

Giacomo Todeschini

## I VOCABOLARI DELL'ANALISI ECONOMICA FRA ALTO E BASSO MEDIOEVO: DAI LESSICI DELLA DISCIPLINA MONASTICA AI LESSICI ANTIUSURARI

(in "Rivista Storica Italiana" 110/3, pp. 781-833)

"Les banquiers - dit Bion de Borysthène - ont à la fois de l'argent et ils en manquent parce que les sommes dont ils disposent ne sont pas leurs propriétés."  
R. BOGAERT, *Banques et banquiers dans les cités grecques* Leyde 1968, 365.

Il catalogo medievale dei modi di esprimere la relazione economica fra persone o fra istituzioni o fra istituzioni e persone, prima di includere, dal XIII secolo, vocabolari della analisi economica desumibili da trattati di etica economica o da somme penitenziali, sembra riorganizzarsi completamente, fra X e XIII secolo, in seguito alla scossa determinata dal riformarsi monastico dei vocabolari della povertà. E', in altre parole, la stratificazione di definizioni e di aggiustamenti lessicali e concettuali d'ambito economico verificabile nelle fonti testimonianti l'epoca della "riforma della Chiesa" (cronologicamente anche se non sempre storiograficamente coincidente con quella della "rivoluzione commerciale"), a consentire oggi allo storico di percepire nuovi criteri di impostazione dei nessi economico-sociali nelle loro rappresentazioni ad opera dei protagonisti di quella conversione<sup>1</sup> monastica della società cristiana il cui senso, per i secoli X-XII soprattutto, non è forse ancora stato completamente illustrato. La disabitudine storiografica, di netta radice confessionale, a collegare lessici della spiritualità e lessici dell'economia o della politica e del diritto<sup>2</sup>, ha impedito e continua spesso a impedire di cogliere nel vocabolario della perfezione religiosa, e tanto più di quella altomedievale, il vocabolario della prescrizione etico-economica, ossia il vocabolario della raffigurazione ipotetica delle dialettiche economico-sociali. Ne', spesso, si è voluto leggere nelle logiche della ascesi o della riforma dei codici della vita cristiana l'evidente apparire di logiche, anch'esse in trasformazione, della vita economica o, a dir meglio,

<sup>1</sup> Cfr. AA. VV., *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale* Spoleto (IV Settimana di Studio del CISAM) 1957; J. LECLERCQ, *La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles*, "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo" LXX (1958), 19-41; O. CAPITANI, *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone di Cluny* Roma 1959 (Istituto Storico Italiano per il Medioevo); in AA. VV., *Spiritualità cluniacense* Todi 1960; TH. SCHIEFFER, *Cluny et la querelle des Investitures*, "Revue Historique" 225 (1961) 47-72; AA. VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1142)*, Milano 1971; AA. VV., *Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wertung der cluniazensischen Reform* a cura di H. Richter, Darmstadt 1975; AA. VV., *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente. Coscienza e strutture di una società* Milano 1983; AA. VV., *Dall'eremo al cenobio* Milano 1987; AA. VV., *Chiesa, diritto e ordinamento della "societas christiana" nei secoli XI-XII* Milano 1986; AA. VV., *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XV* Spoleto 1991; "Revue Bénédictine" CIII (1993) = *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIIIe au Xe siècle*.

<sup>2</sup> Cfr. per un'impostazione alternativa O. CAPITANI, *Monachesimo occidentale e collezioni canoniche*, in AA. VV., *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i rapporti con Roma fino all'800* (VII Settimana di Studi sull'Alto Medioevo) Spoleto 1957, 1, 231-254; B. SZABÓ-BECHSTEIN, *Libertas ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte. 4.-11. Jh.* Roma (= "Studi Gregoriani" XII) 1985; P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale* Bari 1995.

dell'esistenza sociale. Che da Cluny a Citeaux, o da Pier Damiani a Norberto di Xanten<sup>3</sup>, si crei, nel fuoco delle controversie di età "gregoriana", un possibile modo gradualmente assunto come tipicamente cristiano, come tipicamente maggioritario, di parlare, di scrivere di economia, di ricchezza, di *lucrum*, è spesso rimasto oscuro agli storici; oppure tale mutazione è stata ridotta, oggettivandola, a impersonale, neutra trasformazione degli equilibri di mercato, a "rivoluzione commerciale" dunque, fenomeno scisso dalle voci che lo espressero e, proprio per questo, rassicurante a proposito di un'altrettanto oggettiva riforma della spiritualità: tutto, visibilmente, nell'ansia di conservare al Medioevo, e a quello dei secoli XI-XII soprattutto, la particolarità di essere il primo grado di uno sviluppo armonico verso una modernità, una contemporaneità che si vorrebbe scissa tra azione e parola, tra riflessione ed evento<sup>4</sup>.

\*\*\*

### 1. Ricchezza, povertà, *discretio*, *probatio*.

Fa parte della più antica tradizione lessicale e concettuale cristiana stabilire un rapporto fra autoprivazione, *abrenuntiatio*, attenta verifica di sé, *probatio* (dokimasia), e abitudine ad esaminare l'ambiente in cui si manifesti tale scelta, *discernere*. La capacità di distinguere nel sé e nel fuori di sé l'autentico dall'inautentico, il legittimo dall'illegittimo, è ciò che fa del *christianus* un *probatus* (dokimos), e dell'autorità preposta al territorio cristiano, alla lettera, un *episcopus* (episkopos), un sovrintendente, ovvero, ad essere più precisi, col Thayer: "a man charged with the duty of seeing that things to be done by others are done rightly"<sup>5</sup>. Fra V e VI secolo, da Giovanni Cassiano alla *Regula Magistri* e alla *Regula Benedicti*, la centralità della disciplina monastica per l'identificazione della perfezione cristiana, la crescente importanza per la Cristianità occidentale di nuclei monastici organizzati da testualità normative sembra dipendere in gran parte dalla ripresa e dalla sottolineatura che avviene appunto in ambiente monastico della *peritia* con la quale il monaco deve conoscersi e conoscere il mondo circostante, così da poter distinguere il senso delle cose. "Sagaci discretione discutere" significa in Cassiano analisi minuziosa delle circostanze della vita interiore ma quindi apprendimento di una tecnica che fa del monaco un *probatus* e per ciò stesso un modello di riferimento sociale. Non a caso la *discretio* monastica induce, in Cassiano, nello sforzo di determinare un vocabolario dell'attenta considerazione, il ricorso alla fondante metafora economica del "probabilis trapezita", di antica

<sup>3</sup> Cfr. AA. VV., *L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII* Milano 1965; e particolarmente G. G. MEERSSEMAN, *Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII*, 164-179; AA. VV., *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* I-II, Milano 1962.

<sup>4</sup> Per un'impostazione generale della questione e per una bibliografia più ampia, cfr. G. TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico* Roma 1994.

<sup>5</sup> J. H. THAYER ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament* Grand Rapids 1889, 243, che rinvia, fra l'altro, a *Heb.* XIII 17 e a *1 Pet.* II 25. Fra gli studi dedicati al potere giudiziario e di controllo del vescovo in Età tardoantica, cfr. almeno G. VISMARA, *Episcopalis audientia* Milano 1937; J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'église aux IVe et Ve siècles* Paris 1957; IDEM, *Les sources du droit de l'église en occident du Ie au VII s.* Paris 1985; R. LIZZI, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardo-antica* Como 1989; C. MUNIER, *Autorité épiscopale et sollicitude pastorale, Ie-VIe siècles* London 1991; P. BROWN, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità* Roma-Bari 1995 (Madison-London 1992).

radice cristiana e già ben sperimentata dalla patristica sia greca che latina: la via della perfezione passa attraverso stili mentali che Cassiano verbalizza nei termini della *peritia* e della *disciplina* dei *trapezitae* o *nummularii*, dei cambiavalute, cioè, in grado con la loro arte di "probare quodnam sit aurum purissimum ... quodve sit minus purgatione ignis excoctum". La sottigliezza degli esperti di monete, la loro *prudentissima discretio* consente di riconoscere "si pretiosum nomisma sub colore auri fulgentis imitetur", di distinguere dunque il vero dal falso, ciò che è legittimo come una moneta autentica da ciò che non lo è, la moneta "non legitime figurata". E' la bilancia, la *trutina* reale e metaforica di chi possiede la *discretio*, che permette di stabilire quale comportamento cristiano porti impresso il conio del Sovrano divino, e quale, invece, ne sia soltanto un'imitazione<sup>6</sup>. Ed è nella concentrazione monastica che quest'arma speculativa viene messa a punto, nel costante ricordo dell'altro testo cristiano che archetipicamente aveva fissato in un comportamento economico un metodo di perfezione, la parabola dei talenti di Matteo 25,14 ss. Anche il divieto evangelico di tesaurizzare i beni terreni contenuto in Matteo 6, 19, potrà essere evitato secondo Cassiano, grazie all'interiorizzazione di quella capacità di discriminare che al monaco ovvero al cristiano *probatus* consente di escludere ogni accumulazione, ogni attaccamento alla fisicità della ricchezza: E' infatti la *trutina* mentale, la *discretio* che rivela nella tesaurizzazione un annullamento della *utilitas* e dell'*emolumentum* del tesaurizzatore. *Discretio, prudentia, disciplina, peritia* impostano dunque nel linguaggio monastico, già prima di Benedetto, la possibilità di definire la compiuta cristianizzazione di individui o di gruppi in termini che, assumendo come riferimento semantico tecniche della verifica del valore economico, rinviano la *perfectio*, la *probatio* alla sistematica acquisizione di competenze, all'assunzione di un controllo e di un autocontrollo che orienta, logicamente, chi li detenga, a ruoli socialmente significativi.

E' tuttavia nella *Regula Magistri* e poi nella *Regula* di Benedetto, nella prima metà, dunque, del VI secolo, che questa caratteristica dei lessici monastici acquista peso specifico istituzionale e stabilisce alcune premesse linguistiche poi riprese e sviluppate nel fuoco della mutazione dei secoli XI e XII. E' infatti in queste regole centromeridionali italiane che si codifica, nell'ufficialità disciplinare che d'ora in avanti caratterizzerà il linguaggio monastico, la tendenza a rappresentare i movimenti del monaco nel monastero e nel mondo come manifestazione visibile del controllo che il cristiano perfetto è in grado di raggiungere<sup>7</sup>. La polemica di antica data contro i monaci vaganti fuori dei monasteri, impegnati come *conductores* di *alienae possessiones* e *saecularia*

<sup>6</sup> GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, ed. Pichery, I-III, Paris 1955-59 (SC 42, 54, 64): *Conlatio abbatis Moysi prima XX*, I 101 ss.; per la metafora del cambiavalute a indicare *discretio* del cristiano, cfr. A. RESCH, *Grapha. Aussercanonische Evangelienfragmente* Leipzig 1889 (19062), 116 ss.; H. RAHNER, *Werdet kundige Geldwechsler. Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister*, "Gregorianum" 37 (1956), 444-483; R. BOGAERT, *Changeurs et banquiers chez les Pères de l'Eglise*, "Ancient Society" 4 (1973), 239-270; AA. VV., *Logia. Les paroles de Jésus. The Sayings of Jesus. Mémoires J. Coppens* ed. J. Delobel, Leuven 1982; P. RADICI COLACE, *Moneta, linguaggio e pensiero nei Padri della Chiesa fra tradizione pagana ed esegesi biblica*, "Koinonia" 14 (1990), 47-64.

