientem, si modo personae distinguantur et tempora, dum subiectis quidem sit omnis regularis institutio (quantum duntaxat ad corporales observantias pertinet) ante professionem voluntaria, post professionem necessaria: prelati vero parte voluntaria, ut quae inventa ab homine, partim necessaria, ut quae fuerint divinitus instituta ».

⁵⁹ Stranamente la centralità del *votum* in tutta la peculiare forma di diritto costituito dalle *regulae* monastiche è ancora lontana dall'essere stata adeguatamente sottolineata. La grande monografia di Paolo Prodi sul giuramento (P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992) gli dedica inespugnabilmente appena una pagina. Persino la semplice storia del voto di obbedienza è stata l'oggetto di una reciproca delega tra storici del diritto, storici della religione e medievisti *tout court* che non ha giovato in nessun modo alla ricerca storica.

gislatore che non sia capace di fare egli stesso ciò che comanda perde ogni possibile fede nel resto degli uomini⁶⁰. La legge cioè deve essa stessa realizzarsi, divenire fatto, perché possa vigere e acquistare una qualche validità per il resto degli uomini, che preferiscono gli esempi alle parole⁶¹. E solo una legge che esiste in quanto *esempio* – cioè che è fatto e non verbo – è capace di fondare la possibilità della sua realizzazione e respingere le obiezioni circa la sua impossibilità fattuale⁶². Il gesto del legislatore non è più quello di sottrarsi da ciò che comanda: egli applica a sé quanto comanda⁶³. Il Messia in questo senso segna la perfetta coincidenza di legge e vita: egli è *lex viva*⁶⁴, il luogo in cui ogni atto diviene legge, e la legge vive in uno stato di applicazione permanente. Le conseguenze di questa rivoluzione sono enormi. Perché ora è il fatto che diventa diritto ed il diritto non è che la ripetizione di un fatto. Piuttosto che impedire che qualcosa accada ora la legge deve prolungare un fatto, ripetere (*renovare*) l'accaduto. La grande novità del cristianesimo (di cui il monachesimo esprime la forma più compiuta) è la posizione di questo piano in cui legge e fatto, vita e norma sembrano confondersi costantemente l'uno nell'altro e non si costituiscono più secondo una relazione di esterioresità reciproca.

Se la *regula* è già vita in atto, essa è già da sempre applicata, e definisce una legge che non ha bisogno più di applicazione perché vive in una

⁶⁰ LACTANTIUS, *Divinae institutiones*, IV, XXIII, ed. P. Monat, Paris 1992, pp. 190-192: « Quicumque praecepta dat hominibus ad vitam moresque fingit aliorum, quaero debeatne ipse facere quae praecipit an non debeat. Si non fecerit soluta praecepta sunt. Si enim bona sunt quae praecipuntur, si vitam hominum in optimo statu collocant, non se debet ipse praeceptor a numero coetuque hominum segregare inter quos agit, et ipsi eodem modo vivendum est quo docet esse vivendum, ne, si aliter vixerit, ipse praecipitis suis fiam detrahat leviolem doctrinam suam faciat, si re ipsa resolvat quod verbis nitatur adstringere. Unusquisque enim cum audit praecipientem non vult imponi sibi necessitate parendi, tamquam sibi ius libertatis adimatur ».

⁶¹ *Ibidem*: « Homines enim malunt exempla quam verba quia loqui facile est praestare difficile ».

⁶² *Ibid.*, pp. 196-198: « debet ergo doctor ille perfectus et docere ista praecipiendo et confirmare faciendo, quia qui dat praecepta vivendi amputare debet omnium excusationum vias, ut imponat hominibus parendi necessitatem non vi aliqua sed pudore et tamen libertatem relinquat, ut et praemius sit constitutum parentibus, quia poterant non parere si vellent, et non parentibus poena, quia poterant parere si vellent. Quomodo igitur poterit amputari excusatio nisi ut qui docet faciat quae docet et sit quasi praevis et manum porrigat secuturo? ».

⁶³ *Ibid.*, p. 200: « si forte dixerit “impossibilia praecipis” respondeat “ecce ipse facio” ».

⁶⁴ *Ibid.*, cap. XXV, p. 204: « Nam cum iustitia nulla esset in terra doctorem misit quasi vivam legem, ut nomen ac templum novum conderet, ut verum ac pium cultum per omnem terram et verbi set exemplo seminaret ».

sorta di stato di applicazione assoluta. Per questo la relazione rispetto al vivente non passa più attraverso il precetto ma attraverso l'*imitazione*. Il soggetto non deve applicare una legge che è stata enunciata, ma imitare la vita in cui la legge si è già applicata sino a diventarne la forma. D'altra parte, se la legge esiste come già da sempre applicata il suo contrario non è la *pena* o la *trasgressione*, ma l'eccezione, la *dispensatio*. Perché se una legge (come nel caso delle regole che si vogliono trasmissioni di esistenze già attuate, sperimentate nel passato) esiste sempre e solo nella sua applicazione, ad essa non si opporrà più tanto il peccato, ma la disapplicazione, la sua temporanea sospensione. Viceversa, la *dispensatio*, l'eccezione, non è più figura della distruzione della legge, ma una delle figure possibili della sua realizzazione. Si comprende perché al centro di quello che resta uno dei più grandi capolavori della riflessione giuridica stia proprio la distinzione tra *praecepta* e *consilia*, tra precetti che non possono conoscere una sospensione, e forme di legge che si realizzano meno rigidamente, e vivono costantemente anche nella loro non-applicazione. Il *De praecepto* segna una prima sistematizzazione di questo dibattito⁶⁵ che sarebbe esploso nel tredicesimo secolo⁶⁶, anche a causa delle vicende interne all'ordine dei

⁶⁵ Bernardo si chiede infatti « utrum videlicet cuncta quae continet, putanda sint esse praecepta, consequenter et damnosa transgredienti: an consilia tantum vel monita, et ob hoc nullius, aut non magni ponderis sit ipsorum professio; nullius, aut non gravis culpa ipsorum praevaricatio: an certe quaedam sint deputanda imperiis, quaedam pro consiliis reputanda, quo partim ea liceat, partim non liceat omnino praetergredi » (*De praecepto*, cit., p. 148).

⁶⁶ Una storia del dibattito su questa distinzione è stata in parte ricostruita da C. MAZÓN nella sua bella monografia su *Las reglas de los religiosos*, Roma 1940. I suoi limiti sono però piuttosto grandi. L'autore ad esempio si stupisce che i teologi o i giuristi che hanno trattato la materia non abbiano realmente percepito la *naturaleza* di questi testi (p. 135): « giudicano la questione con una mentalità troppo giuridica, tipica per l'epoca in questione, e hanno applicato alle regole gli stessi criteri di interpretazione che si applicavano ai canoni, ai concili, alle costituzioni ed alle bolle apostoliche ». In realtà, non solo le regole, come si è cercato di mostrare *sono* testi di *diritto*, ma la questione stessa è puramente giuridica, e non v'è altro modo di porla e risolverla. E non è ancora stata fatta la ricerca delle influenze reciproche tra il dibattito teologico-giuridico della distinzione tra precetti e consigli e quello giuridico-teologico sull'importantissima distinzione tra *praeceptiones mobiles* ed *immobiles* di cui Yves de Chartres o Chartres? discute nel suo celebre *Prologus*. Ugo di S. Vittore ne parla nel suo *De sacramentis* (in MIGNE, PL, 176, coll. 351-352), Liber I, P. XII, cap. IV: « praecepta enim legis scriptae alia fuerunt mobilia alia immobilia. Mobilia sunt quae ex dispensatione ad tempus sunt ordinata. Immobilia sunt quae a natura veniunt, et vel ita mala sunt ut nullo tempore sine culpa fieri possint vel ita bona, ut nullo tempore possint sine culpa dimitti ». La questione era del resto diffusamente discussa nei testi giuridici. Cfr. ad esempio la soluzione (poi divenuta canonica) fornita dall'Ostiense: « Argumentor quod regula est in praecepto sed quod dicit ad observantiam regulae intelligas quoad tria substantialia indistincte [...] omnia

francescani⁶⁷. Se la nozione di applicazione è mutata, lo è anche quello di obbedienza. Innanzitutto, visto che si riferisce non a questo o quel gesto, ma ad una vita in quanto tale, ha necessariamente per suo limite la morte. L'obbedienza di un monaco non può che dirsi *usque ad mortem*⁶⁸: non riguarda questo o quel gesto, ma il fatto stesso e la forma del vivere dell'individuo. Essa poi, non coincide più con una forma di passività, ma presuppone invece un moto attivo del soggetto, anzi la sua stessa volontà, il suo stesso desiderio. Il monaco obbedisce *non solum ex praecepto, verum etiam*

vero alia quae continentur in regula non putamus esse in praecepto, alioquin vix unus de quatuor salvatur », in HOSTIENSIS, *In librum decretalium tertium commentaria* c. Relatum, *Ne clericis vel monachi*, Venetiis 1581, c.181v. Sulla questione cfr. anche S. LEGASSE, *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966; J. M. R. TILLARD, *Consigli evangelici*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, 2, Roma 1975, coll. 1630-1685; e E. DUBLANCHY, *Conseils évangéliques*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 3, Paris 1911, pp. 1176-1182. Cfr. ora il saggio di S. VECCHIO, *Precetti e consigli nella teologia del XIII secolo*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio, Firenze 2004, pp. 33-56.

⁶⁷ Per i francescani la questione si pose con una tale urgenza che, come è noto, essa verrà formulata direttamente all'autorità papale, che ne diede una prima determinazione nella bulla *Quo elongati*; sarà poi la *Exivi de Paradiso* a porre termine al dibattito. Sul problema cfr. A. TABARRONI, *La regola francescana tra autenticità e autenticazione*, in *Dalla Sequela Christi di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*. Atti del XVIII Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 1990), Spoleto 1992, pp. 79-122: p. 102. Secondo MAZON (*Las reglas de los religiosos* cit., p. 210), la *Exivi* rappresenta la prima dichiarazione della chiesa sulla natura dell'obbligazione di una regola religiosa. La questione del carattere puramente precettivo del Vangelo interessa anche quella della sua differenza rispetto alla *lex mosaica*. Cfr. l'interessantissimo passaggio della Glossa al *Liber Sententiarum* di ALESSANDRO DI HALES, *Glossa in IV Liber Sententiarum Petri Lombardi*, III, Quaracchi 1954, p. 549: « deinde quaeritur: cum omnes monachi teneantur ad totam suam regulam, quare non tenemur omnes ad totum evangelium? Preterea iudei tenebantur ad totam legem, et apostoli tenebantur ad totum, quare non eorum successores? ».

⁶⁸ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Tractatus de statu virtutum*, in MIGNE, PL, 184, Pars II, § 22, col. 802: « Amplius amor speculi et amor privatus valde impediunt obedientiam et valde roboratur obedientia si quis est contemptor speculi et sui. Sunt autem hae proprietates obedientiae ut subiectus obediat non trepide non tepide non cum sermone nolentis sine mora et usque ad mortem. Et haec est perfectio obedientiae, propter quam perfectionem dictum est, *usque ad mortem*. Alius enim permanet in obedientia usque ad verborum contumeliam, alius usque ad damna rerum; alius usque ad corporis passiones, alius usque ad mortem: et hic solus ad perfectionem obedientiae pertinigit. Et notandum quod obedientia nobis usque ad mortem servanda praecipitur. Ne igitur nobis usque ad praesentis vitae terminum obedientia laboriosa appareat redemptor noster factus est obediens usque ad mortem ». Ancora poco studiate (si vedano degli accenni nella monografia di Cappelle) le relazioni tra la vita religiosa e le forme di *devotio* contemplate dal diritto romano.

*ex proprio desiderio*⁶⁹. Il rapporto alla legge non è più definito dalla paura (*servili metu*), ma dall'affetto positivo di amore (*sed necesse est ut ipsa obedientia non servili metu sed charitas affectu fiat, non terrore ponae sed amore iusticiae*⁷⁰). Il registro affettivo solitamente associato alla legge cambia; e viceversa *amor* e *desiderium* divengono modi e forme attraverso cui il vivente iscrive se stesso nel medio di una regola.

Si assiste ad una curiosa inversione rispetto al modello giuridico dello *ius* classico. Perché in questo caso non è la norma ad applicarsi su una vita ad essa estranea, ma piuttosto questa stessa vita a rivolgersi alla *regula*-norma, per costituirsi in essa. Piuttosto che fare esperienza di una passività e di una oppressione, nella legge l'individuo sembra ritrovare la propria sovranità, quasi che la legge avesse un valore *costitutivo*, più che negativo. Non è la legge ad applicarsi al soggetto vivente, ma il vivente ad applicarsi – e volontariamente – alla legge. L'obbedienza in questo senso, non coincide con la riuscita *applicazione* di una legge, ma con il movimento attraverso cui lo stesso soggetto si rende alla legge e vive in essa. È quanto Olivi ha espresso con estrema chiarezza in un passaggio del suo commento alla regola di Francesco:

Nota etiam quod plus sonat dicere vivendo in obedientia etc, quam dicere tenendo in obedientia seu obediendo, quia non dicitur quis vivere in aliquo statu vel opere nisi cum *tota vita sua est sic applicatus ad illud quod merito dicitur esse et vivere ac conversari in illo*⁷¹.

