

Il dibattito sulla povertà

di Roberto Limonta

La seconda metà del XIII secolo si distingue per un'intensa attività economica e politica che si concentra nelle città europee, animate dal fiorire dei commerci e dal dinamismo culturale delle università. La prosperità economica non cancella la differenza tra ricchezza e povertà, ma fa del denaro non più un peccato bensì un valore che costringe a porre in termini nuovi il problema della ricchezza e della povertà nella società cristiana.

Da una parte, la tradizionale diffidenza della Chiesa nei confronti del denaro (quello che Lutero definirà «lo sterco del diavolo») e della ricchezza («Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio» e «guai a voi, ricchi...perché sarete afflitti e piangerete» *Lc* 6, 20-25) lascia progressivamente spazio a posizioni più sfumate e sostanzialmente ad una maggiore tolleranza verso la ricchezza stessa, purché usata correttamente a favore dei bisognosi. Dall'altra, le forti differenze sociali fanno sì che si recuperi la tradizione della chiesa primitiva, quella dei primi secoli dopo Cristo, nella quale i beni erano in comune e la povertà individuale portava con sé l'uguaglianza di tutti. Questo è il contesto che porta, tra Duecento e Trecento, a un dibattito serrato sul valore della povertà.

L'insegnamento di Francesco d'Assisi

Il richiamo alla povertà e all'uguaglianza della comunità apostolica era stato un luogo comune di molti dei movimenti pauperistici e di riforma della Chiesa, dalla Pataria milanese ai seguaci di Pietro Valdo, ma è certamente con Francesco d'Assisi (1182 circa-1226) che l'appello a seguire letteralmente il precetto evangelico “va, vendi ciò che possiedi e dona il ricavato ai poveri” (*Mt* 19-21) fa della povertà qualcosa di più di una condizione contingente di disagio. Essa diventa scelta fondamentale nella vita del cristiano: farsi povero vuol dire tornare alla natura umana quale Dio l'aveva creata. La povertà non è un accidente sociale ma una qualità essenziale e naturale di ogni uomo, attraverso la quale è possibile assimilarsi al Cristo. Con una buona parte della popolazione europea in condizione di oggettiva miseria, fare della povertà un modello morale significava attribuire a quelle persone uno *status*, cioè il riconoscimento di un valore.

Già la prima Regola scritta da Francesco (*Regula non bullata*, 1221) impone la povertà e la rinuncia a qualsiasi proprietà come valore fondante del modello di vita francescano: «La regola e vita dei frati è questa, cioè vivere in obbedienza, in castità e senza nulla di proprio, e seguire la dottrina e l'esempio del Signore nostro Gesù Cristo» (I, 4). A imitazione di Cristo, spogliatosi degli attributi divini per assumere la povertà dello stato umano, il francescano è chiamato a privarsi di qualsiasi bene per entrare nell'Ordine.

La diffidenza nei confronti del denaro e del commercio, che Francesco aveva maturato durante gli anni di apprendistato nella bottega del padre mercante, è altrettanto netta: «nessun frate, ovunque sia e dovunque vada, in nessun modo prenda con sé o riceva da altri o permetta che sia ricevuta pecunia o denaro» e «se troveremo in qualche luogo del denaro, non curiamocene, come della polvere che si calpesta, poiché è *vanità delle vanità e tutto è vanità*» (VIII, 28).

La povertà per i francescani: la disputa tra conventuali e spirituali

La Regola francescana, approvata definitivamente da papa Onorio III nel 1223, insiste sull'ideale della povertà assoluta. Ma proprio sul modo di intendere e di vivere la povertà