<sup>7</sup> *Regula Magistri* = *La Règle du Maître* I-III, ed. De Vogüé Paris 1964-1965 (SC 105-107); III vol.: *Concordance verbale* a cura di Clément-Neufville-Demeslay; *Regula Benedicti* = *La Règle de Saint Benoît* I-VI, ed. De Vogüé-Neufville Paris 1971-1972 (SC 181-186).

*negotia* in vista di *lucra turpia* perché scaturenti da tale impropria commistione tra affari clericali e laici, polemica risalente nella sua forma canonica almeno al V secolo, al concilio di Calcedonia<sup>8</sup>, perfeziona nei linguaggi delle regole del VI secolo la strutturazione di lessici dell'identità monastica intesi a differenziare la specificità dei comportamenti economici dei monaci da quella delle transazioni laicali. E non, come si potrebbe affrettatamente ritenere, nell'ipotesi di una condanna di queste ultime, ma piuttosto nella volontà di definire - nell'organizzazione monastica - dinamiche di sopravvivenza o di prosperità economica partecipanti della nozione di *perfectio* cristiana. In *Regula Magistri* 11, 5 una non identificata citazione, *doceant vos terrena, quae sunt caelestia*<sup>9</sup>, avvia una sequenza testuale che, per sancire il dovere dell'obbedienza gerarchica in seno al monastero, riafferma la prevalenza nell'ambito della *familia* cristiana dei *periti* ossia di *episcopi, praesbyteri, diacones, abbates* che, analogamente ai *maiores* della *humana domus*, devono reggerla ed istruirla, stabilire modelli di riferimento come appunto avviene nel caso dell'istituto monastico. La *sollicitudo* che se rivolta alla accumulazione di ricchezza privata, figurata nella moneta sepolta e tesaurizzata dal *servus malus, piger, inutilis* (achrestos) di Matteo 25, 27 ss., era da Cassiano<sup>10</sup> e da prima di lui segno negativo, è ora riscoperta come segno positivo di un impegno nel quotidiano monastico di cui sono responsabili le autorità legittimamente preposte al suo governo: *Abbas* e *cellarius monasterii* dispongono, ordinano, custodiscono i beni spirituali e materiali della società emblematica da essi governata. La amministrazione di questi beni, cifrata da una parola decisiva e di grande futuro, *dispensatio*, stabilisce dal *Magister* a Benedetto e sino a Gregorio I una progressiva identificazione fra lessico della perfezione monastica, controfigura della perfezione cristiana, e lessico dell'ordinata amministrazione, tanto di quella immediatamente verificabile quanto di quella la cui contabilità sarà riscontrata in un tempo lontano da quello presente<sup>11</sup>. La cura paziente, *sollicita, prudens*, di *victualia, usitalia, ferramenta, casae, agri*<sup>12</sup> come pure della vita mentale dei monaci, del loro impegno liturgico, dunque un procedimento di continua revisione analitica di oggetti e comportamenti, consente - secondo l'ipotesi di questi testi regolari - di raggiungere l'obiettivo della vita monastica: una persistenza nel mondo che nella gestione dei beni ha il suo punto di forza e non nella loro indeterminata accumulazione. Nel recupero, ora però nettamente carico di promesse istituzionali, del passo della lettera di Paolo ai Corinzi dichiarante la possibilità dei cristiani di vivere *tamquam nihil habentes et omnia possidentes*<sup>13</sup>. In questa testualità originaria, sulla quale è necessario fermarsi per poter capire qualche radice del modo di pensare l'economia tipico delle élites

<sup>8</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Alberigo etc., Bologna 1973<sup>3</sup>, pp. 88 ss.: canoni III-IV.

<sup>9</sup> *Regula Magistri* ed. cit., I, pp. 8 ss.

<sup>10</sup> GIOVANNI CASSIANO, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* = J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques* ed. Guy, Paris 1965 (=SC 109), VII, 292 ss. e 298.

<sup>11</sup> *Regula Magistri* ed. cit. II, XVI, 72 ss.; XVII, 84 ss.

<sup>12</sup> Ivi, XVI-XVII, 82 ss.; LXXXVI pp. 350 ss.; *Regula Benedicti* ed. cit. II, XXXI-XXXII, 556 ss.

<sup>13</sup> Ivi XVI 10, 74; cfr. *II Cor.* 6, 10: "...sicut egentes multos autem locupletantes, tamquam nihil habentes et omnia possidentes...".

cristiane nei secoli successivi, l'*habere* e il *possidere* si oppongono a segnalare, nella sottolineatura di contrastanti *sollicitudines*, che il modo sancito come cristiano di percepire le relazioni economiche prevede un costante controllo delle situazioni, un disciplinamento dei desideri e dei perché della ricchezza. La *discretio*, la *sapientia* del *cellarius* e dell'*abbas*, da questo punto di vista, può giungere a determinare, per esempio, le modalità di rivendita all'esterno del monastero dei beni eccedenti (*supervacuum usibus monasterii*<sup>14</sup>), o di prodotti confezionati dagli *artifices* del monastero, secondo una logica che ne stabilisce il prezzo di qualche misura più basso di quello comunemente pagato sui mercati: ciò affinché "in ipsis autem pretiis non subripiat avaritiae malum"<sup>15</sup>, affinché gli emissari commercianti del monastero "non negotii causa, que inimica est animae, lucrum supra iustitiam quaerant"<sup>16</sup>, affinché insomma il modo economico monastico sia visibilmente differente da quello quotidianamente sperimentato dai laici. La *avaritia* da fuggire, l'identificazione con i possessi da evitare, l'indifferenza ai *lucra* non spirituali in quanto tali, non solo non equivalgono a un depotenziamento del sapere economico, ma al contrario a una sua crescita, all'affinamento dei processi linguistici di analisi che consentono di distinguere, "interrogata qualitate pretii"<sup>17</sup>, il buon mantenimento delle *res monasterii* dal *lucrum* fine a se stesso. La condanna risoluta dell'*habere proprium*, della gestione privata di beni da parte dei monaci<sup>18</sup>, in tal senso, si collega logicamente alla dottrina della *probatio* e della *disciplina* monastica: la prassi regolata e imposta dell'astensione dalla proprietà individuale si afferma come via del miglior controllo gerarchico sui beni monastici e, contemporaneamente, come tecnica conoscitiva fondamentale utilizzabile da *abates* e *praepositi* tanto per sondare l'attitudine dei novizi<sup>19</sup>, quanto per disporre, nell'interesse dell'istituzione, dei beni che i novizi portano al monastero e, più generalmente, dei beni che compongono le *facultates monasterii*<sup>20</sup>. Ma non basta: il nesso *discretio-dispensatio*, di cui è fisica manifestazione l'accortezza del *cellarius*, organizza nell'ente monastico un'ipotesi verbalizzata (scritta) di amministrazione disciplinata e sovraperpersonale dei beni manifestamente proposta o suggerita al mondo dei laici non cristiani o non cristianizzati, *infideles* o quasi-*infideles*, la cui non-consapevolezza economica ed etico-economica vien fatta risaltare dai lessici dell'attivismo economico-spirituale dei monaci. La sequenza della *Regula* di Benedetto, sottolineante l'obbligo per il *cellerarius* di *curam gerere de omnibus*, di *animam suam custodire* e soprattutto di *omnia vasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris vasa sacra conspiciat*<sup>21</sup>, permette di comprendere che in tale

<sup>14</sup> Ivi LXXXV 1, 346-48.

<sup>15</sup> *Regula Benedicti* ed. cit. II, LVII 7, 624.

<sup>16</sup> *Regula Magistri* ed. cit. II, LXXXV 4, 348.

<sup>17</sup> Ivi, LXXXV 2, 348.

<sup>18</sup> *Regula Benedicti* ed. cit. II, XXXIII, 562; cfr. *Regula Magistri* ed. cit. II, XVI 58-61, 82.

<sup>19</sup> *Regula Magistri* ed. cit. II, XC 46 ss., 386 ss.; *Regula Benedicti* ed. cit. II, LVIII pp. 626 ss.

<sup>20</sup> *Regula Benedicti* ed. cit. loc. cit. 2-5, 562: "...ne quis praesumat aliquid dare aut accipere sine iussione abbatis, neque aliquid habere proprium...omnia vero necessaria a patre sperare monasterii, nec quicquam liceat habere quod abbas non dederit aut permiserit."

<sup>21</sup> Ivi II, XXXI 3, 10, 556, 558.

contestualità la condanna dell'*otium* è strettamente connessa a un'ipotesi di perfezione che nella gestione *mensurata* dei beni monastici, dunque in un metodo amministrativo lontano tanto dalla *avaritia* quanto dalla *prodigalitas*, scorge una via della Salvezza<sup>22</sup>. E si è probabilmente sottovalutato, riflettendo sul significato politico dell'*Eigenkloster*, il peso rappresentato dalla modalità dei linguaggi monastici in tema di gestione dei beni economici, nell'ambito della complessa relazione tra famiglie territorialmente potenti e monasteri da esse fondati sulle proprie terre: è infatti ben verisimile che proprio nell'accezione monastica di *avaritia*, proprietà e commercio dei beni monastici stia una prima radice di quella *libertas monasterii*, di quella autonomia e immunità che, dall'età carolingia, verrà distinguendo sempre più il cosmo ordinato e alfabetizzato degli *abbates* da quello dei *domini* laici meno capace di rappresentarsi testualmente in termini di coerenza teorico-pratica<sup>23</sup>.

## 2. Ascesi, ricchezza, *avaritia*.

La testualità regolare del V e VI secolo, quella di Cassiano e di Benedetto soprattutto, elaborata e amplificata lessicalmente, sancita nella sua ufficialità dai *Dialogi* di Gregorio I<sup>24</sup>, stabilisce un vocabolario di base per i successivi sviluppi del discorso cristiano sui nessi logici fra povertà e ricchezza, fra gestione economica ecclesiastica e organizzazione economica laica. Brevi accenni in Gregorio I permettono di cogliere sino a che punto la nozione di *perfectio*, di carisma del monaco-asceta si intrecci con quella di controllo territoriale, inteso specificamente come lotta ad una *infidelitas* che assume la forma sociale della *avaritia*. Il *barbarus* che, in Gregorio I, è vinto da Benedetto e in quanto *infidelis arianus*, e in quanto *avarus*, offre un buon esempio di come, sempre nell'ambito di questa testualità di base, la raffigurazione del nemico *infidelis* tenda a connettersi con quella della sua ostilità economica nei confronti dei *fideles* di cui è emblema e baluardo il *monachus probatus*<sup>25</sup>.