Un simile motivo era già stato sottolineato⁷². Qualche decennio prima un grande giurista come Goffredo di Trani aveva colto nel voto l'e-

⁶⁹ *Ibid.* § 23, col. 803: « Quod autem superius dictum est obedientem non solum ex praecepto verum etiam ex proprio desiderio adversa tollerare ». Cfr. le importanti riflessioni di G. MELVILLE, *Der Mönch als Rebell gegen gesetzte Ordnung und religiöse Tugend. Beobachtungen zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts*, in *De ordine vitae* cit., soprattutto p. 156.

⁷⁰ Ps. BERNARDO, *De ordine vitae*, in MIGNE, PL, 184, c. 573.

⁷¹ PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Expositio super regulam*, éd. par D. Flood, Wiesbaden 1972, p. 118.

⁷² Si tratta di un motivo già presente in Bonaventura. Cfr. ad esempio la *Quaestio de perfectione evangelica*, in BONAVENTURA, *Opuscoli teologici*, 3, Roma 2005, q. IV. All'obiezione che voleva che « lex evangelica est libertatis sed subdere se homini per votum est necessitatis, ergo astringere se voto ad obediendum homini repugnat libertati evangelicae legis » risponde (p. 294): « dicendum quod duplex est necessitas; una est coactionis, et altera tensionis. Prima repugnat secunda non. Nam preceptum obligat, sicut et votum, et ipsum non excludit legis evangelicae. Dicitur ergo lex evangeli esse lex libertatis non per exclusionem obligationis ex precepto seu voto venientis, sed per exclusionem oneris servitutis legalis ex timore servili precedentis ».

spressione non di un assoggettamento ma di una suprema forma di libertà:

Potest vovere quilibet quia illud consilium vovere et cetera commune est omnibus. Qui enim vovet, opera pietatis spiritu dei dicitur et ideo non est sub lege, ubi enim spiritus dei ibi libertas, ut 19 q. 1 c. duae⁷³.

Ma la riflessione di Olivi si spinge ancora più avanti. Il voto sembra cambiare lo statuto stesso della prassi umana, la modalità dell'agire. Perché nel fare qualcosa *sub voto* alla realizzazione dell'opera in gioco in questa o quell'azione si aggiunge un residuo di libertà e di sovranità della volontà rispetto a questa stessa operazione:

Per votum non solum datur ipsum opus dum est, sed etiam tota Libertas nostra et totum dominium voluntatis nostrae respectu talis operis⁷⁴.

Questa curiosa ambiguità per cui la legge definisce assieme obbedienza e libertà, lascia cioè coincidere il più integrale ed esaustivo assoggettamento alla norma con la sospensione dello stato *sub lege*, caratterizza lo statuto di una *regola* come costituzionalmente anfibio.

4. L'ESEMPIO FRANCESCO. *HAEC EST REGULA ET VITA*

È a partire da queste considerazioni che può essere valutato l'*incipit* della regola di Francesco che, come è noto suona: «Regula et vita minorum fratrum haec sit, scilicet domini nostri iesu christi sanctum evangelium observare». Se questa endiadi iniziale ha, come si è appena visto, una lunga preistoria⁷⁵, essa però sembra assumere nell'autocoscien-

⁷³ GOFFREDO DA TRANI, *Summa super titulis decretalium* cit., § *De voto*, p. 146r. Goffredo si riferisce qui al canone di Urbano II che figura nel *Decretum*, pars II, q. 35, c. 19, e cita il celebre passo della seconda lettera ai Corinzi: (II Cor 3, 17) «Iusto enim non est lex posita. Sed ubi spiritus domini ibi libertas, et si spiritus ducimini non estis sub lege».

⁷⁴ Questione edita da A. EMMEN, *La dottrina dell'Olivi sul valore religioso dei voti*, «Studi francescani», 63 (1966), pp. 88-108 (il testo è alle pp. 93-108, il passo citato qui a p. 97). Cfr. anche p. 103: «votum etiam non inducit necessitatem absolutam».

⁷⁵ I commentatori moderni hanno curiosamente trascurato la preistoria di questo tema. L'unico studioso che ha riflettuto e scritto su questa formula è stato, a nostra conoscenza, A. TABARRONI, nell'importantissimo saggio su *La regola francescana tra autenticità e autenticazione* cit. Tabarroni scrive giustamente che «tra questi due termini, *regula* e *vita*, Francesco non sembra fare distinzione negli scritti che ci sono pervenuti» e nota una «certa «evolu-

za⁷⁶ dell'ordine una particolare rilevanza, al punto che, come si è giustamente notato « il problema di unire regola e vita » e « la vicenda di questa tensione [sono] la vicenda stessa del movimento francescano »⁷⁷. Ed è proprio a partire da questa formula forse che sarà possibile misurare la *novitas* di cui Bartolo aveva fornito testimonianza. La frase iniziale sembra infatti esplicitare la ragione più segreta del legame che stringe *regula* e *vita* nell'identità di una sinonimia, quasi a formulare l'equazione della loro coincidenza. Se una legge – la *regula* – può coincidere con una vita, se può divenire forma di vita, ciò accade perché essa non ha altro contenuto che il *Vangelo*. La regola-vita dei francescani non è che l'osservanza del Vangelo: questa affermazione, anch'essa apparentemente iscrivibile nella tradizione specifica dell'*accessus ad auctoritates* delle *regulae* monastiche è invece – se osservata attraverso la lente della ricerca di quella che potrebbe chiamarsi una microstoria del diritto monastico – ben più radicale. Certo, se Bossuet avrebbe definito la regola di Benedetto come un « docte et mystérieux abrégé de toute la doctrine de l'évangile »⁷⁸, il motivo della sequela evangelica nella trattatistica dedicata alla vita del monaco è di certo tra i più diffusi *Leitmotiven* di questo tipo di letteratura: essere monaco significa, nelle parole di Simeone di Tessalonica, « kata to euaggelion hodeuein kai trechein »⁷⁹. E s. Basilio, aveva già parlato della vita monastica come di un esercizio conforme al Vangelo di Cristo e che piace a Dio (« askêsis tês kata to euaggelion tou christou pros theon euarestê-

zione nell'uso di questi termini da parte di Francesco » (p. 81): egli infatti « sembra passare da una predilezione per il termine vita all'uso normale di regola, e forse a tale mutamento non fu estranea l'esperienza di legislatore convissuta con i fratelli nei primi capitoli generali, in cui la regola fu composta, né la sanzione ufficiale pronunciata da Onorio III nel 1223 » (pp. 82-83). Importanti sono anche le sue considerazioni sulla formula "forma vitae" che riprenderemo più tardi.

⁷⁶ Per la rilevanza metodologica e storiografica di questo piano cfr. le pagine di R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma 1990, soprattutto pp. 5-10 e 185-186.

⁷⁷ TABARRONI, *La regola francescana* cit., p. 84.

⁷⁸ J. B. BOSSUET, *Panegyrique de S. Benoît* ed. in D. PAUL RENAUDIN, *S. Benoît dans la chair française*, Clervaux 1932, p. 19. Cfr. su tutto il problema J. LEQUERQ, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhout-Paris 1948, soprattutto chap. IV, *La vie evangelique*.

⁷⁹ SIMEONE DI TESSALONICA, *De poenitentia*, in MIGNE, PG, 155, col. 501 A. Cfr. anche il passaggio poco posteriore: « christos de estin hê eirênê hêmôn kai hê hodos pros ton patera, kai he aletheia, kai he zôê kai to phôs ».

seos »)⁸⁰. Diffusissima del resto era l'idea che la vita comune di monaci e canonici regolari non era che il ripristino della forma della chiesa primitiva (*forma primitivae ecclesiae*)⁸¹ incarnata dalla comunità apostolica delle origini così come era descritta nel Vangelo e negli Atti degli Apostoli. Il mito delle origini evangeliche ed apostoliche del cenobitismo conobbe come è noto due versioni: l'una – quella alessandrina – che rintracciava le origini del monachesimo egizio nella comunità apostolica riunitasi ad Alessandria; l'altra – quella di Gerusalemme e di gran lunga più diffusa, rinveniva le origini della vita comune nella comunità di Gerusalemme descritta in Atti 4,32⁸². Gli *Instituta* e le *Conferenze* di Giovanni Cassiano (composti attorno al 417-418) riportano entrambe le versioni⁸³. E a partire dal XII secolo fu proprio l'ideale

⁸⁰ S. BASILIO, *Regulae fusius tractatae*, in Migne, PG, 31, 'Ερώτησις, V, col. 920.

⁸¹ Sul problema la bibliografia è pressoché sterminata. Si vedano innanzitutto i saggi di E. McDONNELL *The vita apostolica: Diversity or Dissent*, « Church History », 24 (1955), pp. 15-31; G. MICCOLI, *Ecclesiae primitivae forma*, « Studi medievali », s. III, 1 (1960), pp. 470-498; A. MOURAUX, *La vie apostolique à propos de Rupertz von Deutz*, « Revue Liturgique et monastique », 21 (1935-36), pp. 71-78; C. DEREINE, *La spiritualité apostolique des premiers fondateurs d'Afflingen*, « Revue d'histoire ecclésiastique », 54 (1959), pp. 41-65; Id., *Vie commune règle de Saint Augustin et chanoines réguliers au XI siècle*, « Revue d'histoire ecclésiastique », 41 (1946), pp. 365-406; Id., *Le problème de la vie commune chez les canonistes d'Anselme de Luque à Gratien*, « Studi Gregoriani », 3 (1948), pp. 287-298; G. OLSEN, *The Idea of the Ecclesia Primitiva in the Writings of the Twelfth Century Canonists*, « Tradition », 25 (1969), pp. 61-86; G. LEFF, *The Apostolic Ideal in Later Mediaeval Ecclesiology*, « Journal of Theological Studies », 18 (1967), pp. 58-82; Id., *The Making of the Myth of a Truth Church in the Later Middle Ages*, « Journal of Mediaeval and Renaissance Studies », 1 (1971), pp. 1-15; J. COLEMAN, *The Continuity of Utopian Thought in the Middle Ages. A Reassessment*, « Vivarium » 20 (1982), pp. 1-23; E. DELARUELLE, *La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XI^e siècle*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Miscellanea del centro di studi medioevali*, 1, Milano 1962, pp. 142-173; O. CAPITANI, *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone di Cluny*, « Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano », 71 (1959), pp. 1-18. Cfr. anche J. SIEGWART, *Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrhundert bis 1160*, Freiburg 1924, soprattutto pp. 230 ss.: *Die Zeit des Investiturstreits 1070-1122. Das apostolische Leben und die Einführung der Profess bei den Regularkanonikern*.

⁸² Olsen, a ragione, parla a questo proposito di una monasticizzazione della storia della chiesa primitiva (*monasticizing the history of the early Church*), in OLSEN, *The idea of the Ecclesia primitiva in the writings of the twelfth-century Canonists* cit., p. 67. In questo senso forse l'operazione di Gioacchino da Fiore è meno originale di quanto possa pensarsi.

⁸³ GIOVANNI CASSIANO, *De institutis coenobiorum*, cit., pp. 64-66, II 5: « Nam cum in primordiis fidei pauci quidem sed probatissimi monachorum nomine censerentur qui sicut a beatae memorie Evangelista Marco qui primus alexandrine urbi pontifex prae fuit normam suscipere vivendi non solum illa magnifica retinebant quae primitus ecclesiam vel credentium turbas in actibus apo-

della *vita apostolica* a produrre i più profondi e duraturi tentativi di trasformazione della vita religiosa. Nonostante gran parte di essi siano stati respinti nell'eresia⁸⁴, all'interno degli stessi ordini storici si assiste ad un mutamento della propria autocoscienza, che trasforma quella che era concepita nei termini di una vita penitenziale e di semplice rinuncia al vivere secondo secolo in riappropriazione positiva di una determinata forma di vita storicamente esistita nel passato. Di questa trasformazione aveva dato una volta per tutte testimonianza il celebre *Dialogus inter cluniacensem et cisterciensem*. In un passaggio chiave di quest'opera il cluniacense, ricorda che « dicunt enim fere omnes quod monachorum vita sit poenitentialis et habitus eorum sit penitentialis et corona in eis non sit signum clericale sed penitentialis ». Il cistercense risponde che

e contrario ego dico quod ratione et auctoritate confirmare paratus sum quia vita monachorum est apostolica et habitus eorum est angelicus et corona quam habent est et perfectionis signum et clericale signum⁸⁵.