si accende presto una disputa, tra i più pragmatici francescani (o “frati minori”) “conventuali”, graditi alla Chiesa e propensi a privilegiare l'attività predicatrice nelle città, e i più intransigenti e ascetici “spirituali”, come Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298) o Ubertino da Casale (1259-post 1329), i quali si richiamano al passo della Regola nella quale si vieta la proprietà di qualunque bene. Gli spirituali, pur non costituendo un gruppo omogeneo, condividono l'ideale della povertà assoluta e rigorosa: essa deve farsi testimonianza del distacco dal mondo, e la predicazione francescana diventa annuncio di una nuova epoca dello Spirito, in accordo con le visioni millenaristiche di Gioacchino da Fiore (1135-1202). Il monaco calabrese profetizzava, dopo la prima età (del Padre o della Legge) e dopo la seconda (del Figlio o del Vangelo), una terza età dello Spirito, che sarebbe durata mille anni e che Gioacchino prevedeva imminente (la data era il 1260). In tale contesto la ripresa delle teorie gioachimite è occasione per criticare la Chiesa istituzionale e le disparità sociali in nome dell'ideale di una comunità di uguali.

La rapida crescita dell'ordine francescano porta ad allentare i vincoli della Regola e quindi l'ideale evangelico della povertà, per rendere possibile l'attività della complessa organizzazione dell'Ordine, che comprende anche la gestione dei beni materiali richiesti dall'attività evangelica e dalla cura spirituale. Già dal 1247 papa Innocenzo IV nomina procuratori per la gestione dei beni e delle attività economiche dei frati Minori.

Di fronte alle critiche che cominciano a levarsi contro i francescani, accusati di praticare una povertà solo apparente, Bonaventura da Bagnoregio, ministro generale dell'Ordine dal 1257, difende nella *Apologia dei poveri contro il calunniatore* (1270) l'ideale della povertà. Benché critico nei confronti della Chiesa istituzionale, che egli vede come realtà puramente mondana, Bonaventura tiene tuttavia le proprie posizioni ben distinte da quelle degli spirituali, propensi a restringere i beni d'uso al minimo necessario per la sopravvivenza: la povertà è semplicemente vivere “usando di fatto” e non “possedendo” i beni necessari al sostentamento e alle attività dei frati.

Nel 1279 papa Niccolò III interviene nel dibattito con la bolla *Exiit qui seminat*: egli ribadisce per i francescani il valore e l'obbligo della povertà, ma distingue anche tra la “proprietà” e il “semplice uso di fatto” dei beni necessari per vivere, dichiarando quest'ultimo legittimo e in sintonia con la Regola francescana. La bolla si chiude attribuendo alla Chiesa di Roma il possesso dei beni, da considerare ceduti in usufrutto ai frati Minori. Ma la polemica non si placa, a causa dell'intransigenza della corrente francescana più spirituale, che insiste per un'accezione rigoristica (definita poi “uso povero”) del concetto di “uso di fatto” andando incontro anche a violente persecuzioni da parte dell'Ordine. Anzi, il dibattito si estende anche al di fuori del movimento francescano. Il domenicano Giovanni di Parigi (morto nel 1306), infatti, argomenta a favore della posizione francescana quando, nel pieno della controversia tra il re di Francia Filippo il Bello e Bonifacio VIII, ribadisce che i beni donati alla Chiesa non trasmettono ad essa i diritti di possesso, che sono solo di Dio in quanto Creatore di ogni cosa; essi vanno intesi semplicemente come ciò che consente il sostentamento della comunità ecclesiale.

Negli anni compresi tra la fine del Duecento e i primi anni del Trecento, la controversia si sposta dal tema della povertà dei francescani a quello della povertà di Cristo e degli apostoli: l'affermazione che Gesù non aveva posseduto niente dovrebbe comportare un'analoga rinuncia nel suo rappresentante in terra? Il richiamo francescano alla povertà diventa implicitamente un atto di accusa alla corruzione e alla ricchezza della Chiesa. Il problema coinvolge quindi l'intera cristianità, il ruolo della Chiesa e la natura dei poteri di chi ne è a capo: è legittimo che il pontefice, erede della missione spirituale di Cristo, detenga anche il potere assoluto sui corpi e sulle cose? E come va inteso il carattere

“assoluto” di questo potere nei confronti dell'ordine stabilito dalle leggi?