Ma è certamente la lunga sequenza etico-economica carolingia che, intorno all'evento rappresentato dalla riforma di Benedetto di Aniane, stabilisce nella *avaritia* il nemico da battere e nella sistematica strutturazione economica e giuridica dei monasteri<sup>26</sup> tanto la realizzazione dell'ideale benedettino, quanto il rafforzamento della geografia dominativa imperiale. Dal *Duplex legationis edictum* del 789 alla *Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio* dell' 829, dal

<sup>22</sup> Ivi, 558: "Neque avaritiae studeat, neque prodigus sit et stirpator substantiae monasterii, sed omnia mensurate faciat et secundum iussionem abbatis."

<sup>23</sup> Cfr. B. SZABÒ-BECHSTEIN, *Libertas ecclesiae* cit.; G. TABACCO, *Dalla Novalesa a san Michele della Chiusa* (1966), in IDEM, *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede* Napoli 1993, 11-74; G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel Medioevo italiano* Roma 1994.

<sup>24</sup> GREGORIO I, *Dialogi* II, ed. Moricca, Roma (FSI) 1924.

<sup>25</sup> Ivi II 31, 122 ss.

<sup>26</sup> Cfr. U. K. JACOBS, *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung* Köln-Wien 1987; R. NEWHAUSER, *Towards *modus in habendo*: Transformations in the Idea of Avarice. The early Penitentials through the Carolingian Reforms*, "Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte-Kan. Abt." 106 (1989), 1-22.

capitolare *Niumage datum* dell' 806<sup>27</sup> all'affannosa polemica di Raterio nei confronti dei canonici suoi nemici negli anni '60 del X secolo<sup>28</sup>, è l'*avaritia*, l'*aviditas*, l'*affectus* disordinato nei confronti dei beni economici, la volontà di tesaurizzare privatamente, a porsi come opposto dialettico della condizione monastica, della *utilitas ecclesiasticae dignitatis*, del carisma episcopale, a rivelarsi come attributo tipicamente *infidelis* di cui Giuda, nella narrazione del vangelo di Giovanni, è il più tipico rappresentante<sup>29</sup>. E si noterà, qui solo di passaggio, che nell'ambito di questa transizione testuale di grande momento se pur ancora troppo poco considerata, la proibizione che il capitolo 4 del capitolare di Nimega nell' 806 fa "ut episcopi, abbates abbatissae diligenter considerent thesauros ecclesiasticos, ne propter perfidiam aut neglegentiam custodum aliquid de gemmis aut de vasis, reliquo quoque thesauro perditum sit, quia dictum est nobis, quod negotiatores Iudaei necnon et alii gloriantur, quod quicquid eis placeat possint ab eis emere"<sup>30</sup>, la connessione dunque stabilita fra il principio di ordinata gestione di cui il *cellerarius* monastico dev'essere responsabile, l'*infidelitas* di mercanti, talvolta *iudaei*, concretizzata dalla loro indifferenza all'integrità dei patrimoni monastici ed ecclesiastici, e la colpevole dilapidazione delle sostanze sacre da parte di poteri monastico-ecclesiastici evidentemente non compiutamente *probat*i, non a giorno della normativa canonica e capitolare, tipizza un presupposto normativo e linguistico non soltanto delle polemiche sulla *libertas ecclesiae* culminanti fra X e XI secolo a proposito della simonia e in difesa delle *immunitates* ecclesiastiche, ma anche della tensione affiorante in occasione di quelle polemiche fra modo di intendere la ricchezza dei *fideles* e modo di intendere la ricchezza degli *infideles*<sup>31</sup>.

Da Alcuino, termine di riferimento spirituale di Carlo imperatore, a Bernone primo abate di Cluny (910), l'organismo monastico comincia a proporsi alla società tanto dei laici quanto dei *clerici* secolari come riassunto ideale della *societas christiana*: ed è proprio l'unità politica e mistica che, dall'età carolingia, sembra cominciare a caratterizzare il modello di Cristianità nell'ipotesi dei suoi signori<sup>32</sup>, a determinare una intensificazione della analisi monastica dei modi

<sup>27</sup> MGH *Legum sectio II. Capitularia Regum Francorum* I, Hannover 1883, *Duplex legationis edictum* 6, 63: "De cellerariis monasterii: ut non avari mittantur, sed tales quales regula praecipit."; cfr. *Synodus francofurtensis* (a. 794) 14, ivi, 75: "Ut cellerarii in monasteriis avari non elegantur, sed tales electi sint quales regula sancti Benedicti docet."; MGH cit. II, edd. Boretius-Krause, Hannover 1897, *Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio* 6, 10, 29 ss., p. 32; MGH cit. I, *Capitulum missorum Niumagae datum*, 130 ss.

<sup>28</sup> Cfr. F. WEIGLE, *Die Briefe des Bischofs Rather von Verona* Weimar 1949, in particolare n° 3, 23 ss.; cfr. AA. VV., *Raterio da Verona* ("Convegni del Centro Studi sulla spiritualità medievale" 10) Todi 1973; e cfr. RATERIO DI VERONA, *Praeloquiorum Libri VI* etc., ed. Reid, Dolbeau, Bischoff, Leonardi; Turnhout 1984 (CC c. m., 46 A; *Instrumenta lexicologica latina*, 18).

<sup>29</sup> Cfr. RATERIO *Epistola* n° 16, in Weigle cit., 77, 94; n° 29, 160; e cfr. la polemica anti giudaica di RATERIO, *Qualitatis coniectura cuiusdam* (a. 966 c.), PL 136, 521 ss.

<sup>30</sup> *Capitulum missorum Niumagae datum* cit., 131.

<sup>31</sup> SZABÒ-BECHSTEIN cit., 39 ss., 94 ss.; cfr. H. HELBIG, *Fideles Dei et regis. Zur Bedeutungsentwicklung von Glaube und Treue im hohen Mittelalter*, "Archiv für Kulturgeschichte" 33 (1951), 275-306; cfr. complessivamente G. TABACCO, *L'ambiguità delle istituzioni nell'Europa costruita dai Franchi* (1975), in IDEM, *Sperimentazioni del potere nell'alto medioevo* Torino 1993, 45-94, 75.

<sup>32</sup> M. CRISTIANI, *Dall'unanimitas all'universitas* (...) Roma 1978 (ISIME, Studi storici); M. BANNIARD, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin* Paris 1992, 305 ss.

di gestire razionalmente le *facultates monasterii*. Se Alcuino, nell'ambito di un più complessivo disegno politico di diffusione dei modelli di comportamento cristiani che all'ente monastico riconosce un altissimo valore esemplare, stabilisce che la vita monastica è "Deo placabilis, angelis amabilis, hominibus honorabilis" e che "qui hic feliciter vivit inter homines, haud dubium feliciter regnat inter angelos"<sup>33</sup>, se in Alcuino tale modalità di perfezione è esplicitamente ancorata alla proprietà comune dei beni, descritta ormai come effettiva ripetizione dello stile esistenziale apostolico<sup>34</sup>, a Cluny, tramontata l'ipotesi imperiale e universalistica con buona parte delle sue implicazioni di pedagogia politica amministrativa e religiosa<sup>35</sup>, l'ideale monastico e in quanto prodotto di una configurazione dominativa signorile-territoriale e in quanto prima apoteosi della nuova concezione della supremazia del carisma sacerdotale cresciuta nel corso del IX secolo<sup>36</sup>, tende ad affermarsi soprattutto come modello di comportamento economico cristiano. L'orgogliosa affermazione della prevalenza del potere sacerdotale su quella signorile-laicale da parte di Odone di Cluny<sup>37</sup>, come pure l'insistenza con la quale a Cluny è sottolineata la realtà sostanziale della mutazione che avviene nel sacramento eucaristico e che è operata, appunto,

<sup>33</sup> ALCUINO, *Epistola* 93 (a. 799), PL 100, 298.

<sup>34</sup> Ivi, con rinvio ad *Act.* IV 32.

<sup>35</sup> Cfr. per esempio il testo emblematico di *Capitulare missorum* (a. 829), MGH cit. II, 9: "1. Volumus, ut omnes res ecclesiasticae eo modo contineantur, sicut res ad fiscum nostrum contineri solent, usque dum nos ad generale placitum nostrum cum fidelibus nostris invenerimus et constituerimus, qualiter in futurum de his fieri debeat."; *Capitulare Wormatiense* (a. 829), ivi, 13: "6. Quicumque decimam abstrahit de ecclesia, ad quam per iustitiam dari debet, et eam praesumptiose et propter munera aut amicitiam vel aliam quamlibet occasionem ad alteram ecclesiam dederit, a comite vel a misso nostro distringatur, ut eiusdem decimae quantitatem cum sua lege restituat."; cfr. BANNIARD cit., 369 ss.

<sup>36</sup> Cfr. *Epistola synodi carisiacensis ad Hludowicum regem Germaniae directa* (a. 858), MGH *Capitularia* II cit., 439 s.: "(...) Ecclesia siquidem nobis a Deo commissae non talia sunt beneficia et huiusmodi regis proprietates, ut pro libitu suo inconsulte illas possit dare vel tollere, quoniam omnia, quae ecclesiae sunt, Deo consecrata sunt. Unde qui ecclesiae aliquid fraudatur aut tollit, sacrilegium secundum sanctam scripturam facere noscitur. Et nos episcopi Domino consecrati non sumus huiusmodi homines, ut, sicut homines seculares, in vassallatico debeamus nos cuilibet commendare - sed ad defensionem et ad adiutorium gubernationis in ecclesiastico regimine nos ecclesiasque nostras committere - aut iurationis sacramentum, quod nos evangelica et apostolica atque canonica auctoritas vetat, debeamus quoquomodo facere. Manus enim chrismate sacro peruncta, quae de pane et vino aqua mixto per orationem et crucis signum conficit corpus et Christi sanguinis sacramentum, abhominabile est, quicquid ante ordinationem fecerit, ut post ordinationem episcopatus saeculare tangat ullomodo sacramentum. (...)". Cfr. G. TABACCO, *L'ambiguità delle istituzioni* cit., 69 ss.