La vita del monaco non è affatto puramente penitenziale (*nec tamen propter hoc absolute penitentes dicimur*)⁸⁶, e la rinuncia al secolo coin-

stolorum legimus celebrasse. Multitudinis scilicet credentium erat cor et anima una, nec quisquam eorum quae possidebat aliquid suum esse dicebat sed erant illis omnia communia. Quotquot enim possessores agrorum aut domorum erant, vendentes aferebant pretia eorum quae vendebant et ponebant ante pedes apostolorum: dividebatur autem singulis prout cuique opus erat – verum etiam his multo sublimiora cumulaverant. Etenim secedentes in secretiora suburbiorum loca agebant vitam tanto abstinentiae rigore districtam ut etiam his qui erant religiosi externi stupori esset tam ardua conversationis eorum professio. Cfr. anche BEDA, *Storia della nazione inglese*, Libro 1 cap. 26 e 27; IV cap. 23 e 27, lettera a Egbert 16-17; *Vita Gregorii abbatis Trajectensis autore Liudgero* MGH, SS, 15, pars I, pp. 63-79: p. 69; *Decretali pseudo isidoriane*, in MIGNE, PL, 130, col. 243; S. GEROLAMO in MIGNE PL 145, coll. 479 sqq.; GEROCH VON REICHESBERG, *Liber de aedificio dei*, in MIGNE, PL, 194, col. 1205, *Dialogus de clericis saecularibus et regularibus*, ivi col. 1376 sqq.; YVO DI CHARTRES *Epistola* 213 in MIGNE, PL, 162, coll. 216-217.

⁸⁴ Cfr. la celebre *Epistula* di Evervinus Steinfeldensis Praepositus a S. Bernardo in MIGNE PL 182, col. 677: « Haec est haeresis illorum. Dicunt apud se tantum ecclesiam esse eo quod ipsi soli vestigiis christi inhaereant; et apostolicae vitae veri sectatores permaneant ea quae mundi sunt non quaerentes, non domum nec agros nec aliquid peculium possidentes: sicut Christus non possedit nec discipulis suis possidenda concessit ». E sul problema il fondamentale e insuperato saggio di H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935, soprattutto pp. 5-69.

⁸⁵ *Dialogus inter cluniacensem et cisterciensem*, testo in *Thesaurus novus anecdotorum tomus quintus*, ed. F. Martene - D. Durand, Lutetiae Parisiorum 1717, p. 1644.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 1649.

cide con l'assunzione della vita che Cristo e gli apostoli avevano condotto:

satis ostensum est quod monachi qui omnia sicut apostoli propter Christum reliquerunt et apostolica id est communi vita vivant proprie etiam ad apostolicum eligendi sunt officium. [...] ergo monachorum vita non sit penitentialis sed apostolica⁸⁷.

Questa trasformazione ha un'importanza decisiva anche nell'evoluzione delle categorie giuridiche e delle tecniche normative dell'occidente medievale. Essa segna infatti il passaggio (che a nostro avviso troverà il più definito compimento nell'esperienza francescana) da una *regula* che si definisce negativamente soprattutto attraverso il rifiuto o la proibizione di qualcosa – il secolo⁸⁸ – ad una forma di legge il cui compito è *assumere* e *produrre* una certa forma di vita. Su questo differente stato della legge i francescani rifletteranno con un'intensità mai raggiunta prima.

La *Regula* di Francesco sembra perciò, anche in questo, rifarsi ad una tradizione piuttosto antica, quasi a raccogliere e canonizzare il passato. Il senso del richiamo al Vangelo delle prime righe della *Regula bullata* va però ulteriormente precisato⁸⁹. Una prova che sia proprio in queste righe che debba trovarsi se non la chiave, almeno una delle chia-

⁸⁷ *Ibidem*. Tutte le polemiche sulla "clericizzazione" degli ordini (e di questa polemica si hanno come è noto importanti riflessi in seno al francescanesimo) vanno lette a partire da questa trasformazione. La separazione delle *duae vitae* – penitenziale ed apostolica – era luogo comune della trattatistica ed era tema presente anche nel *Decretum Gratiani*, (c. 3, C. XIX, q.3, *Statuimus*). Mosé e Elia definivano gli archetipi di queste due forme di vita. Cfr. l'interessantissimo testo di ARNO SCUTUM, in MIGNE, PL, 194, specie col. 1522. Sul problema cfr. anche G. MELVILLE, *Zur Abgrenzung zwischen Vita Canonica und vita monastica. Das Übertrittsproblem in kanonistischer Behandlung von Gratian bis Hostiensis*, in *Secundum Regulam vivere. Festschrift für Norbert Backmund O. Praem*; hrsg. von G. Melville, Windberg 1978, pp. 205-243.

⁸⁸ Cfr. tra le mille possibili referenze il bellissimo *De fuga speculi* di Ambrogio, in MIGNE, PL, 14, col. 569: « frequens nobis de effugiendo saeculo isto est sermo [...] atque utinam quam facilis sermo tam tactus et sollicitus est affectus »; col. 571: « docet te etiam lex fugiendum saeculum, deum sequendum » col. 590: « fugiamus hinc. Potes animo fugere et si retineris corpore. Potes et hic esse, et adesse ad Dominum si illi adhaeret anima tua, si post ipsum cogitationibus tuis ambules, si fide non specie vias eius sequaris si ad ipsum confugas. [...] Fugiamus, hinc, quia tempus breve est »; col. 594: « fugiamus ergo hinc sicut fugit de patria sanctus Jacob. [...] Fugiamus sicut cervi ad fontes quarum [...] Fugit et Paulus [...] Fugiamus sicut Lot, [...] Bene fugis si cor tuum non imitetur peccatorum consilia ».

⁸⁹ Sul problema della vicinanza tra *regula* e Vangelo cfr. tra l'altro D. BERG, *Vita minorum*, in *Armut und Geschichte. Studien zur Geschichte der Bettelorden im Hohen und Späten Mittelalter*, Kevelser 2001, pp. 127-162.

vi della *novitas* di cui parla Bartolo, è fornita dalla tradizione dei commenti alla Regola di Francesco, primo fra tutti forse, quello compilato da Angelo Clareno. Dopo aver prospettato una sorta di storia naturale del monachesimo, A. Clareno, nella propria *Expositio* alla *Regula* di Francesco, composta con ogni probabilità tra il 1321 ed il 1323, elenca quelle che a suo dire, sembrerebbero essere le differenze principali che separano l'*ordo* francescano dal resto delle *fraternitates* monastiche⁹⁰. Le differenze riguardano gli ambiti più disparati: dal modo in cui i frati sono accolti nell'ordine⁹¹, al modo di vestire⁹², dal divieto di ricevere denaro al divieto di commentare la regola⁹³. La differenza più significativa – e non a caso si tratta della prima ad essere annoverata – riguarda il rapporto tra regola e vangelo:

Et primo differt a canonicorum et monachorum regula diffinitione et voto, quia illa regula et vita, finito anno, promicti precipitur que evangelium domini nostri iesu christi esse diffinitur.

Nel proprio commento alla Regola, Pietro di Giovanni Olivi è altrettanto esplicito:

Secundo nota quomodo definitio ipsa primo ponitur sub relatione ad Christum et eius evangelicam vitam in se ipso observatam, apostolis impositam et in suis evangeliiis conscriptam, immo ut ex modo definiendi habetur quod haec regula sit idipsum quod observantia evangelii id est evangelicae vitae christi⁹⁴.

Altrettanto esplicito sarà, qualche decennio più tardi, Bartolomeo da Pisa autore di quella straordinaria e caleidoscopica *summa* del france-

⁹⁰ Su Clareno cfr. ora l'importante libro di G. L. POTESTÀ, *Angelo Clareno: dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma 1990.

⁹¹ ANGELO CLARENO, *Expositio super Regulam fratrum minorum* cit., I, 71 p. 448 s.: « Secundo in modo recipiendi fratres, quia mandat venientibus ad religionem, omnia iuxta verbum sancti evangelium dare pauperibus. Fratribus vero et ministris de rebus advenientium nullatenus se debere intromittere, vel aliquid pro loco aut quibuscumque aliis necessitatibus in futurum recipere ne que erant pauperum sibi contra votum nequiter usurparent ».

⁹² *Ibidem*: « Tertio in singularitate vel deformitate vestimenti quia in una tunica intus et foris repetiata vel in duabus hiis qui secundo uti voluerint ut habitus pro palliocomputetur regularis indumenti legitimam formam includit ».

⁹³ *Ibidem*: « Quintodecimo quia non debent mictere glossa neque in verbis suis testamentis que contrarium intentioni recte et veraci quam dominus sancto Francisco dedit contineant vel exponant ».

⁹⁴ PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Expositio super regulam*, éd. par D. Flood, Wiesbaden 1972, p. 117.

scanesimo che è il *Liber de conformitatibus Beati Francisci*. « Nessuna regola inizia dall'osservanza del vangelo in modo così esplicito »⁹⁵, egli annota. La regola francescana è stata *istituata* dallo stesso Cristo (« regula nostra est a christo instituta ») e trova fondamento nel vangelo. In un procedimento di filologia che ricorda molto i calcoli di gematria dei cabbalisti giudaici, Bartolomeo dimostra prima che la prima regola è estratta letteralmente dal vangelo (*ad litteram de evangelio sumpta*), e poi che ogni affermazione della seconda regola è riconducibile ad uno o più passi del vangelo:

Qualis sit regula nostra patet tertio quia ipsa est in sancto evangelio fundata, quod patere potest tam de prima regula quae tota est, ut intuitibus apparet, ad litteram de evangelio sumpta, quam de secunda, etsi in secunda non omnia verba ad litteram de evangelio sint sententialiter tamen ab evangelio est extracta, sicut clare patet inspicienti regulam et sanctum evangelium in quatuor evangeliis contentum et expressum. Et ut hoc videatur videnda sunt capitula regulae succincte et quomodo ab evangelio sint extracta⁹⁶.

Come dodici sono gli apostoli, così dodici sono i capitoli della regola; come 72 sono i discepoli del Messia, così 72 sono i versi che compongono la nuova regola⁹⁷.

⁹⁵ BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Iesu*, I, Firenze 1906, p. 381: « nulla regula incipit ab observantia evangelii sic expresse, nisi regula fratrum minorum, ut ex principio medio cum fine detur intelligentia quod prae aliis in hac vita evangelica ponitur ipsius Christi ».

⁹⁶ *Ibid.*, p. 373 ss.

⁹⁷ Il paragone è più breve e chiaro nell'abbreviazione del *Liber de conformitatibus* stampata nel *Firmamentum* cit., pars III, cc. 54v -55r, che seleziona i passi più decisivi: « Ex dictis igitur apparet quod regula fratrum minorum de evangelio est extracta et quod sic fit patet auctoritate ecclesie in decretalibus, *De verborum significatione*, *Exiit* et sunt verba domini Nicolai tertii in Declaratione Regulae, ubi sic dicitur de regula fratrum minorum: « ipsa est evangelico fundata eloquio » [...] Quo testimonio nihil maius ut ipsa minorum regula tota ostenderet evangelica. In principio habetur: regula et vita minorum fratrum haec est scilicet domini nostri Iesu Christi secundum evangelium observare. In fine etiam ponit secundum evangelium domini nostri eius Christi quod firmiter promisimus observemus. Unde haec regula prae omnibus aliis est differens in hoc, quod nulla regula sic incipit ut ista, nec terminatur ut detur intelligi quod nulla est sic evangelica ut haec regula benedicta. Ad ostendendum quod ipsa sit vita apostolorum et consequenter Domini nostri Iesu Christi sicut XII fuerunt apostoli Christi sic in ipsa sunt XII capituli. Et sicut LXXII fuerunt alii discipuli Christi [...] sic LXXII versus sunt in regula Beati Francisci. Quibus merito patet quod ipsa est vita Christi et apostolorum ac in sacro fondata eloquio. Et ideo dicebat beatus Franciscus in suo testamento quod deus revelavit sibi quod vivere deberet secundum formam sancti evangeli sicque voluit ut facerent alii fratres. Sulla corrispondenza tra i dodici capitoli e i dodici apostoli si

Affermare che la regola non ha altro contenuto che l'osservanza del Vangelo, cioè la *vita evangelica* del Messia, è da un punto di vista strettamente giuridico, tutt'altro che ovvio. Innanzitutto – ed è la prima difficoltà che gli stessi francescani ebbero ad affrontare – in questo modo il voto veniva ad avere un contenuto *indeterminato*: se « la regola non è che la summa della perfezione evangelica »⁹⁸, come ebbe a scrivere Ugo di Digne, e se tutta la sua sostanza è stata tratta dal Vangelo⁹⁹, è certamente vero che il Vangelo contiene ampissime parti che difficilmente potrebbero costituire l'oggetto di un giuramento quale è il voto. Cosa significa infatti giurare sul Vangelo? Come è possibile giurare non su dei precetti ma su una vita? La distinzione tra *praecepta* e *consilia* si lega qui alla stessa peculiare struttura giuridica del Vangelo¹⁰⁰. In che senso infatti il Vangelo può considerarsi come una forma

erano soffermati spesso anche i primi commentatori della regola. Cfr. ad esempio quella di DAVID VON AUGSBURG, in D. FLOOD, *Die Regelerklärung des David von Augsburg*, « Franziskanische Studien », 57 (1993), pp. 201-242, qui p. 205: « voluit autem duodecim tantum esse capitula secundum numerum duodecim apostolorum vel duodecim portarum Jerusalem quae in Apocalipsi Johannis mystice describuntur, ut sicut per apostolos fundata est ecclesia quae per has duodecim portas ingreditur supernam Jerusalem secundum singulorum distinctionem meritorum, ita per regulam istam supraaedificatur supra fundamentum apostolorum et prophetarum per observantiam istorum duodecim capitulorum quasi per portas caelestis Jerusalem ingrediatur in illam ».