La povertà e il dibattito teologico-politico sui poteri

La disputa sulla povertà si intreccia con le riflessioni teologiche sulla natura del potere di Dio, che si distingue in una *potentia ordinata*, come ordine stabilito dalla volontà divina oppure come ordine scelto realmente e reso effettivo da Dio, e in una *potentia absoluta*, intesa come potere di sospendere l'ordine del mondo e di agire al di là di esso o come capacità logica di volere molte possibilità; e le questioni teologiche sono a loro volta strettamente legate a quelle politiche che cercano di definire il ruolo e i confini del potere papale. Il primo ad applicare la distinzione tra *potentia ordinata* e *potentia absoluta Dei* al potere papale è Enrico di Susa (1194 circa -1271). Alla domanda se il papa possa sollevare il monaco dal voto di povertà, Enrico risponde che attraverso la *plenitudo potestatis* (pienezza di potere) il papa può farlo di *potentia absoluta*, come potere straordinario e assoluto. Ma è Giovanni Duns Scoto (1265 – 1308) a rielaborare nel modo più compiuto i due concetti, trasponendo nel dibattito teologico una distinzione propria della tradizione giuridico-canonistica. In Scoto la *potentia absoluta* diventa un intervento divino oltre e al di sopra della legge: agire *de potentia ordinata* significa quindi agire secondo la legge stabilita, mentre la *potentia absoluta* indica un'azione “di fatto”, indipendente dalla legge. Il più lucido nell'intravedere i problemi e le implicazioni politiche di una interpretazione del genere è Guglielmo di Ockham (1285 – 1347/9). Nella polemica, al contempo teologica e politica, con Giovanni XXII, egli difenderà l'interpretazione della *potentia absoluta* come pura possibilità logica e negherà il diritto di attribuire al papa la *plenitudo potestatis* come potere assoluto che gli consenta di agire oltre la legge.

Avignone, 1327: lo scontro con il papa

Nel 1322 il dibattito sulla povertà giunge a una svolta decisiva: in quell'anno infatti il capitolo generale dell'Ordine francescano, riunitosi a Perugia sotto la direzione di Michele da Cesena, stabilisce come “sana” e “cattolica” l'affermazione che Gesù e i suoi apostoli non avevano posseduto nulla, e conferma la scelta di povertà dei frati Minori a imitazione di Cristo. In tutta risposta, papa Giovanni XXII prima revoca, con la decretale (cioè un documento che stabiliva una norma di diritto canonico) *Ad conditorem canonum* (1322), il provvedimento di Niccolò III, restituendo all'ordine francescano il pieno possesso dei beni in uso; poi, con la bolla *Cum inter nonnullos* (1323), condanna l'affermazione della povertà di Cristo e degli Apostoli come eretica.

La polemica si inasprisce negli anni successivi, anche se non mancano i tentativi di mediazione: nel *De altissima paupertate* (1323), ad esempio, Ubertino ribadisce come i frati possano rinunciare ai diritti sulle cose stabiliti dalla legge, ma non a quelli rappresentati dal diritto naturale alla proprietà comune dei beni mondani, proprio dello stato di natura e che è da considerare come semplicemente sospeso dopo il peccato originale e l'istituzione del diritto civile. Michele da Cesena, invece, schieratosi con l'imperatore Ludovico il Bavaro nel conflitto tra questi e Giovanni XXII, dichiara il papa apostata, eretico e nemico di Cristo, e come tale deposto dalla carica pontificia per decreto dell'autorità imperiale (1324).

Nel 1327, il papa convoca ad Avignone Michele per discutere la questione e tentare forse un ultimo accordo. Di fronte all'irremovibilità del pontefice (e probabilmente alla minaccia del carcere e della denuncia come eretici) Michele e i membri del suo seguito fuggono nella notte del 26 maggio 1328 dal convento francescano di Avignone, superano la sorveglianza alle mura della città e giungono al porto di Aigues Mortes; da lì raggiungono

l'Italia per rifugiarsi poi a Monaco, in Germania, ponendosi sotto la protezione dell'imperatore. Tra i fuggitivi c'è anche Guglielmo di Ockham: convocato presso la corte papale per rispondere delle proprie teorie teologiche, il filosofo inglese aveva infatti accolto le tesi antipapali divenendo, insieme a Marsilio da Padova (1280 circa -1342 circa) e Bonagrazia da Bergamo (morto nel 1340), uno dei più accesi sostenitori della povertà evangelica e dell'opposizione al potere assoluto del pontefice.