<sup>37</sup> ODDONE DI CLUNY, *Collationes* II 24: "Quid ergo dicetis [*scil.*: vos potentiores]? Putasne patiemini ut non secundum personam sed veraciter agam vobiscum? Al libenter accipietis quod lex Christi sacerdotali vos subiicit potestati? Dedit enim nobis potestatem multo perfectiorem tribunalibus vestris. Aut numquid iustum est ut a terreno coelestia superentur? Ergo patienter quaeso accipite libertatem nostram." citato e commentato da C. VIOLANTE, *Cluny di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (secoli X e XI)*, in AA. VV., *Spiritualità cluniacense* Todi 1960, 155-242; cfr. ODO CLUNIACENSIS, *Collationes* I 20, PL 133, 532-33: "...Qui [praelati, sacerdotes] et si reprehensibiles sunt, ut in libro XXV Moralium disputatur, magna cautela subditis cavendum est, ne vitam eorum iudicare praesumant. Habent iudicem suum Deum, qui per magistros quidem vitam iudicat plebium, sed per semetipsum facta examinat magistrorum. Quamvis etiam subditi, quos modo magistri discutere vel negligunt, vel non possunt, eius procul dubio iudicio reserventur. Nam praelatos a se solo iudicandos innuit, cum cathedras vendentium columbas sua manu evertit..."; cfr. K. HALLINGER, *Gorze-Cluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter* Roma 1950-51; Th. SCHIEFFER, *Cluny et la querelle des Investitures*, "Revue Historique" 225 (1961), 47-72; AA. VV., *Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wertung der cluniazensischen Reform* a cura di H. Richter, Darmstadt 1975; G. CANTARELLA, *I monaci di Cluny* Torino 1993.



da mani consacrate<sup>38</sup>, non soltanto testimoniano del nesso strettissimo che si è ormai determinato fra perfezione monastica e consacrazione sacerdotale del monaco o almeno dell'abate a partire da Benedetto di Aniane e Pascasio Radberto<sup>39</sup>, ma anche del senso carismatico, del significato di riferimento che i vocabolari monastici della ricchezza e della povertà stanno assumendo per la società cristiana nel suo complesso. La nettezza con la quale, sin da Isidoro di Siviglia, gli intellettuali benedettini avevano distinto la vita dei laici da quella dei monaci in termini di avere e non avere ("Illis enim dicitur ut sua omnia bene gerant, istis ut sua omnia bene derelinquant"<sup>40</sup>), si precisa ora, fra IX e X secolo, in una definizione sempre migliore dei modi e dei vocabolari della amministrazione economica di beni il cui signore è, più dell'abate, l'ente monastico come soggetto collettivo ovvero sacerdotale-apostolico. Georges Duby, più di vent'anni fa, osservava che "l'interpretazione data da Cluny alla regola di san Benedetto spingeva a spendere"<sup>41</sup>; più recentemente Jean-Pierre Devroey ha sottolineato il rapporto che corre tra IX e X secolo fra la stanzialità territoriale degli insediamenti monastici, fra la non-mobilità dei monaci sui territori, fissata dal più antico diritto canonico e rinnovata dalla legislazione carolingia<sup>42</sup>, e l'impegno che gli enti monastici manifestano nell'affinare "tous les moyens d'échange, achat, troc, don et contre-don"<sup>43</sup>. Sì che è ormai chiaro per la storiografia, dallo studio pionieristico del Grossi

<sup>38</sup> O. CAPITANI, *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone di Cluny* Roma 1959; J. LECLERCQ, *Le monachisme clunisien*, in AA. VV., *Théologie de la vie monastique* Paris 1961, 447-457; G. B. LADNER, *Theologie und Politik vor dem Investiturstreit. Abendmahlstreit, Kirchenreform, Cluny und Heinrich III.* Darmstadt 1968<sup>2</sup>; G. BRAGA, *Gezone di Tortona fra Pascasio Radberto e Oddone di Cluny*, "Studi Medievali" 3a s. XXVI (1985), 611-666; il senso storico della questione eucaristica fra IX e XI secolo è troppo complesso per essere qui affrontato al di là dei suoi significati specificamente riguardanti la trasformazione dei vocabolari etico-economici monastici; cfr. comunque P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* München 1933 (= München 1967); H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age* Paris 1949; M. CRISTIANI, *La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX*, "Studi Medievali" III s., IX (1968), 167-233; G. MACY, *The theologies of eucharist in the early scholastic period* Oxford 1984; M. CRISTIANI, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Scelte antropologiche della cultura altomedievale*, in AA. VV., *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale* Spoleto 1987, 2, 439-500; P.-M. GY, *La doctrine eucharistique dans la liturgie romaine du haut Moyen-Age*, ivi, 533-554; C. CHAZELLE, *Figure, Character, and the glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy*, "Traditio" 47 (1992), 1-36; fra i testi significativi in proposito nel X secolo, cfr. RATERIO, *Epistola* 13 (a. 957-58), in WEIGLE cit., 68 ss.

<sup>39</sup> PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini* (CCcm 16) Turnhout 1969; G. PICASSO, *Riti eucaristici nella società altomedievale. Sul significato del trattato eucaristico di Pascasio Radberto*, in AA. VV., *Segni e riti cit.*, 2, 505-526; cfr. I. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Explication génétique de la messe romaine* Paris 1952 (1949), 2, 304 ss.

<sup>40</sup> ISIDORO DI SIVIGLIA, *Sententiae* III 18, 1, PL 83, 693; cfr. IDEM, *Regula monachorum* XIX, ivi, 888. Cfr. J. FONTAINE, *La vocation monastique selon saint Isidore de Séville*, in AA. VV., *Théologie cit.*, 353-369. Per un buon controllo dei lessici monastici fino al VII secolo cfr. J.M. CLEMENT, *Lexique des anciennes Règles monastiques occidentales* Steenbrugis 1978 (*Instrumenta Patristica* VII B).

<sup>41</sup> G. DUBY, *Le origini dell' economia europea* (1973) Bari 1975, 273.

<sup>42</sup> T. P. McLAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'occident. Étude sur le développement général du monachisme et ses rapports avec l'église séculière et le monde laïque de Saint Benoît de Nursie à saint Benoît d'Aniane* Ligugé-Paris 1935.

<sup>43</sup> J.-P. DEVROEY, *"Ad utilitatem monasterii". Mobiles et préoccupations de gestion dans l'économie monastique du monde franc*, "Revue Bénédictine" 103/1-2 (1993) (= *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIIIe au Xe siècle*), 224-240, 234; cfr. IDEM, *Courants et réseaux d'échange dans l'économie franque entre Loire et Rhin*, in AA. VV., *Mercati e mercanti nell'Alto Medioevo: l'area euroasiatica e l'area mediterranea* (XL Settimana di Studio del CISAM), Spoleto 1993, 327-389; O. G. OEXLE, *Les moines d'Occident et la vie politique et sociale dans le*

sino alle conclusioni del Violante<sup>44</sup>, il forte coinvolgimento effettivo delle istituzioni monastiche, soprattutto nord-italiane e francesi nel decollo della cosiddetta "rivoluzione economica" dei secoli X-XI. Giovanni Tabacco, già nel 1966, ha d'altronde notato, per lo stesso periodo, la corrispondenza esistente fra il concetto-prassi della immunità monastica, fra, dunque, la *libertas monasterii*, e il dispiegarsi territoriale dell'iniziativa economica e politica degli enti monastici<sup>45</sup>.

### 3. *Paupertas, industria, fructificatio.*

Si potrà verisimilmente ipotizzare nella *discretio* tradizionalmente monastica il termine che contrassegna e significa, fra X e XI secolo, tanto la capacità commerciante dei *mercatores* al servizio del monastero, quanto la finezza di analisi con la quale l'abate cluniacense tutela e amministra e le *facultates monasterii* e i *minus potentes*, i *pauperes* laici affidati territorialmente alle sue cure. In entrambi gli ambiti l'ente monastico si segnala come produttore oltre che di lessico, di pratica sociale, in grado dunque di esemplificare, agli occhi della società controllata dai signori laici detentori del potere di banno, un criterio di amministrazione economica recante in sé tanto il carattere della produttività quanto quello della eticità. Alle soglie dell' XI secolo, la contabilità del *monachus litteratus* sembra tipizzare nel cristiano *probatas* coordinate di affidabilità amministrativa che trascorrono continuamente dal piano salvifico a quello economico e viceversa. Non stupirà dunque, che, nella prima metà del secolo XI, uno dei rappresentanti riconosciuti del rinnovamento della vita monastica oltre che di quella ecclesiastica, Pier Damiani, concentri la propria attenzione di intellettuale e di riformatore sul nesso che deve intercorrere fra identità monastica e sacerdotale e criteri di organizzazione economica di quella identità<sup>46</sup>. A rinnovare e ridiscutere, certo, il sistema di riferimenti che, dall'Età carolingia, aveva fissato nel *clericus* e nel *monachus* un protagonista del potere territoriale, ma in una percepibile volontà di precisare e mettere a fuoco quel potere, non però di cancellarlo o, come talvolta si è ritenuto, di allontanarlo dal controllo delle realtà quotidiane. Si consideri, nella gamma testuale riconducibile a Damiani, il sistema di attributi che contrassegnano la figura di Romualdo di Ravenna<sup>47</sup>, personaggio-chiave nella riscrittura damiana della perfezione monastica. Nella *Vita beati Romualdi*, non solo

*haut Moyen Âge*, ivi, 255-272; A. A. SETTIA, "per foros Italiae". Le aree extraurbane fra Alpi e Appennini, ivi, 187-233.

<sup>44</sup> P. GROSSI, *Le Abbazie benedettine nell'Alto Medioevo italiano* Firenze 1957, 122 ss.; C. VIOLANTE, *Monasteri e canoniche nello sviluppo dell'economia monetaria (secoli XI-XIII)*, in AA. VV., *Istituzioni monastiche e istituzioni canoniche in Occidente, 1123-1215* Milano 1980, 369-416; cfr. IDEM, *I vescovi dell'Italia centro-settentrionale e lo sviluppo dell'economia monetaria*, in AA. VV., *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX-XIII)* Padova 1964, 193-217; B. H. ROSENWEIN, *To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049* Ithaca-London 1989.

<sup>45</sup> SZABÒ-BECHSTEIN cit, 94 ss.; G. TABACCO, *Dalla Novalesa a San Michele della Chiusa* (1966), in IDEM, *Spiritualità e cultura nel Medioevo* cit., 11-74, 19 ss.; cfr. G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera* cit.

<sup>46</sup> O. CAPITANI, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, in AA. VV., *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI-XII* Milano 1965, 122-163.