⁹⁸ HUGO DE DIGNE, *Expositio Regulae*, éd. par D. Flood, Grottaferrata 1979, p. 95: « Quid enim est regula nisi quaedam perfectionis evangelicae summa? ».

⁹⁹ Cfr. anche BONAVENTURA, *Expositio Regulae*, in *Opera omnia* iussu et auctoritate R. P. A. Lauer, 8, Quaracchi 1908, § 3, p. 393: « hoc idcirco dicitur quia tota regulae substantia de fonte trahitur evangelicae puritatis ».

¹⁰⁰ *Ibidem*: « Sed cum dicat haec regula est sanctum scilicet evangelium observare; numquid voventes hanc regulam vovent per consequens omnem evangelii perfectionem? Dico quod non, cum in ipsa regula quam vovent quedam monitorie et exhortatorie subiungatur. Cum ergo non omnem regulae partem vovent observare, multo magis non vovent quod non exprimitur in eadem. Cui simile est quod super illud psalmi: vovete et reddite, dicit glossa, quod quedam vota sunt communia omnibus ut vovere fidem et abrenunciare diabolo et pompis eiusdem non superbire non occidere et huiusmodi et de his precipitur omnibus: vovete et reddite. Sicut ergo in hoc genere voti non intelligitur preceptorie voveri ab omnibus christianis nisi quod preceptorie imponiti ex lege dei, sic nec tota perfecto evangelica vovetur ab huiusmodi regulae professoribus sed tantum illa eius pars quae ex regulae intentione illis imponitur obligatorie observanda. Vovent igitur fratres totam regulam secundum intentionem mandatoris partim ad observantiam, ut preceptorie imposta, partim ad reverentiam, et approbationem illorum quae non tam preceptorie imponuntur quam monitorie proponuntur tali statui specialiter aemulanda, ut est illud quod infra dicitur: orare semper ad deum puro corde, habere humilitatem et patientiam in persecutione et infirmitate. Licet enim virtutum actus sint in praeecepto tanta tamen actuum praecellentia nulli imponitur praeeceptorie quanta in pluribus

di legge ¹⁰¹? Come poter distinguere nella plurivocità di registri e di toni, quanto per definizione costituisce la realtà di una legge, il *precepto* ¹⁰²? La questione non era affatto nuova per il diritto canonico. Il *Decretum* di Yves de Chartres ad esempio si apre proprio con una lunga riflessione sui differenti gradi di normatività che le Scritture Sacre sembrano implicare. Vi sono cose enunciate solo perché ad esse si creda, altre invece che esprimono proibizioni e comandi. Ed il compito del testo che si accinge a scrivere è proprio quello di sceverare il precepto dalla narrazione ¹⁰³. La domanda non era estranea nemmeno alla tradizio-

regulae capitulis continentur. Vovent ergo fratres eodem modo evangelium partim scilicet ad observantiam partim ad reverentiam specialem quam decet et congruit tanto statui aemulari. Ex his ergo patet error dicentium quod voventes hanc regulam vovent etiam omnia praeceptorie quae in ipsa regula continentur: hoc enim est contra regulam manifeste, quae expresse distinguit monitiones a preceptis ».

¹⁰¹ Il diritto comparato contemporaneo inizia a porsi domande di questo tipo. Cfr. tra l'altro R. COVER, *Foreword: Nomos and Narrative*, « Harvard Law Review », 97 (1983), pp. 4-68; C. CARMICHAEL, *Religious Claim about Biblical Law*, in *Religion, Law and Tradition. Comparative Studies in religious Law*, ed. by A. Huxley, New York 2002, pp. 20-33 che enfatizza *the connection between law and narrative* (p. 27). Su toni e temi più simili a quelli propri alla speculazione medievale sugli stati della legge cfr. l'importante studio di W. D. DAVIES, *Torah in the Messianic Age and or the Age to Come*, Philadelphia 1952.

¹⁰² Per una breve storia di questa nozione cfr. J. GAUDEMET, *Praeceptum*, in *Mélanges G. Fransen*, « Studia Gratiana », 19,1 (1976), pp. 255-269.

¹⁰³ Cfr. YVES DE CHARTRES, *Decreti, pars prima* cap. I, in MIGNE, PL, 161, coll. 59-60: « Quis ignorat in scripturis sanctis id est legitimis propheticis evangelicis et apostolicis auctoritate canonica predictis quedam sic esse posita ut tantum scirentur et crederentur: ut est quod in principio fecit deus celum et terram et quod in principio erat verbum et quaecumque facta divina vel humana tantummodo cognoscenda narrantur. Quedam vero sic esse iussa ut observarentur, prohibita ne fierent. Ut est: honora patrem et matrem; et non moechaberis. Horum autem quae subendo et vetando scripta sunt, alia sunt sacramentorum velata mysteriis, quae multa veteris testamenti populo illi facienda mandata sunt, neque a populo cristiano nunc fiunt sed tantummodo intelligenda requiruntur atque tractantur: sicut est sabbatum ad visibilem vacationem, sicut est azyma in pane sine fermento, pascha in ovis occisione; sic tot genera sacrificiorum ciborumque vetandorum et neomeniae et annuae solemnitates quas observant nuncusque judaei; et ille iustificationes quae non ad opera iustitiae proprie pertinent sed ad aliquid significare intelliguntur [...] Alia vero nunc facienda sunt, si facienda praecepta sunt. Nec facienda si prohibita qualia sunt illa quae dixi; honora patrem et matrem et non moechaberis. De his igitur quae ita sunt posita in litteris sacris vel iubendo vel vetando vel sinendo ut etiam nunc id est tempore novi testamenti ad vitam piam exercendam moresque pertineant, hoc opus quod in manus sumpsi componere aggressus sum: ut quantum me deus adiuvat, omnia talia de canonicis libris colligam atque ut facile inspicere possint in unum tamquam speculum congeram. Oportuit enim sic ea poni ab auctoribus nostris, quemadmodum posita sunt: ut praecepta narrationibus vel dispositionibus propriis figurata, et figuratis propria miscerentur, dum rerum gestarum ordo serva-

ne monastica. Anche Basilio si era chiesto « se c'è un ordine ed una serie tra i comandamenti (« ei taxis tis esti kai akolouthia en tais entolais, tou theou ») di Dio, in modo che uno sia primo l'altro secondo (« hôste tèn men einai prôtên tèn de deuteran kai kathexês ») e così via, o se invece tutti sono inseparabili e di eguale importanza (« hê pasai allêlôn echontai, kai pasai allêlais omotimoi, pros ton tês archês logon tugchanousin ») riguardo al principato, in modo tale che come in un cerchio, si possa cominciare dove si vuole »¹⁰⁴. Nel rispondere alla questione lo stesso Basilio, aveva ricordato che « questa domanda è molto antica (« to erôtêma ymôn archaion esti »), ed è stata già posta nel Vangelo, (« kai palai proexdedomenon en tois euangeliois ») quando il dottore della legge abordando il signore chiese: « maestro, qual è il primo comandamento nella legge? (« poia prôtê en tô nomô estin entolê; », Mt XXII, 36-39) ». In questo senso si può affermare che « il signore ha dato un ordine ai comandamenti (« autos oun epethêke tais eautou entolais tèn taxin ho kyrios »). Egli ha dichiarato che il primo e il più grande comandamento era di amare dio e il secondo nell'ordine, simile o piuttosto che lo completa e ne dipende (« mallon de sumplêrotikên tes proteras kai ex autês êrtêmenên ») è di amare il prossimo. Quindi secondo queste parole e altre ancora, in ciò che è proferito nelle Scritture Sacre si può comprendere e pensare un certo ordine (« tèn en pasais tais entolais tou kuriou taxin te kai akolouthian estin katamathêin ») »¹⁰⁵.

Se le regole, come si è detto, erano spesso concepite nei termini di compendi evangelici, all'origine della questione sulla natura di una *regula vitae* (e la differenza tra *praecepta et consilia*) v'era appunto la difficile definizione del grado di normatività del vangelo.

5. LA LEGGE E LA VITA

Gli storici hanno appena riflettuto sul paradosso giuridico e politico che il Vangelo sembra formulare. Alain Boureau ha invece giustamente notato che l'originalità del cristianesimo risiede nel fatto che esso si

tur, aut respondetur adversis; aut qui docendi sunt instruuntur, aut occultorum inventione quodammodo renovantur hi qui pompata et aperta fastidiunt ».

¹⁰⁴ S. BASILIO, *Regulae fusius tractatae*, Migne, PG, 31, Ἐρώτησις I, col. 905.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

fonda su un racconto (*récit*) più che su dei precetti; i precetti, i dogmi, i riti si presentano cioè nel medio di alcuni racconti (i vangeli) « spesso incompleti e discordanti »¹⁰⁶. Del resto anche nella tradizione giudaica la legge conosceva un duplice registro: quello più strettamente precettivo (*Halakhah*) e quello invece più vicino al *récit* aneddótico e narrativo (*aggadah*); il codice giuridico giudaico (il *Talmud*, che come si è spesso notato ha numerose somiglianze strutturali con il *Corpus Juris* ed è stato elaborato quasi contemporaneamente ad esso) non è che l'intreccio derivato dall'alternarsi di questi due registri¹⁰⁷. Quanto si può aggiungere a proposito dei Vangeli è che in questo caso i racconti sono innanzitutto l'esposizione di una vita quella del Messia e della genesi di una piccola comunità strettasi attorno a lui. Che il "codice giuridico" – la nuova *torah* – di quella setta messianica del giudaismo ellenistico che fu il cristianesimo¹⁰⁸ si presenti sotto la forma letteraria di quella che si potrebbe chiamare una *biografia* definisce un paradosso che troverà nelle regole di vita la sua formulazione più accesa. Se la legge per eccel-

¹⁰⁶ A. BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Paris 1993, p. 10. È sulla falsariga e sul modello di questa ricostruzione del genere letterario agiografico che ci proponiamo nella tesi un'analisi ed una descrizione del "genere giuridico-letterario" delle *regulae vitae*.

¹⁰⁷ Su questa dualità tra *halakhah* e *aggadah* nella tradizione giudaica (e l'opposizione tra legge e racconto) cfr. il celebre saggio di C. NACHMAN BIALIK, *Halacha und Aggada*, « Der Jude », 4 (1919-20), pp. 61-72, ristampato poi in Id., *Essays*, übers. von V. Kellner, Berlin 1925, pp. 82-108. Le osservazioni di Boureau possono leggersi in questa prospettiva: il gesto del Messia Gesù e dei suoi discepoli fu quello di privilegiare l'*aggadah* rispetto alla normazione *halakhika*.