La reazione di Giovanni XXII non si fa attendere: destituisce Michele dalla carica di generale dei francescani, lo scomunica e ne ordina l'arresto insieme ai compagni di fuga. La posizione di Michele e dei suoi sostenitori si fa progressivamente più debole, finendo per dipendere dagli interessi politici dell'Impero. Con la nomina a ministro generale dell'Ordine francescano di Geraldo di Oddone, nel 1329, lo scontro sulla povertà con il papa può dirsi pressoché concluso: i francescani (anche i fuggitivi da Avignone, come Francesco d'Ascoli) tornano nell'alveo della Chiesa, mentre Michele e Guglielmo di Ockham continuano la loro battaglia per un ritorno alla semplicità delle prime comunità cristiane contro la corruzione della Chiesa, in una polemica che assumerà sempre più i contorni di una disputa teologico-politica sui limiti e il significato dei poteri del papa rispetto a diritti e prerogative del potere civile.

Guglielmo di Ockham e la povertà

Coinvolto in prima persona nello scontro sulla povertà, Guglielmo di Ockham compone nel 1333-34 l'*Opus nonaginta dierum (Opera dei Novanta Giorni)*, con la quale interviene nel dibattito ribattendo punto per punto le argomentazioni di Giovanni XXII. Tornerà sulla questione con la *Lettera ai fratelli minori* (1334), inviata ai confratelli riuniti ad Assisi per il capitolo generale dell'Ordine.

Diversi documenti papali (che il filosofo inglese confuta puntigliosamente argomento per argomento) nonché le stesse Sacre Scritture, scrive Ockham, affermano la legittimità della povertà assoluta come via verso la perfezione cristiana, e le argomentazioni di Giovanni XXII si rivelano, sia all'esame dell'*auctoritas* delle Scritture sia a quello della ragione, come «frutto di una fervida fantasia» ed «eretiche» (*Lettera ai fratelli minori*).

Ockham distingue tra diritto naturale e diritto civile, e in quest'ultimo fa rientrare la proprietà, in quanto sancita esclusivamente dalla legge. La proprietà è quindi un possesso esclusivo di qualcosa che non può essere al contempo proprietà d'altri. Al contrario, nello stato di natura il diritto alle cose da parte di ognuno non era tale da escludere da tale diritto tutti gli altri. La proprietà privata, il denaro e anche il potere politico, quindi, non sono che conseguenze alla Caduta originaria e non hanno altro significato che rimediare alla conseguente debolezza dell'uomo: il richiamo alla povertà è un invito a riscoprire la purezza della natura umana, incorrotta prima del peccato originale. Come Cristo e gli apostoli, dunque, i francescani hanno scelto legittimamente di non possedere nulla e di limitarsi a fare uso di ciò che viene donato loro: un "uso di fatto", precisa Ockham, che non comporta alcun diritto legale sul bene che viene usato.

Negli scritti di Ockham la controversia mostra di aver mutato la propria natura, e da dibattito teologico sul principio della povertà si è trasformata in una serrata critica che pone in discussione i poteri del papa in materia temporale e spirituale, fino a giungere in Ockham alla formulazione di una tesi estrema: in opposizione alla teoria della *plenitudo potestatis* papale, «la risoluzione di ogni questione di fede» sostiene il filosofo inglese «non è di esclusiva pertinenza del papa, del concilio generale o dei prelati o di tutti i membri del clero, ma spetta anche ai laici», dal momento che «ciò che riguarda tutti deve essere approvato da tutti» (*Lettera ai fratelli minori*). Alla Chiesa visibile, coinvolta «nelle

cose di denaro e di potere», Ockham contrappone la povertà francescana come prefigurazione di una chiesa diversa, umile e spirituale, che recupera i valori delle prime comunità apostoliche; l'ideale di una «chiesa invisibile» che attraverserà con accenti diversi i movimenti di riforma della Chiesa, passando per Wyclif (1328 - 1384) fino a giungere all'età moderna.