<sup>47</sup> PIER DAMIANI, *Vita Romualdi* ed. a cura di G. TABACCO, FSI, Roma 1957; cfr. G. TABACCO, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese* (1965), in IDEM, *Spiritualità* cit., 195-248, 229; G. FORNASARI, "Pater rationabilium eremitarum": tradizione agiografica e attualizzazione eremitica nella *Vita beati Romualdi* (1983), in IDEM, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII* Napoli 1996, 203-266.

testo agiografico, ma anche e soprattutto esemplificazione di criteri reinterpretativi della Regola benedettina, l'eroe-modello è *sterilitatis impatiens, semper fructificans*, animato da una *anxia aviditas* che gli fa ricercare *ubi terram potuisset ad proferendos animarum fructus idoneam invenire*<sup>48</sup>. L'offerta di *predia, non modo silvarum et montium, sed...agrorum* a Romualdo da parte dei signori di Camerino<sup>49</sup> indica nel testo il successo di tale ricerca: una realizzazione spirituale ed economica insieme, l'acquisizione da parte della neonata fondazione monastico-eremitica di un territorio in cui si possa manifestare l'opera di missione ma che insieme consenta la testimonianza visibile del successo che l'impresa riscuote presso i poteri laici. La santa *aviditas* del beato Romualdo ha come obiettivo una espansione e una conquista, una *fructificatio* salvifica che passa anche attraverso una acquisizione territoriale-fondiarie, al modo istituzionalmente esemplificato dal sistema proprietario di Fonte Avellana<sup>50</sup>; ma questa crescita continua delle anime redente, ossia indotte ad avvicinarsi alla norma esistenziale apostolica o ad adottarla, questo continuo riprodursi del *lucrum animarum*, un profitto sacrosanto per definizione, significa d'altronde tanto aumento sistematico della popolazione monastica del territorio controllato dal beato e dai suoi compagni quanto, soprattutto, incremento e diffusione della nozione di perfezione monastica come perfezione cristiana nei territori suddetti: "Tantus namque in sancti viri pectore faciendi fructus ardor incanduerat, ut effectis numquam contentus, dum alia faceret, ad facienda mox alia properaret: adeo ut putaretur totum mundum in heremum velle convertere et monachico ordini omnem populi multitudinem sotiare"<sup>51</sup>. L'ipotesi di monasticizzazione della vita cristiana, così intrinseca alla riforma ecclesiastica del secolo XI, conduce, a questo significativo livello testuale, ad indicare come tipici di tale trasformazione, di tale perfezionamento, tratti quasi ossessivi di impegno quotidiano, di attenzione al particolare, di capacità riorganizzativa dell'esistente, ben rappresentabili nella tipologia lessicale, di radice paolina<sup>52</sup>, che da *ardor* e *impatientia* conduce a *fructus*. E si deve osservare che nel momento in cui la *Vita* di Romualdo eremita, modello di perfezione etico-economica monastica, tocca il problema chiave della *simonia*, raffigura dunque Romualdo nell'atto di condannare i *clerici qui per pecuniam ordinati fuerant*, l'evidenza con la quale il *perfectus* è opposto ai simoniaci, la capacità giuridico-canonica che egli rivela di smascherare una deviazione economica normalmente non avvertita come tale (*usque ad Romualdi tempora, vulgata consuetudine, vix quisquam noverat symoniacam heresem esse peccatum*<sup>53</sup>), sottolineano di nuovo nel monaco-eremita *probatas*, protagonista della svolta monastica dell'XI secolo, e un campione della riforma ecclesiastica e un sottile conoscitore delle

<sup>48</sup> Ivi XXXV, 74

<sup>49</sup> Ivi.

<sup>50</sup> *Carte di Fonte Avellana* a cura di A. PIERUCCI, F. POLVERARI, Roma 1972.

<sup>51</sup> PIER DAMIANI, *Vita Romualdi* ed. cit., XXXVII, 78. Cfr. G. MICCOLI, *Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien (1007-1072)*, in AA. VV., *Théologie* cit., 459-483, 471; IDEM, *Pier Damiani e la vita comune del clero*, in AA. VV., *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* Milano 1962, I 186-211.

<sup>52</sup> Per l'immagine del *lucrum animarum* in Paolo (kerdaino, *lucrifacio, lucròr*), cfr. I Cor. 19-22; Thaner, cit., 345.

<sup>53</sup> PIER DAMIANI, *Vita Romualdi* ed. cit., XXXV, 75.

dialettiche economiche territoriali a cominciare da quelle che riguardano i beni ecclesiastici e la commerciabilità delle cariche sacerdotali. Ma come valutare la allusione di Pier Damiani agli *Iudei*, meno difficili da convertire alla fede del simoniac, *hereticus latro*, che sfida nella sua protervia la forza evangelizzatrice di Romualdo<sup>54</sup>? Una traccia, certo, ma significativa, di come la trasgressione economica e teologico-morale individuata e colpita dal monaco perfetto si colleghi in Damiani, come poi e assai più ampiamente in Umberto di Silva Candida<sup>55</sup>, alla *perfidia* tradizionalmente riferita agli Ebrei: un accenno, per ora, alla negatività economica degli *infideles* che verrà ulteriormente chiarito nel fuoco della Riforma, fra XI e XII secolo.

Pier Damiani, monaco e riformatore, chiarisce, d'altronde, in molti punti della sua opera, quanto la corretta messa a punto del comportamento economico sia decisiva per connotare l'identità del clero regolare, quanto, soprattutto, questa identità economicamente definita sia modello di riferimento per la società cristiana nel suo complesso. Dalla lettera del 1057 a Stefano, monaco fattosi eremita, sino al cosiddetto *de perfectione monachorum*, Damiani articola, lungo un percorso testuale che comprende numerosi libelli e trattati in forma di lettera, un sistema di prescrizioni etico-economiche ad uso di monaci, abati, sacerdoti e cardinali, che è difficile non considerare fondante per la costruzione dei lessici della perfezione cristiana sfocianti, fra XII e XIII secolo, nel vocabolario antiusurario degli Scolastici<sup>56</sup>.

Occorre un momento di particolare attenzione alla sincronia degli avvenimenti e delle loro tracce documentarie: è nel 1057, un anno prima della scomparsa di Stefano IX e della elezione al pontificato di Niccolò II, alle soglie dello scatenamento istituzionale della riforma, nel momento in cui decolla a Milano la rivolta patarinica riguardante fra l'altro il problema della gestione dei beni ecclesiastici e che verrà mediata appunto da Pier Damiani fra 1059 e 1060, è nel 1057, due anni prima della sinodo romana del 1059 che "oltre alla questione dell'elezione pontificia" vide svolgersi il dibattito sulla "vita comune del clero" e la polemica del futuro Gregorio VII nei confronti della "adozione della cosiddetta regola di Aquisgrana da parte dei clerici viventi in comune, per l'ampio margine che essa consentiva all'amministrazione di beni privati dei singoli clerici"<sup>57</sup>, è nel 1057 che Damiani, scrivendo a Stefano eremita tratteggia alcune caratteristiche del comportamento del monaco eremita ideale dense di implicazioni etico-economiche. Più ancora della pur presente affermazione risoluta della necessità di un totale abbandono della proprietà

<sup>54</sup> Ivi, 76.

<sup>55</sup> UMBERTO DI SILVACANDIDA, *Adversus simoniacos*, MGH, "Libelli de lite" I, 95-253, II 42, 190-91; sull'argomento cfr. G. TODESCHINI, "Judas mercator pessimus". *Ebrei e simoniaci dall'XI al XIII secolo*, "Zakhor. Rivista di Storia degli Ebrei d' Italia" I, Firenze, 1997.

<sup>56</sup> Cfr. nell'ordine PIER DAMIANI, *Epistola* 50 (a Stefano, 1057); *Epistola* 73 (al vescovo Alberto -?-, 1060); *Epistola* 74 (al vescovo V. -?-, 1060); *Epistola* 97 (ai vescovi cardinali, 1063); *Epistola* 98 (a papa Alessandro II, 1063); *Epistola* 102 (a Desiderio abate di Montecassino, 1063-64); *Epistola* 105 (a un abate, forse Bonizone di s. Pietro a Perugia, 1064); *Epistola* 110 (al vescovo Mainardo di Urbino, 1064); *Epistola* 153 (*de perfectione monachorum*): in *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. REINDEL I-IV, München (MGH *Epistolae* 2, *Die Briefe des deutschen Kaiserzeit*, 4) 1983-1990, rispettivamente II, 77 ss.; II, 366 ss.; II, 369 ss.; III, 64 ss.; III, 84 ss.; III, 118 ss.; III, 158 ss.; III, 223 ss.; IV, 13 ss.

<sup>57</sup> O. CAPITANI, *Storia dell'Italia medievale* Bari 1986, 277 ss., 287, 290 ss.

privata da parte del *monachus* che voglia essere perfetto, è evidente nella lettera del 1057 l'attenzione del riformatore alla instaurazione di una *disciplina* monastica che, fondandosi su criteri di autoconsapevolezza, conduca a una vera e propria "bonifica" della mente del monaco: l'obiettivo è esplicitamente la formazione di un "*monachus utilis*"<sup>58</sup>, ossia in grado sia di custodire e gestire nel modo migliore i beni della comunità monastica, che, insieme, di amministrare il proprio sé nel modo più coerente rispetto alla meta prefissata. L'uso insistito di una metafora della buona coltivazione (*agrum indesinenter exercere, terram vomere proscindere, glebas minutatim conterere, vepres extirpare*), l'uso di lemmi quali *prudens, operosus, tractare, custodire* a segnare l'impegno del monaco attivo nell'opera di autoperfezionamento (o, per denotare il suo contrario, di avverbi come *inaniter* e *incaute*), il ricorso ambiguo alla terminologia dell'attenzione e del discernimento per indicare sia la cura dei beni che la formazione disciplinare del monaco, avvertono di come si stia trasformando il lessico dell'attivismo monastico nel momento in cui i promotori della riforma ecclesiastica cominciano a percepire e a designare come fondante della riforma stessa un'identità specializzata e, per così dire, 'professionalmente' accurata e definita delle *élites* monastico-sacerdotali<sup>59</sup>. Controllo di sé, disciplina di sé e della propria devozione, controllo e disciplina dell'ambiente circostante si collegano ormai inscindibilmente in Pier Damiani, a segnalare appunto che "riforma" significa, in questo caso, prima di tutto trasformazione dei criteri di identificazione di chi come il monaco è da sempre un modello sociale. L'insistenza con la quale Damiani, particolarmente dal 1060 in avanti, nel crescere dunque del conflitto per l'affermarsi di un potere sacerdotale autonomo e prevalente rispetto a quello secolare o, se si preferisca, "libero" dagli influssi degli stili dominativi laicali, viene sottolineando l'assoluta necessità per il clero regolare e non, di abbandonare la proprietà individuale dei beni, per mantenerne piuttosto il possesso e gestirne l'uso in favore dei *pauperes*, per orientarne l'uso fattone dai *potentes*, ha dunque il significato non tanto e semplicemente della riaffermazione etica del senso di una norma trascurata, di una restaurazione, quanto al contrario della pressione ideologica e politica per l'instaurarsi di modalità economiche che contrassegnino in modo

<sup>58</sup> Cfr. O. CAPITANI, 'Ecclesia romana' e riforma: 'utilitas' in Gregorio VII (1986), ora in IDEM, *Tradizione cit.*, 185-232; I. SCARAVELLI, "Utilitas" nella libellistica dell'XI secolo; un primo sondaggio, "Studi Medievali" XXXII/1 (1991), 191-229; G. FORNASARI, *Pier Damiani e Gregorio VII: dall'ecclesiologia "monastica" all'ecclesiologia "politica"?* (1982), in IDEM, op. cit., 127-193.