¹⁰⁸ A partire dalle ricerche sui giudeocristiani (il termine fu impiegato per la prima volta da John Toland nel diciassettesimo secolo) la tesi – comune in tutta l'apologetica cristiana ma difesa ancora dall'erudizione primonovecentesca – dell'assoluta novità del cristianesimo rispetto alla tradizione giudaica è stata definitivamente confutata. Il cristianesimo delle origini si sviluppò come una delle molte sette messianiche sorte in seno al giudaismo antico. Cfr. in proposito F. C. BAUR: *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentum in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom*, « Tübingen Zeitschrift für Theologie », 4 (1831), pp. 61-206; H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949; J. DANIELOU, *Théologie du judeo-christianisme*, Tournai-Paris 1991; M. SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris 1997; F. BLANCHETIÈRE, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Paris 2001. Le note critiche di J. E. TAYLOR *The Phenomenon of Early Jewish Christianity: Reality or Scholarly Invention*, « Vigiliae Christianae », 44 (1990), pp. 313-344, sono anch'esse informate da un'eccessivo intento apologetico. Per una storia della mutazione delle religioni tardoantiche, comune a "cristianesimo" ed "ebraismo" cfr. poi il libro di G.G. STROUMSA, *La fin du sacrifice*, Paris 2004.

lenza (si ricordi che il nome tecnico che la cultura medievale ha dato al vangelo è quello di *nova lex*) diviene l'esposizione di una *vita* e della sua forma, ogni forma di normatività dovrà avere per oggetto non questo o quell'oggetto (*res*), non questo o quell'atto, ma l'integralità dell'esistenza di un individuo ed il modo in cui egli si rapporta alla propria forma. E lo *ius* concernerà d'ora in poi l'individuo non nelle sue facoltà dell'agire o del fare ma già nel mero *fatto* di vivere. In un certo senso nella sua forma suprema esso ha per oggetto una vita (quella del Messia e dei suoi apostoli, la cosiddetta *vita apostolica*) e la sua forma. Ciò che la legge conserva e tramanda è appunto una vita perfetta, l'*ipsissima vita Christi*. Come si legge nel *Diadema monachorum* dell'abate Smaragdo, la *regula bene et iuste et pie vivendi* tramandata dagli apostoli deve essere mantenuta fermamente dalla chiesa che prende la loro vita come modelli. E « la norma di quella regola si è trasformata nella vita degli stessi apostoli »¹⁰⁹: la legge è diventata vita in atto. L'ambizione francescana, nella voce di uno dei suoi più radicali interpreti è quella di recuperare (*renovare*) questa vita che la chiesa non era riuscita a conservare¹¹⁰. In questo senso la *regula* in quanto riproduzione della *vita apostolica* delle origini¹¹¹, non è una semplice *lex privata* ma la

¹⁰⁹ SMARAGDUS ABBAS, *Diadema monachorum*, caput. LXXIV, in MIGNE, PL, 102, col. 670: « regulam autem bene ambulandi id est bene et iuste et pie vivendi tradiderunt fidelibus apostoli quam omnium fidelium debet tenere firmiter ecclesia quae ad illorum suam vult dirigere vitam. Istius ergo regulae norma, omnibus christianis ipsorum apostolorum facta est vita ».

¹¹⁰ Cfr. UBERTINO DA CASALE, *Arbor vitae crucifixae*, Lib. V, Venetiis 1485, c. 220r: « Evangelicam vitam perfectio totius nostre creature Jesus in se et in sua dulcissima mater tamquam in montibus sanctis et in mobilibus fundamentis in omnimoda perfectione locavit [...]. In Christo ergo Jesu et in sua sanctissima matre evangelice perfectionem analogice in apostolos transfundit et eis servanda imposuit. Idcirco non solum evangelica quia in Christo et a Christo instituta, sed etiam dicitur *apostolica* regula, quia a Christo iesu apostolis imposita, et ab ipsis usque ad mortem servata, hec in ecclesia, non fuit per apostolos transfusa ut dictum est supra, nec eam habebat ecclesia quam ipsam benedictus iesus in Francisco renovare incepit. [...] Patet igitur quod fundamentum evangelice et apostolice regule in ecclesia quantum ad renovationem ipsius fecit de Francisco ». Il V libro dell'*Arbor* dipende quasi alla lettera in molti passaggi dal commento all'Apocalisse di Pietro di Giovanni Olivi, di cui però non si dispone ancora di un'edizione moderna. Cfr, sul problema l'ultimo capitolo dell'importante studio G. L. POTESTÀ, *Storia e escatologia in Ubertino da Casale*, Milano 1980.

¹¹¹ La prospettiva francescana e più genericamente di molte *religiones* che facevano proprio l'ideale della vita apostolica risulta oggettivamente vicina al cristianesimo delle origini, almeno così come gli studiosi sono soliti oggi descriverlo. Secondo F. BLANCHETIÈRE (*Enquête sur les racines juives* cit., p. 519) propria al nazareismo (così chiama la prima forma che as-

forma paradigmatica che la legge deve assumere, lo stato messianico per così dire di ogni legge.

Forse è proprio nella radicalizzazione più estrema di questa coincidenza tra regola e vita, che va colta la specificità della riflessione francescana. Se già nella lettera a Diogneto i *christianoi* venivano definiti come coloro le cui vite (*bioi*) vincono (*nikôsin*) le leggi (*nomous*), se già Cirillo di Alessandria aveva pensato alla chiesa come « città santa che non deve essere santificata osservando la legge, perché la legge non può compiere nulla, ma divenendo conforme al Messia »¹¹², il francescanesimo sembra tentare di pensare un *bios* assoluto che coincida con la sospensione di ogni *nomos*, e d'altra parte un *nomos* che cessi di avere altra consistenza che quella di un *bios*, una vita compiuta.

Come scriverà esplicitamente Pietro di Giovanni Olivi, se l'esistenza del Messia è la sospensione della vecchia legge essa è anche il compimento della nuova legge e la perfezione di ogni altra vita¹¹³. Se, come annota Clareno, i Greci sembrano possedere due nomi per parlare di vita¹¹⁴, *bios*, cioè la vita in senso proprio, è solo quella definita dalla perfezione della sua *conversatio*, dalla sua capacità di divenire essa stessa *regula*. Questa identità tra norma e vita, tradizionale per tutto il diritto monastico, si carica ora di un valore più ampio. Per questo i commenti alla Regola di Francesco, specie di origine spirituale, affermano con estrema decisione che ciò che chiamiamo regola non è che una vita in atto:

Circa definitionem vero nota primo quam perfecte et proprie nomen sui definiti praemittitur dicendo: Regula et vita fratrum minorum, vocans eam non solum regulam sed et vitam, ut sit sensus quod est regula, id est recta lex, et forma vivendi, et regula vivifica ad Christi vitam inducens, et iterum quod potius consistit in actu et opere vitae quam in charta vel litterae aut in intellectu vel lingua¹¹⁵.

sunse il futuro cristianesimo) era la *massoreth*, la *paradosis* dei detti e delle gesta del Messia, come principio di costituzione e di autogiustificazione della comunità (*qehila*).

¹¹² CIRILLO DI ALESSANDRIA, *In Isaiam* V, 1, cap. 52, 1, in MIGNE, PG, 70, col. 1144.

¹¹³ PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Quaestio de perfectione evangelica* 8, pubblicata in SCHLAGETER, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen* cit., p. 151: « Sicut enim persona Christi finis est veteri testamenti, sic vita christi finis est novi testamenti et omnium ut dicam vitarum ».

¹¹⁴ ANGELO CLARENO, *Expositio super regulam fratrum minorum* cit., p. 1, 26-30: « Vita vero apud grecos dicitur zoi et pro vita vegetativa et animali ponitur, vios vero apud eos pro sancta conversatione et perfecta virtutum operatione accipitur Ita et nunc in regula et in omnibus sanctorum historiis hoc nomen vita pro sancta conversatione et perfecta virtutum operatione accipitur ».

¹¹⁵ PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Expositio super regulam* cit., p. 117.

Per questo la consistenza della legge è *opus vitale*.

Nota etiam quomodo sub duobus verbis definitionem hanc et eius specificationem posuit scilicet observare et vivendo, ut sic ostendat quod haec regula non est mathematica nec in sola obligatione et professione votorum; immo essentialiter consistit in verbali et vitali opere et in actuali applicatione habitualium et evangelicarum seu supererogatarum virtutum ad suos actus et in actuali observantia seu impletione evangelicorum votorum ¹¹⁶.

A questa rivoluzione del dizionario giuridico (quest'ultima affermazione è semplicemente impensabile in un quadro di diritto classico) corrispondono importanti riflessioni sulla forma e la natura della legge e dei suoi diversi stati suggerita dai celebri passi delle epistole paoline, e alimentati dalle opere di Gioacchino da Fiore. Secondo questa dottrina il peso della legge antica consisteva appunto nel fatto che il suo unico gesto era l'ostensione della colpa e del crimine (*peccatum*), senza definire direttamente la forma del giusto vivere. In effetti la *lex vetus* dava a conoscere ciò che va evitato, non ciò che va fatto. La *lex nova* invece si dà come forma vitae perché manifesta immediatamente la vita secondo cui si deve vivere: *lex evangeli non dicitur iustificare prout legitur et cognoscitur sed prout in opere servatur et secundum eam vivitur* ¹¹⁷. La Glossa di Alessandro di Hales fornisce una versione canonica di questa dottrina. I modi in cui la giustizia può manifestarsi – e assieme i gesti fondamentali della legge – sono due: l'uno è il *declinare a malo*, l'altro è il *producere bonum*.

Iustificare dicitur multipliciter. [...] Dicitur iustificare: exercitio bonorum operum facere iustum et sic moralia tam in veteri quam in novo iustificat, differenter tamen. Due enim sunt partes iustitiae, scilicet declinare a malo quod est ordinatum ad timorem, et facere bonum, quod est ordinatum ad amorem. Et decem precepta ut erant in veteri lege etiam iustificabant quoad declinare a malo: inducunt actum timoris dummodo sint a carnalibus observata ¹¹⁸.

Una regola è dunque perfetta incarnazione della forma in cui la giustizia e la legge, devono operare: piuttosto che definire e proibire il peccato esse devono produrre attivamente il bene. Piuttosto che fondarsi

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ BONAVENTURA, *In III Sentent.*, dist. XL, in *Opera omnia* iussu et auctoritate R. P. A. Lauer, III, Quaracchi (Firenze) 1887, p. 889.

¹¹⁸ ALEXANDER DE HALES, *Glossa in IV Liber Sententiarum Petri Lombardi*, III, Quaracchi 1954, dist. XXXVII, p. 469.

su uno spirito di timore e di paura, esse presuppongono nel soggetto amore e volontà¹¹⁹.

Ora, come può una legge catturare e *tramandare* una vita? E in che modo, in che termini la legge riesce a pensare la vita, a farsi essa stessa vita? Attraverso quali categorie cioè è possibile al diritto pensare e costituire la vita stessa in fatto giuridico? E d'altra parte in che modo deve essere considerata la vita del messia (la vita compiuta che è anche perfezione della legge)? Come una serie di atti o come un abito? Ed è l'insieme di questi atti che va riprodotta? Sulla scia di questi interrogativi Bonaventura sviluppa nella propria *Apologia Pauperum* una fenomenologia dell'esistenza messianica e dei suoi atti, che risulta particolarmente interessante:

Refulgent autem a Christo tanquam a totius nostrae salutis exemplari et originali principio actus multiformes. Nam quidam actus in ipso respiciunt sublimitatem potentiae ut super aquas siccis pedibus ambulare, elementa convertere, panes multiplicare, se ipsum transfigurare et cetera miracula facere; quidam sapientiae lucem, ut arcana celestia referre, secreta cordium scrutari et futura predicare; quidam severitatem iudici, sicut eiicere vendentes de templo, cathedras vendentium columbas evertere et dura increpatione ferire pontifices; quidam officii dignitatem, ut sacramentum conficere sacratissimi corporis sui manus imponere, et peccata relaxare; quidam condescensionem miseriae, ut latere in persecutione, trepidare et contristari in morte pro calicis amotione patrem orare; quidam informationem vitae perfectae, sicut paupertatem servare virginitatem custodire, deo et hominibus se ipsum subiicere, nootates in oratione perurgiles ducere, pro crucifixoribus exorare et morti se summa caritate etiam pro inimicis offerre. Cum igitur sex sint huiusmodi actuum varietates in ultimis his dumtaxat est ipsum imitari perfectum, nam in his quae sunt excellentiae singularis est inpium et luciferianum, nisi fuerit alicui privilegi specialis dono concessum. In his autem quae severitatis et dignitatis es praesidentium et prelatorum. In his quae condescensionis est infirmorum in quantum ad actum loquimur extrinsecum. Nequaquam igitur, ut dogmatizat summa perfectionis christiae consistet in universali imitatione actuum Christi, sed tantum illorum qui vitae perfecte informationem respiciuntur¹²⁰.

È a partire da queste riflessioni che va interpretato il sintagma francescano (che riassume perfettamente il mutamento della natura e del pa-

¹¹⁹ Cfr. BONAVENTURA, *In III Sentent.* dist. XL art. uni. q. 1, cit., p. 884: « Assignatur autem haec differentia penes radicem secundum Augustinum quod lex vetus radicabatur in timore et lex nova in amore. Unde Augustinus dicit: "quod brevis est differentia legis et evangelii: timor et amor". Et cum ex multis locis scripturae possit ista differentia trahi maxime accipitur ex epistula *Ad Romanos* VIII, 15 ubi dicit Apostolus: "non accepistis spiritum servitutis iterum in timore sed spiritum adoptionis" ».