<sup>59</sup> PIER DAMIANI, *Epistola* 50, ed. cit.: "... Caveat autem utilis frater, ne res suis necessitatibus deputatas seu quaelibet utensilia deterere praesumat, vel incaute tractare, utpote vestes, ferramenta, vasa, vel his similia. Praesertim libros sanctos ita custodiat, ut numquam manum super litteras teneat, numquam fumo nigrescere, vel ignis odorem sentire permittat. Ponat autem iuxta se quaeque sibi sunt familiaris necessaria, ne cum usum horum necessitas postulat, ipse ad exhibendum sibi frequentius surgat. Tantopere quippe vagatio est vitanda, ut nec per ipsam cellulam spaciari inaniter liceat. Porro si voluerit, calceis utatur in cellula" (p. 108); "... Tu autem sicut prudens et operosus agricola, agrum tuum indesinenter exerce, terram tui cordis et corporis vomere sanctae disciplinae proscinde, glebas duritiae minutatim contere, vitiorum vepres extirpare contende, et sic paratus cotidie tensis in caelum oculis superni impbris inundantiam praestolare. Nam summus arbiter, ille videlicet occultus inspector ... [Cant. 2, 9] ... , licet ad tempus aquam provida dispensatione contineat, si te sic sollerter agentem avigilem esse conspexerit, agrum suum in proximo uberibus proprii karismatis imbris irrigabit, et ita diversis virtutum floribus ager ornabitur, ut qui eatenus squalidus ac sterilis videbatur, iam proventu exuberantium segetum feraciter cumuletur." (p. 123).

inequivocabile la presenza sociale del clero e di quello, soprattutto, canonici riuniti in congregazioni e monaci, la cui identità poggia per definizione sull'organizzazione comunitaria. Fra 1060 e 1065 sembrano soprattutto due i poli lessicali intorno a cui si raggruppano la dottrina e il lessico economici di Pier Damiani: *symonia* come termine negativo che consente di descrivere con variabile procedimento retorico i modi positivi dell'amministrazione economica monastico-sacerdotale a cominciare da quella delle cariche e delle sedi ecclesiastiche, e *clericale peculium* come oggetto da ridefinire, le cui modalità di utilizzo vanno ricondotte alla gestione istituzionale e non personale o privata<sup>60</sup>. Non è stato abbastanza messo in evidenza che questa testualità, riecheggiante ancora nel secolo successivo, in ambito monastico, cistercense soprattutto, dispone e organizza un lessico della valutazione dell'equità e dell'inequità economica, della razionalità e della irrazionalità amministrativa, a partire da discorsi riguardanti l'astensione dalla ricchezza privata di *clerici* e *monachi* e la non commerciabilità dei beni e delle cariche ecclesiastici. Il "turpis questus" simoniacco si oppone in questa logica all'ordinata gestione dei beni condotta da monaci ed ecclesiastici ed avente come scopo la tutela dei *pauperes*, ma questa identificazione della *symonia* come di un archetipico *lucrum turpe*, se inserisce la deviazione economica nel campo del sacro, analogamente fa del corretto comportamento economico dei perfetti un modello etico-sociale<sup>61</sup>. Il testo damiano, da questo punto di vista, se da un lato analizza minuziosamente la modalità di trasferimento dei beni privati alla istituzione-Chiesa intesa nelle sue articolazioni congregazionali o monastiche nel momento in cui avviene l'ingresso nella professione ecclesiastica o monastica, d'altro canto lega ormai inscindibilmente la gestione sovraperonale di questi beni istituzionalmente acquisiti non solo alla perfezione morale dei singoli *clerici* o *monachi* ma anche e soprattutto al buon funzionamento dell'istituzione *ecclesia* nel suo complesso. La modalità di amministrazione sovraperonale dei beni, di cui le *élites* monastico-sacerdotali sono garanti, è in tal senso, presentata come palese, visibile emblema di ordine socialmente corretto. Le molte pagine che Damiani dedica alla dimostrazione dell'empietà e del disordine provocato dalla *avaritia* dei *clerici*, soprattutto nelle *Epistolae* 97 e 98, indirizzate

<sup>60</sup> Cfr. PIER DAMIANI, *Epistola* 73, 97, 98, ed. cit.; particolarmente *Epistola* 98 (1063), ed. cit., 91.

<sup>61</sup> IDEM, *Epistola* 73 (1060), ed. cit.: "... numquam turpis ille questus in nostri iuris lucra deveniat, numquam in nostre facultatis augmenta proficiat, ne dum quasi pro alendorum pauperum exhibende pietatis intuitu delinquere non metuimus, sub colore misericordiae Deum crudeliter offendamus..." (p. 368); cfr. *Epistola* 74 (1060), ed. cit.: "...An ignoras, quia ad hoc aecclesiis praedia conferuntur, ut ex his pauperes sustententur, indigentes alantur, ut ex his viduis atque pupillis subsidium procuretur? Ecclesiae quippe nascentis initio hic mos inolevit, ut quilibet venientes ad fidem, possessionum suarum iura distraherent, atque ad pedes apostolorum precium, quod ex his sumebatur, offerrent. ... Procedente vero tempore sanctis aecclesiarum rectoribus visum est, ut ipsa potius aecclesiis praedia traderentur. Unde scilicet non modo clericos sacris excubantes officiis aecclesia pasceret, sed et refrigerii stipem diversis indigentibus et inopia laborantibus ministraret." (p. 370-71). Come osserva l'Editore, ivi, 370, nota 4 ss., sulla scorta delle ricerche di J. J. RYAN, *Saint Peter Damiani and his Canonical Sources. A preliminary Study of the Antecedents of the Gregorian Reform* Toronto 1956, e H. FUHRMANN, *Einfluss und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen* (MGH *Schriften* 34, 1-3) Stuttgart 1972-1974, gli antecedenti canonistici di Damiani sono lo Pseudo-Isidoro e Burcardo di Worms; cfr. H. H. ANTON, *Frühe Stufen der Kirchereform: Tendenzen und Wertungen*, in AA. VV., *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture* Bologna 1987, 241-268; O. CAPITANI, *L'interpretazione pubblicistica dei canoni come momento di definizione di istituti ecclesiastici* (sec. XI-XII) (1976), ora in IDEM, *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI* Roma 1990, 185-232.

nel cruciale anno di scisma 1063 rispettivamente ai vescovi cardinali prima della sinodo di maggio, e a papa Alessandro II dopo la sinodo pasquale, consentiranno allora di comprendere sino a che punto il coincidere fra lotta politica culminata con la definizione di legittimità del pontificato di Alessandro II e la deposizione e scomunica di Onorio II (1064), e impegno nella creazione di un lessico del comportamento economico ortodosso, riformato, anti-imperiale, conducano il testo damiano, mosso da una ferrea logica interna, a stabilire nell'*amor pecuniae* non più e banalmente la radice dei mali morali di una società, ma piuttosto il principio del non funzionamento dei suoi vertici istituzionali e dunque di uno sfacelo, codificato nel testo damiano da una parola di grande interesse, *dissipatio*<sup>62</sup>. Che per visualizzare l'istituzione-Chiesa come insieme compatto riassunto dalla coesione e dalla legittimità dei suoi rappresentanti consacrati, Damiani utilizzi una metafora monetaria, quella dell'*acervus nummorum*, incardinata oltre che esplicitamente in *Prov.* 26, 8, in una stratificata tradizione patristica che era venuta raffigurando, da Agostino soprattutto, il buon cristiano come *nummus Dei*<sup>63</sup>, non può essere trascurato. La nozione, monastica, benedettina, ora monastico-eremitica di *fructuositas*, di *feracitas* opposta a *sterilitas*, coniugandosi a questo punto con una ipotesi di "monasticizzazione" della società cristiana e principalmente dei suoi vertici carismatici, con una ipotesi di "riforma", innesca infine vocabolari di crescente complessità che associano il lessico concettuale dell'impegno, dell'ordine, dell'amministrazione *mensurata*, tanto con il lessico concettuale della astensione, della *abrenuntiatio*, quanto con quello della ricchezza rappresentata dalla coesione della gerarchia istituzionale ecclesiastica. Da questo punto di vista l'interrogazione retorica del testo damiano - "...cuius sunt facultates, ex quibus tibi licet habere peculium? Tuas videlicet sunt, an ecclesiae?" - spingerà visibilmente il senso del discorso sia verso una precisazione del significato di *peculium* e *facultates* come attinente a un progetto istituzionale complessivo che trascende di gran lunga lo specifico avere del monastero o della diocesi, sia verso una accezione del termine *aecclesia* che ne accentua il valore semantico di soggetto economico complessivo. Non deve sfuggire, però, che tale operazione politico-linguistica determina, in seno alla riforma, una accentuazione crescente dei significati attribuibili alla realtà monastica come produttrice di vocabolari della valutazione etico-economica ed etico-politica: è il *monasterium*, quello post-cluniacense soprattutto, con il suo bagaglio di definizioni della vita perfetta, con i suoi lessici

<sup>62</sup> PIER DAMIANI, *Epistola* 98 (1063), ed. cit.: "[*Prov.* 26, 8]...Sed sicut nummorum dissipatur acervus, si desuper lapis inmittitur, ita per indigni sive lapidei pastoris accessum quasi constipatus ordo destruitur regulariter gradientium et in caritate oboedientium clericorum. Gravatur enim mali pastoris umbraculo, et tanquam nummorum caelestium cumulus tartarei lapidis mole diruitur. Stulto igitur et insipienti denegandus est honor ecclesiasticus, ne sanctorum clericorum tanquam nummorum spiritalium mergatur acervus." (p. 95).

<sup>63</sup> AUGUSTINUS, *Sermo* 113/A, 8 in *Opere* XXIX Milano-Roma 1983, 440; IDEM, *In Iohannis evangelium tractatus* 40, 9 = CC 36, 355; PIER DAMIANI, *Epistola* 98, ed. cit.: "... Proiciam ergo Christum de arca pectoris mei, et loco eius pecuniam constipabo? Certe tam nobilis pecunia Christus est, ut consortium aspernetur omnino peculii, nec cum sorde pecuniae se patiatur includi. Ut ergo Christus pectoris tui loculum impleat, aereus ab eo nummus abscedat, ut Christus animae tuae suum characterem inprimat, vile didragma Caesaris imaginem praeferens evanescat.", per cui, oltre a *Mt.* 22, 21, cfr. Ambrogio, *De Tobia* 19, 65 = Ambrogio, *Opere* Milano 1979 ss., 6, 262-264. Su tutto il problema cfr. RADICI COLACE, cit.

disciplinari tesi al controllo interno ed esterno, a offrire termini concreti di paragone per i riformatori che intendono l'*ecclesia* come società dei cristiani riassunta dalla gerarchia istituzionale di obbedienza romana<sup>64</sup>. Ma è appunto *avaritia* intesa ancor più - al modo di Cassiano - come desiderio che come attaccamento ossia soprattutto come atteggiamento mentale, ad azzerare la gamma delle *virtutes* che consentirebbero alla società ecclesiastica di funzionare in modo ottimale. Questo *desiderium* sviato, è un tratto rivelatore, fa della società dei *fideles* una società di *infideles*, di *heretici*, ed è puntuale il rinvio al popolo ebraico come *avarus populus*, come popolo idolatra, giustamente punito<sup>65</sup>. *Avaritia*, in altre parole, è quanto distingue l'elezione dalla non-elezione, la perfezione dalla imperfezione e, come notevolmente si afferma nella *Epistola* 98, la profezia ossia il carisma dalla magia ovvero dall'operazione diabolica<sup>66</sup>. E' un punto, quest'ultimo, di importanza primaria: è infatti il comportamento economico deviato perché fondato su una *ineptitudo*, una incapacità a distinguere l'utile privato dall'utile istituzionale, il commerciabile dal non commerciabile, a impedire la legittimità carismatica del *clericus*, la credibilità del *monachus*. Non stupirà che proprio in quest'ambito discorsivo si ritrovi, nel corso di una polemica aspramente sarcastica contro lo sfarzo sacerdotale e cardinalizio, che sembra preannunciare i toni della *Apologia* di Bernardo di Clairvaux contro i lussi cluniacensi, una precisa riflessione sulla inutilità della ricchezza tesaurizzata in oggetti preziosi e dunque intesa come superflua. La *abrenuntiatio* monastica, fatta modello di disciplina mentale proposto all'insieme dei *clerici*, conduce a valutare l'inutilità del "divitiarum genus" il cui sfavillio non è in grado di "pascere" il suo proprietario<sup>67</sup>. Sì che nella opposizione fra *necessaria* e *superflua*, fra *utile* ed *inutile*, fra *sacrarium* e *sordentis pecuniae receptaculum*, a ben guardare, è il rivisitato lessico della disciplina monastica e della attenzione minuziosa alla gestione economica della propria identità ad affermarsi come chiave di volta di una perfezione sacerdotale intesa come capacità sacramentale, come potere di celebrare soprattutto il prodigio eucaristico, oltre che come abilità nel conquistare la società dei laici ai propri valori così da farsi modello di riferimento dominativo per i *fideles*<sup>68</sup>. Nella *Epistola* 102 a Desiderio di Montecassino (1063-64), l'esempio offerto dalla

<sup>64</sup> Cfr. O. CAPITANI, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età "pregregoriana" e "gregoriana". L'avvio alla "restaurazione"* Spoleto 1966, 14

<sup>65</sup> PIER DAMIANI, *Epistola* 97, ed. cit.: "... Si enim nichil est avaro scelestius, nichil iniquius, non ergo melior parricidis, non prefertur incestis, aequatur hereticis, assimilatur idololatriis. ... Sit ergo quilibet castus, sit sobrius, sit indigentibus alendis intentus, hospitalitati deditus, ieiunet, vigilet, diem nocti psallendo continuat: si tamen avarus est, totum perdit, ita ut inter omnium criminum reos nequiores se invenire non possit...", 69; cfr. *ivi*, 65-67.

<sup>66</sup> *Ivi*, 71 ss.

<sup>67</sup> *Ivi*, 74-75: " Si ergo illi delinquant, qui rei familiari inopiam perferunt, qui ea quoque, quae victui sunt necessaria, sibimet esse conspiciunt, si, inquam, et isti peccant, dum acquirendis rebus non superfluis sed necessariis estuant, quod illis iudicium, qui ab hoc ditari moliuntur, ut fluant, ut diversas metallorum species et obnoxia tineis vestimenta recondant? ... Porro autem qui eiusmodi sunt, non ad hoc conqueruntur inopiam, ut indigentiam naturae necessitatum sustentaculis fulciant, sed ut turritae dapibus lances Indica pigmenta redholeant, ut in cristallinis vasculis adulterata melle vina flavescent. ... Et quam utile divitiarum genus, quod dum nullum usum preter solam habeat pulchritudinem, specie tamen sua nequeat pascere possidentem."

<sup>68</sup> *Ivi*, 77: "... Numquam certe vidisse me memini pontificales baculos tam continuo radiantis metalli nitore contextos, sicut erat qui ab Esculano atque Tranensi gestabantur episcopis. ..."; 79: "... Cor denique sacerdotis Dei templum, Christi debet esse sacrarium, non certe, sicut legitur, spelunca latronum, vel sordentis pecuniae



punizione subìta dal vescovo di Arezzo disattento nella restituzione di oggetti sacri a un monastero, vale, allora, come significativa traccia testuale del raccordo che si sta stabilendo fra perfezione sacerdotale e tradizione monastica che nella cura dei *ferramenta, vasa et utensilia monasterii* aveva individuato un carattere certo della *probatio*<sup>69</sup>, ora direttamente contrapposta alla criminale leggerezza con cui il *symoniacus* disperde e aliena i beni ecclesiastici.

La crescita di lessici economici che associano criteri della perfezione monastico-sacerdotale, rinuncia all'appropriazione privata dei beni e oculata amministrazione dei medesimi, si fa, in Pier Damiani, ulteriormente rilevabile, allorché, in testi specificamente dedicati alla prassi della *eleemosyna-largitio* e in testi direttamente mirati a definire il comportamento corretto di abati e monaci, i vocabolari della tradizione monastica attivano i discorsi in modo del tutto esplicito. Si consideri in particolare la *Epistola* 110 rivolta al vescovo Mainardo di Urbino, del 1064, nella quale la testualità damiana si fa nitida esposizione delle modalità intellettuali con le quali il monaco-sacerdote *probatus* vive, percepisce e amministra la *paupertas*. E' qui infatti che, in una forma espositiva decisamente trattatistica (teologico-morale si dirà qualche secolo dopo), la povertà dei *clerici* come astensione dalla proprietà privata connessa alla distribuzione o amministrazione dei beni istituzionali ecclesiastico-monastici, la povertà dissimulata dei laici di ceto elevato decaduti, la povertà evidente dei laici mendicanti e la povertà come ente astratto, come rinuncia gravida di frutti terreni e celesti, si intrecciano in un discorso che ha come fulcro lessicale, bisogna sottolinearlo, non *paupertas* ma il binomio *eleemosyna-pauperes*<sup>70</sup>. Quello che qui importa è soprattutto notare l'alto grado di concettualizzazione del problema, che consente a Damiani tanto di fondare il precetto di elemosina-misericordia in una precisa definizione della ricchezza come gestione distributiva dei beni, di suggerire dunque che la tipologia della ricchezza di cui sono rappresentanti monaci e sacerdoti legittimi (ossia monasticizzati) vale come modello di riferimento per i laici ("Qui ergo divites sunt, dispensatores potius iubentur esse"<sup>71</sup>), quanto di agganciare la

receptaculum. ..."; 80: "... Nunc preterea Romana aecclesia, quae sedes est apostolorum, antiquam debet imitari curiam Romanorum. Sicut enim tunc terrenus ille senatus ad hoc communicabant omne consilium, in hoc dirigebant et suptiliter exercebant communis industriae studium, ut cunctarum gentium multitudo Romano subderetur imperio, ita nunc apostolicae sedis editui, qui spiritalis sunt universalis aecclesiae senatores, huic soli studio debent sollerter insistere, ut humanum genus veri imperatoris Christi valeant legibus subiugare." Cfr. G. TABACCO, *Pier Damiani fra edonismo letetrario e violenza ascetica* (1987), ora in IDEM, *Spiritualità* cit., 249-266; IDEM, *Vescovi e monasteri fra XI e XII secolo* (1971), ivi, 75-95; IDEM, *Autorità pontificia e impero* (1974), in IDEM, *Sperimentazioni* cit., 209-242, 213-14, 216 ss.

<sup>69</sup> PIER DAMIANI, *Epistola* 102, ed. cit. 122-23: "... Timeat ergo, quisquis vel ecclesiastici ministerii utensilia distrahit. ...". Cfr. G. TABACCO, *Prodromi* cit., 280-81.

<sup>70</sup> R. GRÉGOIRE, *La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine*, in AA. VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica* cit., 173-192; M. MOLLAT, *Les moines et les pauvres*, ivi, 193-215; AA. VV., *Povertà e ricchezza nella Spiritualità dei secoli XI e XII* (VIII Convegno del Centro di studi sulla Spiritualità medievale) Todi 1969; AA. VV., *La concezione della povertà nel Medioevo* a cura di O. Capitani, Bologna 1974; C. VIOLANTE, *Riflessioni sulla povertà nel secolo XI*, in AA. VV., *Studi sul Medioevo cristiano* Roma, II, 1974, 1061-1081; L. K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe* London 1978; M. C. DE MATTEIS, *Tematica della povertà e problema delle "res ecclesiae": notazioni ed esemplificazioni campione su alcune collezioni canoniche del periodo della riforma ecclesiastica del sec. XI*, "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo" 90, (1982-83), 177-226.