¹²⁰ BONAVENTURA, *Apologia pauperum*, cap. II, § 13, in *Opera omnia*, iussu et auctoritate R. P. A. Lauer, VIII, Quaracchi 1908, p. 243. Cfr. tutto il testo a partire da p. 242.

radigma giuridico monastico) di *forma vitae* (o *formula vitae*)¹²¹. Esso ha una storia piuttosto lunga che affonda le sue origini nella letteratura agiografica tardo-ellenistica e medievale. Questa, a sua volta, l'ha ereditata dalla letteratura biografica tardo-antica. Dopo tutto ciò che si è detto sulla prossimità tra *regulae* e letteratura agiografica, questa origine non può certo stupire. È in Plutarco che la biografia antica si pone per la prima volta il problema di cogliere quale sia la forma della vita di ciascuno (*eidōs tou biou*). Introducendo le vite esemplari di Cesare e Alessandro scrive:

« Scrivendo in questo libro la vita del re Alessandro e quella di Cesare [...] ci contenteremo, a causa del grande numero di fatti che ne formano la materia, di domandare ai lettori di non accusarci se non riporteremo in tutti i dettagli [« *mê panta mêde kath'hekaston* »] ciascuna delle azioni di questi eroi e se ne riassumeremo la maggior parte. Di fatto non scriviamo delle storie, ma delle vite, [« *oute gar historias graphomen alla biou* »] e non è sempre attraverso le azioni più vistose che si possono mettere in luce una virtù o un vizio: spesso un piccolo fatto, una parola, una sciocchezza rivelano meglio un carattere che dei combattimenti che portano alla morte. [...] Come i pittori [*Zôgraphoi*, alla lettera gli scrittori della vita], colgono le somiglianze concentrandosi sul volto e su quei tratti che rivelano meglio l'*ethos*, senza preoccuparsi delle altre parti del corpo; che si permetta anche a noi, allo stesso modo, di preoccuparci soprattutto dei segni che rivelano l'anima e attraverso questi segni di disegnare la forma di una singola esistenza [« *eidopoiein ton ekaston bion* »] »¹²².

Ed è in un altro capolavoro della biografia antica, il *De vitis* di Svetonio che si cerca di definire la vita in quanto forma. Introducendo

¹²¹ Gli studiosi hanno appena riflettuto su questo termine. Gli unici due contributi a nostra conoscenza sull'argomento sono quelli di A. MARINI, *La forma vitae di s. Francesco per S. Damiano tra Chiara e Assisi, Agnese di Boemia ed interventi papali*, « Hagiografica », 4 (1997), p. 184 n. 24 (l'autore fornisce anche una lista delle occorrenze del termine) e A. TABARRONI, *La regola francescana tra autenticità e autenticazione* cit., p. 83, nota « L'espressione *forma vitae* non è tuttavia un'invenzione bonaventuriana, anzi essa ricorre due volte nella regola di S. Chiara proprio con il significato di regola [...] mentre in *Regula s. Clarae* 6, 2 è designata come *forma vivendi* la prima indicazione spirituale data da Francesco a Chiara e alle sue prime sorelle. [...] Già nel 1219 poi il cardinale Ugolino nell'inviare a tre monasteri di clarisse la regola da lui stesso composta la designava come *formula vitae* (BD I, 11.13, cfr. I. VAZQUEZ, *La formula vitae hugoliniana para las clarissa en una bula desconocida de 1245*, « Antonianum », 52 (1977), pp. 94-125. Rimane dubbio tuttavia se l'espressione in questione risalga allo stesso Francesco. Nei suoi scritti egli parla ripetutamente della *forma sanctae (o romanae) ecclesiae* [...] ed una volta della *forma sancti evangelii*, ma mai di *forma vitae* o *vivendi*, nel senso di regola o di norma.

¹²² PLUTARCHUS, *Vitae parallelae*, II, 2, *Alexandros kai Kaisar*, ed. K. Ziegler, Stuttgart und Leipzig 1994, p. 152.

la biografia di Augusto egli, abbandonando gli stilemi propri di ogni *ré-cit* biografico, informa di voler sforzarsi, piuttosto che seguire l'ordine cronologico (*per tempora*), di individuare la *species vitae* di ciascuno, la sua forma ¹²³. Tutta la biografia tardo-antica (è stato lo studio di F. Leo a dimostrarlo ¹²⁴) fu ossessionata dal problema di cogliere una vita, non come un catalogo infinito di *erga e praxeis* ma come forma di vita, come *tropos biou* o *biou diagogé*.

Ciò che è interessante notare in quella che può dirsi la storia successiva di questa formula è il suo incessante legame con il problema della legge. Dal *De fuga saeculi* di Ambrogio da Milano ¹²⁵, sino a Giovanni di Salisbury ¹²⁶, passando per Agostino ¹²⁷ e arrivando sino a Bruno di Ast ¹²⁸ una buona parte delle occorrenze del termine rimandano ad un contesto giuridico e politico. Ci riserviamo di fornire in un'altra occasione un'analisi lessicologica di tutte le occorrenze, impossibile in questa sede. Quanto è però interessante sottolineare è che il termine, che

¹²³ SVETONIUS, *De vita Caesarum Libri VIII*, ed. M. Ihm, Stuttgart und Leipzig 1993, *Divus Augustus* § 9, p. 50: «Proposita vitae eius velut suma parte singillatim neque per tempora sed per species exequar qua distinctius demonstrari cognoscique possit»; *Divus Iulius*, § 44, pp. 22-23: «talia agentem atque meditantem mors praeventit. De qua prius quam dicam ea quae ad formam et habitum et cultum et mores nec minus quam ad civilia et bellica eius studia pertineant, non alienum erit summam exponere».

¹²⁴ F. LEO, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*, Leipzig 1901.

¹²⁵ AMBROGIO DA MILANO, *De fuga saeculi*, MIGNE, PL, 14, col. 573: «Sex autem civitatum refugia sunt ita ut prima civitas sit cognitio verbi et ad imaginem eius forma vivendi. Quicumque enim eam cognitionem fuerit ingressus, tutus a poena est, secundum quod et dominus ait, iam vos mundis estis propter sermonem quem locutus sum vobis (Joan XV, 3). Haec est enim vita aeterna [...] Haec est igitur civitas velut metropolis, cui adiacent aliae quinque civitates levitarum».

¹²⁶ GIOVANNI DI SALISBURY, *Epistula CCVII, Ad Robertum de Faversham archidiaconum (a.d. 1167)*, in MIGNE, PL, 199, col. 231: «Nullus enim salubriter incedit, lege dei, quae omnibus est certissima forma vivendi neglecta et qui Patrum vestigia detrectat imitari, ad consortium regni. [...] Nam verbum dei forma vivendi est, non conviventium coetum. Unde Apostolus: Estote imitatores dei, sicut et ego Christi, alioquin praeter formam christi se nulli censuit imitandum».

¹²⁷ AGOSTINO, *De moribus ecclesiae*, in MIGNE, PL, 32, col. 1336: «Nam Christianis haec data est forma vivendi, ut diligamus Dominus Deum nostrum ex toto corde, et ex tota anima et ex tota mente, deinde proximum nostrum tanquam nosmetipsos; in his enim duobus praeceptis tota lex pendet et omnes prophetae».

¹²⁸ BRUNO DI AST, *Expositio in Apocalipsin*, in MIGNE, PL, 165, col. 673: «Postquam enim aperuit os suum ad praedicandum, forma vivendi et regula fidei data est qua omnes haereses destruuntur; eo quoque jubente flumina cessant mare et venti conquiescunt, fit pax et tranquillitas magna quoniam nisi eo permittente mali contra bonos saevire non audent».

ricorre spesso nella letteratura più propriamente monastica¹²⁹, è sovente associato alla figura di Cristo: è lo stesso Messia ad aver trasmesso la *forma vitae* agli uomini¹³⁰. E se Cristo è forma di *vita* e non di morte, lo è per la sua giustizia¹³¹. Di là dalla sua preistoria, l'assunzione della formula *forma vitae* in categoria giuridica risulta particolarmente significativa perché definisce a nostro avviso con estrema chiarezza la natura del dispositivo giuridico incarnato nella regola.

7. CONCLUSIONI

La difficoltà di studiare le regole monastiche come veri e propri *documenti giuridici* – come dei *Rechtsbücher*¹³² – trova forse la sua più immediata ragione nella loro ambigua natura. In fondo, le regole monastiche potrebbero concepirsi secondo la celebre formula coniata da Louis Gernet come manifestazione di quella forma particolare dell'esistenza della norma giuridica che egli suggerì di chiamare *prédroit*. Ispirandosi agli studi di P. Noailles, Gernet chiama *prédroit* non tanto uno stato primitivo del diritto, appartenente definitivamente al passato, ma quello stadio della sua esistenza in cui la “funzione giuridica” non è af-

¹²⁹ Cfr. ad esempio ABSALON ABBAS SPRINCKIRSBACENSIS, *Sermo XXIX in generali capitulo*, in MIGNE, PL, 211, col. 173: « Dicimus ergo quod seculum ibi appellatur secularitas, id est forma vivendi seculariter. Renunciamus ergo seculo, cum propter deum abjicimus formam vitae secularis. Forma autem vitae secularis est quod homo vivit pro arbitrio suo; indumenta cibos lectualia, somnum, vigiliis, iter et actus seria et otia, et omnia quae ad ipsum pertinent, pro arbitrio suo disponit. Huic forma vitae secularis claustralis ex voto renunciat dum ista abiecta certam formam vivendi propter deum assumpsit, in omnibus quae ad ipsum pertinent certam et determinatam tenens regulam et hoc non pro arbitrio suo, sed pro alieno ».

¹³⁰ Cfr. HILDEBERTUS CENOMANENSIS, *Sermones*, in MIGNE, PL, 171, col. 349: « per Christum, qui est forma vitae credentibus in eo ». Così anche in un passo polemico di s. Bernardo nei suoi *Contra capitula errorum Abelardi*, Caput VII, in MIGNE, PL, 182, col. 1067.

¹³¹ AMBROSIASTER, *Commentaria in Epistulam ad Corinthios secunda*, in MIGNE, PL, 17, col. 292: « sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Adam enim forma mortis est, causa peccati: Christus vero forma vitae propter iustitiam ».

¹³² L'errore di gran parte degli storici del diritto nell'avvicinarsi a questi documenti è stato quello di aver concluso il loro carattere agiuridico in base all'esclusione di essi dalle raccolte giuridiche canoniche. Cfr., per una simile fallacia, J. GAUDEMET, *Les aspects canoniques de la règle de St. Coloman*, in *Mélanges Colombaniens. Actes du Congrès International de Luxeuil (20-23 juillet 1950)*, Paris 1951, pp. 165-177: p. 176: « les règles monastiques ont eu peu de place dans les collections canoniques. Celle de saint Benoît, la plus juridique, n'échappa pas à cette règle de silence ».

fatto separabile da quella teologica, il luogo cioè in cui diritto e teologia non sono –come lo furono in una certa misura nella Roma repubblicana– chiaramente e inequivocabilmente separabili¹³³. Se non si tiene presente la natura giuridica di questi testi ci si condanna a non comprendere in nessun modo il senso e la novità della *regula* francescana.

Al termine di questo studio, vorremmo suggerire due conclusioni. L'analisi della letteratura giuridica monastica ci sembra innanzitutto importante per contrastare la visione "romanocentrica" che vige nella storia del diritto medievale, quasi che il medioevo abbia posseduto diritto solo a partire dalla riacquisizione del patrimonio romano classico (il *Corpus iuris*), e soprattutto che il diritto medievale sia interamente assimilabile alle forme ed ai paradigmi dello *ius* elaborato a Roma. Alla pluralità delle fonti e delle forme di produzione e di codificazioni giuridiche si accompagna forse una pluralità di paradigmi normativi la cui varietà deve ancora essere adeguatamente definita e classificata. Il diritto è un Proteo che è possibile trovare dove meno lo si aspetterebbe; ha conosciuto trasformazioni del tutto inattese e ha assunto forme in cui si è fatto irricognoscibile. Una fenomenologia storica delle forme che esso ha assunto deve innanzitutto evitare di presentarsi come il percorso obbligato che conduce immediatamente da Roma alla modernità, o viceversa, come recita una *boutade* di Tierney *from Luke to Locke*¹³⁴. Vi sono state – e continuano ad esserci – più storie del diritto simultaneamente in corso: il diritto non è sempre nato a Roma o in Grecia e, soprattutto, che esso non ha sempre avuto per oggetto la costituzione di uno stato di una *respublica*, di una *polis*. V'è stato un diritto senza stato e non solo nel senso di una pratica *savante* della scienza giuridica che abbia rinunciato all'esercizio della sovranità. Parafrasando un celebre *logion* di Averroè, si potrebbe scrivere che « *ius inventum fuit et corruptum infinities, sicut alia artificialia* »¹³⁵. E come la mitica fenice

¹³³ L. GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, « L'Année Sociologique », 3 (1948-1949), Paris 1951, pp. 21-119, ristampato in Id., *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris 1982, pp. 7-119. Del resto la categoria di *prédroit* potrebbe applicarsi al diritto canonico, non tanto perché la giurisprudenza canonistica cerca e trova un appoggio ("mitico" come l'antropologia da *colportage* non rinuncia a qualificare) nella teologia, ma perché la teologia del cristianesimo non ha altro oggetto che la legge ed il suo *compimento* [*plêrôma*]. Cfr. J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1995.

¹³⁴ *Religion and Rights. A mediaeval Perspective*, « Journal of Law and Religion », 5 (1987), pp. 163-175: p. 163.

¹³⁵ AVERROES, *In XII Metaphysicae*, c. 50: « *Philosophia inventa fuit et corrupta infinities, sicut alia artificialia* ».

di cui parlano le scritte antiche, forse anche la legge ama ricostituirsi dalle sue ceneri. Proprio in ciò che si presenta come la sua negazione assoluta (una vita assoluta che nega ogni suo spessore giuridico) forse la macchina giuridica occidentale ha trovato la forma più efficace del suo funzionamento. Perché mai come in questo caso la vita individuale sembra essere determinata dalla legge.

L'altra conclusione riguarda più specificamente il francescanesimo e la peculiarità del modello giuridico e politico che esso seppe elaborare. È infatti possibile comprendere la portata e la reale novità del fenomeno francescano solo se ci si misura con le *regulae vivendi* come con dei dispositivi giuridici. Ciò che la storiografia è solita designare come la corrente spirituale generatasi all'interno dell'ordine – e non a caso profondamente influenzata dalle speculazioni di Gioacchino da Fiore¹³⁶ – non è che il tentativo di venire a capo di un particolare paradosso: quello per cui un dispositivo giuridico quale è la regola arriva a produrre una vita totalmente estranea ad ogni forma di legge.

Per formularlo vorremmo tornare al testo già citato in cui Angelo Clareno enuncia e riassume le quindici grandi novità del “proprio” ordine rispetto alla tradizione monastica e religiosa del passato. Si tratta del divieto per tutti i francescani di lasciarsi coinvolgere in qualsiasi atto giuridico riguardo le cose, la proibizione cioè di *litigare pro aliqua causa in iudicio*:

septimo quia non possunt vendere neque emere, neque pro aliqua causa in iudicio litigare sive iusta sive iniusta.

Questo divieto di ogni *causidicatio in rebus temporalibus* è qualcosa su cui spesso gli stessi francescani hanno insistito. Se ne trova traccia, tra l'altro, nel trattato *Reducendo igitur ad brevitatem* di Ubertino da Casale:

Dicere autem apostolos propter servandum Christi consilium quod erat eis preceptum quia ex voto assumptum renuntiasset iuri litigandi potestate propria, que satis erat debilis et infirma, pro rebus pauperibus quas habebant et pro ipsis viriliter defendendis et in sudicio repetendis sibi procuraverunt potestatem monachicam ad hoc ipsum, non tam apostolorum perfectioni subservit quam ipsos in tali expropria-

¹³⁶ Proprio perché la nuova legge – secondo la forma letteraria del Vangelo e le riflessioni formulate nell'epistolografia paolina – doveva avere natura di una vita, proprio per questo la figura più propria dello stato messianico della legge (quella del terzo stato) doveva incarnarsi in un ordine religioso. Gioachimismo e francescanesimo rappresentano in questo senso due figure estreme in cui la riflessione sulla legge nel tardo medioevo ha saputo incarnarsi.

tioni derisioni | totius mundi exponit; et per talem modum non vitantur sed augentur scandala quae Christus prohibere intendit, sicut experientia certa docet. Unde apostoli et ipsorum perfecti discipuli nec sua auctoritate nec alia voluerunt pro rebus quibus utebantur per quoscunque submissos vel procuratos in iudicio litigare. Quod si fecissent cecidissent ab observantia sui voti. Quando enim aliquis actus universaliter prohibetur, prohibentur omnia quae necessarium illum actum inducunt. Sed sicut probatum est supra, tam per textum evangelici quam per sanctos, omnis causidicatio in rebus temporalibus fuit eis interdicta. Ergo similiter omnis procuratio talis causidicationis sive per privilegium superioris sive alio modo. Nam si per dispensationem superioris ego facio me absolvi ab aliquo voto, esto quod non debeam dici voti fractor, non tamen possum dici voti observator, et si non cavetur in privilegio quod dat superior, quod dispensat in voto, nullius privilegium est momenti¹³⁷.

Il motivo, che trovava le sue radici nella lettera stessa della *Regula Bullata*, aveva trovato un enorme sviluppo nella disputa relativa alla povertà di Cristo e dei suoi apostoli, che divide l'ordine e il papato (e l'ordine stesso al suo interno). Ugo di Digne aveva scritto nel suo commento che la vita descritta dalla *regula* di Francesco trova il suo fondamento (*fundamentum totius vitae*) nel peculiare paradosso giuridico di una vita che si arroga il diritto di non avere alcun diritto sulle cose (« hoc ius: nullum in his que transeunt ius habere »)¹³⁸. È possibile ipotizzare che questa relazione al diritto non sia limitata al semplice ambito di quelli che potrebbero definirsi i *diritti reali*. Forse il paradosso giuridico che il genio di Ugo ha saputo così elegantemente formulare riguarda l'esistenza francescana nella sua totalità. Ciò, innanzitutto, perché la posizione di questo vuoto giuridico avviene attraverso un *dispositivo giuridico* quale è la *regula*: è il diritto stesso in qualche modo a fondare e porre nel suo seno un vuoto giuridico. È quanto Ockham affermerà esplicitamente proponendo una *dispensatio* o *licentia* che non produce alcun nuovo diritto positivo (*novum ius*)¹³⁹. L'idea di un'ecce-

¹³⁷ Edizione in C. T. DAVIS, *Ubertino da Casale and his conception of « altissima paupertas »*, « Studi Medievali », s. III, 22 (1981), pp. 1-56: p. 43.

¹³⁸ HUGO DE DIGNE, *Expositio Regulae*, éd. par D. Flood, Grottaferrata 1979, p. 161: « Hoc autem est fratrum minorum proprium: nihil sub coelo proprium habere possidere. Hoc ius: nullum in his quae transeunt ius habere ».

¹³⁹ Cfr. G. DA OCKHAM, *Opus nonaginta dierum*, in *Opera politica*, 2, *Opus nonaginta dierum*, Cap. 7-124, recognovit J. G. Sikes, retractavit H. S. Offler, Manchester 1956, cap. 65, pp. 578-579: « per permissionem autem et per consequens per licentiam [...] nullum ius novum sibi confertur ». Cfr. anche il passo del cap. 61: « Fratres utuntur modo comuni rebus nichil iuris eis tribuitur cum quo tamen constat quod aliunde habeant ius aliquod, scilicet ius naturale; sed illud ius non habent nisi tantummodo pro tempore necessitate extremae. Et ex

zione assoluta alla legge, capace di non produrre essa stessa legge proprio perché fondata in una *regola di vita*, non va limitata alla semplice relazione agli oggetti (all'assenza di diritti reali), ma va intesa, secondo la formula iniziale della *Regula non bullata*, come *forma vitae*¹⁴⁰: minore si dirà quella vita che ha il diritto di esiliare da sé ogni forma di diritto, la vita cioè che ha il diritto di vivere al di fuori dal diritto. E questo paradosso, forse, è qualcosa che solo la natura *giuridica* – anfibia e indeterminata – di una *regula vitae* rende possibile.

APPENDICE

Attorno al fenomeno monastico sembrano assieparsi un gran numero di pregiudizi, che conducono la ricerca (spesso alimentata da forme più o meno velate di apologia) a equivoci e imprecisioni. Si è soliti considerare infatti le *regulae vitae* per lo più come un fatto spirituale e religioso, o in casi meno fortunati, come una pratica sociale vagamente morale o proto-“antroposofica”. Solo raramente si è stati capaci di cogliere in essi un fenomeno propriamente giuridico¹⁴¹. La ricerca futura dovrà cercare forse di liberarsi di questi equivoci di origine teologica e quasi provarsi a pronunciare per le regole di vita quel medesimo *Silete*

istis patet quod licentia utendi non est ius utendi. Quia fratres habent licentiam utendi rebus pro alio tempore quam pro tempore necessitatis extremae; sed non habent quodcumque ius utendi nisi pro tempore necessitatis extremae; ergo licentia utendi non est ius utendi ». Come è stato notato, « l'idea di una *licentia* che non si tramuta in diritto positivo » e rivendicabile è uno dei fondamenti dottrinali della stessa concezione dell'uso francescano. Cfr. R. LAMBERTINI, *La povertà e la spada*, in *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout 2002, p. 651.

¹⁴⁰ È forse a partire da queste considerazioni che sarà possibile cogliere diversamente e di là da ogni accentuazione ideologica la posizione degli Spirituali. In questo senso la *vita* dei francescani coincide con la fine della legge; e di là dagli evidenti e non pacificabili contrasti tra “spirituali” e “comunità” v'è forse una segreta comunanza tra le due fazioni. E soprattutto si comprende forse perché prima ancora che ogni divisione si formasse il francescanesimo possa essere stato uno dei più forti ricettacoli dello spirito gioachimita. Sul problema vedi per ora la sintesi D. BURR, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania 2001.

¹⁴¹ Non mancano certo studi su quello che si potrebbe chiamare il diritto dei religiosi, sulla parte della legislazione canonistica o civilistica relativa alla vita dei religiosi. Ciò che è ancora insufficiente è invece una corretta definizione del tenore giuridico delle stesse *regulae vivendi*.

theologi! che permise ad Alberico Gentili di liberare la nuova scienza del diritto dai luoghi comuni della teologia cinquecentesca.

È innanzitutto attraverso l'equivoca nozione di "spiritualità" che gran parte delle ricerche sulla vita monastica hanno avvicinato il proprio oggetto. Non sono solo l'imprecisione e la vaghezza di questo concetto a vietarne ogni possibile uso nell'ambito di una ricerca storico-giuridica o storico-dottrinale che voglia mantenere una qualche serietà scientifica. Quanto impedisce di accordare ad esso la minima dignità concettuale è piuttosto il fatto che si tratta di un termine che traduce e volgarizza un luogo comune della letteratura edificante tardo-cinquecentesca, proiettato su documenti o testi in nessun modo assimilabili ad essa. In realtà tutto l'ellenismo e lungo l'arco di gran parte del medioevo il termine *spiritus* (o il suo equivalente greco *pneuma*) ed i suoi derivati erano termini tecnici del vocabolario medico o di quello antropologico, e definivano una delle "parti" di cui si compone e si definisce la sostanza umana, oltre alla *psyché* e al *sôma*¹⁴². Ora, la vita o l'esperienza monastica non riguarda in nessun modo in maniera privilegiata lo spirito e la spiritualità, non più di quanto non coinvolga l'anima e lo psichismo o il corpo e la corporeità del vivente; nell'antropologia che si disegna all'interno di queste norme il vivente è lontano dal ridursi ad una serie di semplici operazioni spirituali. Basta una pur minima frequentazione delle codificazioni monastiche per rendersene conto: in esse una vita è coinvolta (e in qualche modo descritta) in tutte le sue forme, corporee, affettive, fisiche e materiali e l'ossessione per il corpo, i suoi gesti, i suoi tempi, le sue forme è difficilmente sopravvalutabile¹⁴³.

In secondo luogo è estremamente fuorviante collocare lo studio del monachesimo nella cornice degli studi di "storia religiosa". La nozione di religione, così come si è abituati ad intenderla nella modernità (nel modo in cui ad esempio si cominciò a definirsi a partire dalle ricerche

¹⁴² Come si sa, a partire da Aristotele che si disegnano i tratti di questa antropologia che sarà paradigmatica per gran parte della cultura tardo-antica e medievale. Cfr. ARISTOTELE, *De generatione Animalium*, II, 3, 736b. Tra i numerosi possibili riferimenti, il classico studio di G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris 1945.

¹⁴³ Per l'enorme peso della *cura corporis* nella vita monastica cfr. GERD ZIMMERMANN, *Ordnungsleben und Lebensstandard. Die Cura corporis in den Ordenvorschriften des abendländischen Hochmittelalters*, Münster 1973. E non si comprenderebbe del resto – se si trattasse di una semplice dimensione "spirituale" l'importanza e la cura data alla veste e all'abbigliamento, in ogni suo dettaglio. Cfr. in proposito PH. OPPENHEIM, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum*, Freiburg 1931.

di Alexander Ross¹⁴⁴), non è affatto capace di descrivere in dettaglio l'ordine dei saperi, dei corpi e dei poteri (su di sé e sugli altri) realizzati nella tarda antichità o nel medioevo latino. Essa si riferisce piuttosto ad una situazione politica e culturale concreta e storicamente delimitata: quella del cristianesimo post-tridentino, quanto cioè è rimasto del cristianesimo (della forma che l'impero ha preso dopo Costantino), dopo le guerre di religione e la nascita dello stato moderno. Nei documenti e nei testi medievali *religio* indicava semplicemente una forma di vita determinata da un giuramento, da un voto¹⁴⁵: *religiones* erano gli ordini monastici o quelli mendicanti, che si opponevano al mondo secolare, quello dei clerici¹⁴⁶. Descrivere gli ordini monastici nei termini di un "fenomeno religioso" significa pertanto formulare poco più di un tautologico giudizio analitico (« la *religio* è un fenomeno religioso », ovvero « gli ordini monastici sono fenomeni monastici ») o scivolare in un evidente anacronismo. Più genericamente, come sarebbe ingenuo descrivere l'ebraismo o l'islamismo nei termini di "religioni" – innanzitutto perché esse sono e si fanno realtà politiche –, così è poco appropriato forse parlare di *religione* nel caso del cristianesimo medievale. È solo dopo la nascita dello stato moderno che il cristianesimo si sa e si vuole semplice "religione". Ne è prova il fatto che nella trattatistica medievale *imperium* e *sacerdotium* non si oppongono nel modo in cui nella modernità il religioso si oppone al politico, ma si affiancano come due intensità del politico, come due *politiae* (così ad esempio secondo Johannes Quidort) o due *leges* (così in Marsilio da Padova) o due *populi in eodem*

¹⁴⁴ Cfr. ad esempio A. Ross, *Pantheism, or a View of all Religions in the World*, London 1653.

¹⁴⁵ In generale la *religio* era *pars iustitiae* legata al giuramento. Cfr. ANDREA DI ISERNIA, *Constitutionum regni siciliarum libri III cum comentariis veterum jurisconsultorum*, Napoli 1773, p. 168: « Iustitia habet multas partes, inter quas est religio et sacramentum [...] Poritur totum pro parte nam sacramentum est religio: unde dicitur iusiurandum religio ».

¹⁴⁶ Manca ancora uno studio relativo alla genesi del senso moderno del termine, a partire dalla trattatistica tardo-cinquecentesca e secentesca sulle "religioni nel mondo" e dai dibattiti sulla tolleranza. Per la storia del termine a Roma cfr. M. KOBBERT, *De verborum "religio" atque "religiosus" usu apud romanos*, Diss. Königsberg, 1919, e più genericamente, lo studio di E. FEIL, *Religio*, Göttingen 3 voll. 1986-2001 1986, che rischia di trasformare il termine in una categoria storica. Si deve evitare di pensare una continuità diretta (anche etimologica) tra l'esperienza romana di *religio* e quella medievale. Per la nozione di *religio* a Roma cfr. Y. THOMAS, *Res religiosae: on the categories of religion and commerce in Roman Law*, in *Law, Anthropology and the Constitution of the Social Making Persons and Things*, ed. by A. Pottage and M. Mundy, Cambridge 2004, pp. 40-72.

civitate sub eodem lege (così in Stefano di Tournay)¹⁴⁷. E specie a partire dal XII secolo la vita monastica definisce innanzitutto un'esperienza *politica*: essa intende riprodurre la comunità perfetta incarnatasi nella vita del Messia e dei dodici apostoli. Se, come scrive Aristotele, *politica* non è che la scienza della *teleiostatê koinônia*, ogni *ordo religionis* è innanzitutto il luogo di un esperimento *politico* che riguarda la possibilità di produrre una vita perfetta attraverso una particolarissima relazione tra vita e norma. Ne dà prova anche un dettaglio di natura lessicografica. Il termine tecnico per designare la vita monastica, lo specifico *modus vivendi* della vita religiosa è il greco *politeia* (che il latino traduce con *conversatio*)¹⁴⁸. La particolarità di questo esperimento politico (differente da quello elaborato nel mondo classico nel modello della *polis*) sta proprio nella differente articolazione tra vita (o comunità) e legge¹⁴⁹. Si potrebbe descrivere una comunità monastica come una *polis* specifica che ha demandato ad un *nomos* la costituzione *integrale* della sua esistenza ed ha tramandato in esso la sua vita nei suoi minimi det-

¹⁴⁷ Sul chiasma per cui il *sacerdotium* ha assunto via via sembianze imperiali ed il *regnum* fattezze religiose cfr. P. E. SCHRAMM, *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte*, « Studi Gregoriani », 2 (1947), pp. 403-457. Per un'importante definizione del problema cfr. a questo riguardo i saggi di L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935, ed inoltre *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide e de Farabi*, « Revue des études juives », 100 (1936), pp. 1-37. Strauss tende però a accomunare ebraismo e islamismo entro un unico genere per differenziarli dal cristianesimo. Cfr. ad esempio *Come avviare lo studio della filosofia medievale*, tr. it. in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998, p. 265: « si dovrà prendere avvio dalla diversità tra l'ebraismo e l'Islam, da una parte e la cristianità, dall'altra. Per l'ebreo e per il musulmano la religione non è anzitutto come per il cristiano una religione articolata in dogmi, bensì una legge, un codice di origine divina ». In realtà il cristianesimo non fa che tradurre l'appartenenza ad una comunità non solo attraverso una serie di pratiche o di gesti (*ortoprassia*) ma anche attraverso una serie di opinioni (*ortodossia*). Non si rivolge cioè al soggetto in quanto semplice corpo capace di azione e di prassi, ma anche in quanto soggetto del sapere, in quanto individuo razionale capace di pensiero.

¹⁴⁸ Manca a tutt'oggi uno studio lessicografico su questo termine e sul suo impiego in ambito monastico. Cfr. tra gli esempi possibili *Historia monachorum in Aegypto*, éd. critique par A. J. Festugière, Bruxelles 1961, Prologus p. 5; X, 15, p. 75.

¹⁴⁹ In un intervento provocatorio, pubblicato in una rivista di diritto canonico (*Pour une approche ethnologique du monachisme*, « Revue de droit canonique », 35 [1985], pp. 129-138), P. Erny ha avanzato un approccio antropologico al problema, suggerendo di cogliere nelle comunità monastiche dei veri e propri *ethnoi*: « quand on aborde le monde des moines on se trouve confronté exactement aux mêmes questions que pour n'importe quel autre ethnos » (p. 132).

tagli. Nelle parole di s. Nilo, il precetto fondamentale della vita monastica suona: « *nomon timôn kata nomon zêseis* »¹⁵⁰.

Il terzo equivoco è quello, diffusosi specie in seguito agli studi di P. Hadot, che intende cogliere nella vita monastica un episodio tardivo o postumo della tradizione tardo-antica degli esercizi spirituali o delle tecniche del sé¹⁵¹. Secondo Hadot, « come la filosofia profana, la vita monastica si presenterebbe come la pratica di esercizi spirituali di cui alcuni sono specificamente cristiani, ma molti sono ereditati dalla filosofia profana »¹⁵². Limitarsi a sottolineare però la mera continuità materiale delle pratiche e degli usi propri della tradizione etica e morale tardo-ellenistica con il *kosmos* monastico rischia di alimentare dei gravi equivoci. Il senso di certe pratiche e di certi gesti, di certe tecniche può mutare integralmente in funzione del modo e del dispositivo che ne definisce la loro attuazione. Se è forse innegabile che « vita filosofica profana e vita monastica avevano in fondo molte analogie »¹⁵³, una simile prospettiva sembra dimenticare che ciò che è in gioco nella vita monastica è innanzitutto una dimensione *giuridica*. Le pratiche di concentrazione su di sé, di contemplazione della morte, di confessione non rispondono nell'uno e nell'altro caso ai medesimi scopi. Nel mondo ellenistico « le tecniche del sé permettono agli individui di effettuare soli o attraverso l'aiuto di altri un certo numero di operazioni sul loro corpo e la loro anima, i loro pensieri, le loro condotte il loro modo d'essere; di trasformarsi al fine di raggiungere un certo stato di felicità, di purezza, di saggezza, di perfezione o di immortalità »¹⁵⁴. Esse definiscono la realizzazione degli ideali dell'aver cura di sé (*epimelesthai autou*) e del *cognosce te ipsum*. Lontane dal costituire gli esercizi attraverso cui una soggettività libera e sovrana arriva nella solitudine a perfezionare se stessa, a conquistare e costruire pazientemente la propria *maîtrise sur soi-même*, queste stesse tecniche assumono nella vita monastica innanzitutto il luogo in cui la vita apprende a costituirsi in ogni suo gesto e in

¹⁵⁰ *Capita parenetica*, in MIGNE, PG, 79, n. 13, col. 1251.

¹⁵¹ Cfr. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1993; P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris 1995; P. HADOT - A. DAVIDSON, *Philosophy as a way of Life*, Cambridge (Mass.) 1995.

¹⁵² HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique* cit., p. 363.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 370.

¹⁵⁴ M. FOUCAULT, *Le techniques du soi*, in *Dits et écrits*, 4, Paris 1994, p. 784. Le considerazioni di M. Foucault sugli esercizi spirituali sono in questo senso molto più precise e meno vaghe di quelle di Hadot. Cfr. soprattutto *ibid.*, p. 800.

ogni suo istante sotto l'egida di una norma. Non è un caso se un capitolo della *Regula S. Benedicti* (cap. 33), arrivi a sottrarre dalla volontà del singolo il corpo e la sua stessa volontà (« sed nihil omnino [...], nec corpora sua nec volutates licet habere in propria volutntate »). Queste tecniche cessano di essere semplici opzioni che si offrono al soggetto e che il soggetto può adottare liberamente, per divenire il contenuto esplicito di una legge che prende ad oggetto non questo o quel gesto della vita umana, ma la totalità dei gesti, delle azioni, dei tempi in cui un'esistenza si concreta. In questo senso la vita monastica è il luogo in cui il governo di un'esistenza cessa di costituirsi come *mise en acte* del precetto dell'*epimelesthai autou*: ogni *regula* monastica solleva l'individuo dalla necessità della cura di sé così come dalla fatica dell'autocoscienza. Queste tecniche descrivono ora il modo in cui una vita assorbe in sé una norma e una norma arriva a definire nella sua globalità la forma di una vita singolare ¹⁵⁵.

L'obiezione, infine, spesso sollevata secondo la quale, soprattutto nei primi secoli, la vita monastica non è necessariamente definita giuridicamente perché, data l'assenza di una vera e propria regola scritta, essa si fonda su costumi e usi tramandati in altro modo è piuttosto ingenua. La nozione di *mores* ha infatti nell'universo tardo-antico e medievale una natura e uno spessore innanzitutto giuridici. Basta rifarsi al celebre passo del Digesto per convincersene ¹⁵⁶. « Tutto il diritto è nelle leggi e nei mores », aveva scritto Isidoro: il diritto si materia dei costumi, delle tra-

¹⁵⁵ In un corso ancora inedito tenuto nel 1981 presso l'Université Catholique de Lovain (Chaire Franqui au titre étranger), *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu* (soprattutto cap. IV), M. Foucault poteva scrivere che « il monachesimo rompe la forma antica del rapporto pedagogico introducendo la lama fatale dell'obbedienza ». Al rapporto pedagogico maestro e allievo che è provvisorio e tende a rendere l'allievo un futuro maestro si sostituisce qui un'obbedienza continua e indefinita, formale e autoreferenziale. Egli accenna anche alla differenza tra la *subditio* monastica (« la dipendenza totale di tutta l'esistenza, di tutte le azioni dalla volontà di un altro, di altri ») e la sottomissione greco-romana alla legge (« ciò che obbliga a non fare qualcosa di vietato e di conseguenza ad essere liberi »). Se gli "esercizi spirituali" antichi miravano al raggiungimento della padronanza di sé « nella pratica monastica si tratta di raggiungere l'esito inverso, cioè di non essere mai padroni di sé e fare in modo che ci sia sempre in sé in te stesso qualcuno che sia il padrone, padrone di tutto ».

¹⁵⁶ D. I, 3, 32, 1: « Inveterata consuetudo pro lege non imperito custoditur, et hoc est ius quod dicitur moribus constitutum. Nam cum ipsae leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt, merito et ea quae sine ullo scripto populus probavit, tenebunt omnes: nam quid interest suffragio populus voluntatem suam declaret an rebus ipsis et factis? Quare rectissime etiam illud receptum est, ut leges non solum suffragio legis latoris, sed etiam tacito consensu omnium per desuetudinem abrogetur ».

dizioni e non solo della legge. E la consuetudine, il *mos* durante tutto il Medioevo latino esprimeranno una “certa forma di diritto” costruito attraverso la vita stessa, e considerato “come una legge”: *consuetudo est ius quoddam moribus institutum quod pro lege suscipitur* (Isidoro, *Etym.* II, 10, n. 2-3). Esso definisce un’esperienza giuridica, anche se non si esprime nella produzione di una norma scritta. V’è una sfera del diritto che non passa attraverso la legge, proprio come esiste una legge che non definisce alcuna esperienza giuridica.