<sup>71</sup> PIER DAMIANI, *Epistola* 110, ed. cit., 227.

nozione stessa di *pauperes-paupertas* a una particolare capacità di discernimento dei detentori della ricchezza di individuarla e comprenderla. Il testo damiano si colloca, ormai, molto oltre la classica dialettica altomedievale *pauperes-potentes*<sup>72</sup>, che faceva della condizione dei poveri non-potenti la condizione della Salvezza degli abbienti-dominanti per il mezzo della protezione (*tuitio*) che i secondi accordavano ai primi; in Damiani, infatti, la logica della distribuzione, dunque del soccorso e della autoprivazione è implicita nella natura, nell'essenza stessa della ricchezza correttamente intesa, nell'avere socialmente utile. Coloro che rifiutano di intendere in tal modo l'ammasso dei beni temporali "non tam accusantur avaritiae, quam rapinae"<sup>73</sup>, dal momento che la ricchezza esiste per essere distribuita: la relazione *divites-pauperes* appare dunque un'ulteriore illustrazione, perfettamente etico-economica a questo punto, della centralità dell'esperienza monastica per la società dei cristiani. L'elargizione come abitudine amministrativa appare infatti la più vicina approssimazione proposta a *layci* e a *clerici* non *monachi* di quella *paupertas*, di quella rinuncia alla appropriazione totale e incondizionata dei beni nella quale appunto consiste il nucleo della proposta di "monasticizzazione" del mondo di cui Damiani si fa rappresentante. L'immagine dell'elemosina come prestito fatto dall'uomo alla Divinità e da essa poi restituito con usura; dell'elemosina come investimento salvifico, dunque, riappare nel testo in questione non, allora, come semplice calco di un'abitudine testuale antica, ma piuttosto come enfaticizzazione della fruttuosità della ricchezza bene impiegata<sup>74</sup>. Il profitto che si ricava dalla ricchezza distribuita ai *pauperes* o, ed è importante, elargita alle istituzioni ecclesiastiche legittime che di quei *pauperes* sono presentate come le naturali garanti, questo profitto appare nel testo sia come ricompensa ultraterrena che come fertilità e benessere terreno. E l'*exemplum* del *dominus* laico che dona gran parte delle sue terre alla Chiesa e i cui figli, poi, si arricchiscono comunque "tanta bonorum affluentium abundantia"<sup>75</sup>, mostra chiaramente che l'attenta considerazione del testo, la sua creatività lessicale non punta tanto a indicare nella *eleemosyna* una privazione di tipo rituale-sacrificale, quanto un modo di amministrare la ricchezza che ne potenzia le caratteristiche e che, sembra questo l'aspetto più importante, consente al *vir ferventissimus*, laico o monaco-eremita che sia, di conoscere e sperimentare attraverso questa modalità d'uso "spirituale" della ricchezza molteplici valenze, possibilità, configurazioni della ricchezza stessa, a cominciare dalla

<sup>72</sup> Cfr. K. BOSL, "Potens" e "pauper" (1964), in AA. VV., *La concezione della povertà* cit., 95-151; IDEM, *Das Problem der Armut in der hochmittelalterlichen Gesellschaft* Wien 1974; IDEM, *Modelli di società medievale* (1975), Bologna 1979, 122 ss.; M. MOLLAT, *Les pauvres dans le monde médiéval* Paris 1978. Cfr. anche K. BOSL, *Il risveglio dell'Europa: l'Italia dei Comuni* (1980), Bologna 1985, 107 ss., e, ivi, IX ss., l'Introduzione di O. Capitani.

<sup>73</sup> PIER DAMIANI, *Epistola* 110, ed. cit., 227.

<sup>74</sup> Ivi, 229 e *passim*.

<sup>75</sup> Ivi, 240; alcuni episodi di buona amministrazione caritativa riferiti nell'*Epistola* 110 cit. sono attribuiti alla testimonianza di Bonizone abate di San Severo e ad Ugo abate di Cluny, a conferma del senso complessivamente monastico-istituzionale presente nel testo. Anche gli ammonimenti del "sanctus quidam frater" eremita "in cellula" ai monaci cluniacensi, perché "ab elemosinarum studio non tepescant, sed pietatis operibus, sicut assueti sunt, perseveranti constantia vigilanter inferveant" (ivi, 242-43), sembrano collocarsi in un quadro di riforma eremitico-monastica vissuta tuttavia nel clima di una continuità prima di tutto discorsiva-testuale.

produttività del suo scambio frequente<sup>76</sup>. Che, d'altronde, questa importanza attribuita alla riflessione sulle caratteristiche della dialettica povertà-ricchezza costituisca il nucleo del testo damiano nel momento in cui ragiona di elemosina e *largitio*, che, insomma, la pratica della *virtus* distributiva sia esaltata perché fa tutt'uno con una crescita della attenzione del soggetto cristiano, della sua capacità di discernimento nei confronti della realtà quotidiana in grado di avvicinare la pietà del buon cristiano a quella del monaco *probat* e *discret*, tutto questo è nuovamente confermato dall'interesse che Damiani manifesta, ancora nella *Epistola* 110, per la *paupertas* dissimulata e per quella, invece, chiaramente visibile. Certo, la questione degli appartenenti alla nobiltà impoveriti ("Sunt autem nonnulli, quos honestioris quidem generis ordo nobilitat, sed indigentia rei familiaris angustiat"<sup>77</sup>) e che dissimulano, quanto possono, questa loro condizione degradata, stabilisce nel testo un riferimento preciso alla trasformazione economica del secolo XI, alla crisi della nozione stessa di *potentia* laica nel dirompere, pur iniziale, di nuove logiche dell'arricchimento e del potere emblemizzate dalla crescita della monetizzazione<sup>78</sup>, ma sarebbe gravemente erroneo trascurare che qui, nell'ambito di una trasformazione economico-sociale non ancora codificata, il testo damiano coglie descrivendola una situazione di diffuso malessere (di insicurezza nella percezione del sistema dei ruoli sociali) per poter sottolineare con forza l'importanza che ha, nel progetto di riforma della Cristianità, la capacità di analisi e distinzione di caso da caso. In altri termini, il disagio epocale viene letto e interpretato come dissolvimento di certezze, come confusione di piani, a cui potrà porre rimedio non tanto una virtù automatica e meccanica, non tanto una misericordia pragmatica, quanto piuttosto il diffondersi fra i *potentes* realmente tali, prima di tutto fra *clerici* d'alto livello e *divites* laici, di una volontà di conoscere i particolari della realtà esistente, a cominciare da quella economica. Il problema della povertà dissimulata stabilisce dunque nel testo l'occasione per ragionare sulla relazione che esiste fra *intelligere* e *videre*, fra credere di aver capito perché ci si fida di quello che si è visto e voler comprendere, al di là del visibile, tramite *signa* decifrabili. E' ancora l'antica *discretio* monastica a creare un modello di disciplina mentale, e al di là di essa, la ben più antica metafora cristiana dell'accorto cambiavalute come tipo del cristiano dal sottile discernimento<sup>79</sup>.

Discernimento, *sollicitudo*, *prudentia*: è ancora questa lezione di autocontrollo che il testo damiano della *Epistola* 105 propone a un abate italiano, forse Bonizone di San Pietro a Perugia, nel 1064. Il problema in questo caso consiste nel coinvolgimento in affari mondani ed economici di cui sono protagonisti molti abati come, del resto, molti dignitari ecclesiastici. La polemica di

<sup>76</sup> Ivi, 238. Una sistematica trattazione delle metafore dello scambio nei linguaggi teologici della Cristianità in M. HERZ, *Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache* München ("Münchener Theologische Studien" II 15) 1958.

<sup>77</sup> Ivi, 232 s.; cfr. C. VIOLANTE, *Riflessioni sulla povertà* cit.; cfr. anche G. RICCI, *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo ed Età moderna* Bologna 1996.

<sup>78</sup> Cfr G.. DUBY, *Le origini dell'economia* cit.; L. K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe* London 1978; P. SPUFFORD, *Money and its use in medieval Europe* Cambridge 1988; AA. VV., *Il secolo XI: una svolta?* a cura di C. Violante e J. Fried, Bologna 1993.

<sup>79</sup> V. sopra, nota 6.

Damiani è una polemica riformatrice, certamente, e sul suo sfondo è facilmente leggibile la tensione antisimoniaca e antiimperiale che anima il gruppo di monaci che, da Umberto di Silvacandida a Bernoldo di Costanza, rifiutano "un monachesimo «patrimoniale»", ossia una sua "implicazione istituzionale nelle strutture politiche ed economiche della società"<sup>80</sup>: ma la polemica non è per questo meno propositiva di nuove tecniche di analisi del sé e del fuori di sé. L'abate ammonito dalla *Epistola* 105 non viene dunque soltanto dissuaso dal correre per i tribunali e i palazzi del potere laico<sup>81</sup>, ma anche e soprattutto invitato a stabilire quale tipo di stile mentale gli sia più conveniente, a scegliere che *lucrum* in definitiva si addica di più al monastero e a lui, che ne è la guida e il signore, a rifiutare infine - e il punto sembra rilevante - le continue sollecitazioni dei monaci che lo vorrebbero trafficante per l'aumento del potere e delle ricchezze monastici<sup>82</sup>. La questione e il lessico che la anima sono cruciali: l'abate deve optare tra un *infecundus labor* e un *fructuosae quietis otium*, e può giungere a sciogliere la questione solo ponendo mente al *fructus* dei due percorsi esistenziali, delle due prassi economiche e spirituali. Il testo dimostra facilmente, in un gioco di raffronti apparentemente paradossali, che l'*otium* dell'abate perfetto, dunque la meditazione, l'ascesi, l'esempio offerto, la parola ispirata è in realtà un'azione produttiva per il bene del monastero, mentre al contrario il coinvolgimento diretto nelle transazioni economiche e giudiziarie o politiche è il risultato di un malinteso amore per il benessere del monastero a sua volta derivato da una serie di "cogitationum phantasmata", di falsi concetti si potrebbe tradurre. Un appropriato recupero dell'evangelica parabola dei talenti (*Mt.* 7, 19; *Lc.* 19, 20) consente allora al testo di ricondurre l'*otium* produttivo dell'abate al comportamento del *servus* utile che fece fruttare la moneta affidatagli, laddove l'abate affarista avrà il suo archetipo nel *servus inutilis* che tesaurizzò la moneta nella convinzione di essere, con ciò, *cautus*<sup>83</sup>. Alla logica riformatrice damiana, dunque, puntata a ritrovare nella tradizione ascetica e benedettina le ragioni e i linguaggi di una particolare economicità del mondo monastico, radice a sua volta di una trasformazione nei rapporti, prima di tutto dominativi, fra ecclesiastici e laici, la ripetizione da parte dell'abate di quella ossessione per la prosperità della *familia* che sembrava

<sup>80</sup> O. CAPITANI, *Storia dell'Italia medievale* cit., 307.

<sup>81</sup> PIER DAMIANI, *Epistola* 105, ed. cit., 160-61: "... Quae enim fora, quae tribunalia inveniri possunt abbatibus vacua? Quae curiae, quae cubilia principum ferratis abbatum virgis non aspiciuntur effossa? Aulicum limen iugiter abbatum vestigiis teritur, et eorum querelae vel iurgia importune regum auribus ingeruntur. ... Qui vult nosse, quid actum sit apud forense negotium, non praetoria iudicum, sed diversoria potius perquirat abbatum. Quicquid in saeculo agitur, ab eis velut a magistris negotiorum saecularium requiratur."

<sup>82</sup> Ivi, 164-65: "Quod si abbas ab exterioribus temperans spiritalibus se studiis mancipaverit, gemitur, suspiatur et unusquisque ex domesticae facultatis iactura conqueritur. Ecce, inquiunt, domus sancta destruitur, possessio nostra minuitur et per unius incuriam tot virorum commoda ad nichilum rediguntur. Fiat ratiocinium, ponamus calculum. Postquam ille super nos infasto auspicio ius indignae potestatis accaepit, quot et qualia ornamenta aecclesiae superaddidit, quot praediorum mansos acquisivit? Ubi denique possessionis nostrae terminos ampliavit? Plane si res diligenter inquiritur, locus hic suo tempore non modo non auctus, sed in multis potius cernitur imminutus. His itaque et huiusmodi calamitatum stimulis abbates sepe perculsi et subiectorum malitia conturbati, nec quietam praevalent vitam agere, nec lucrandi animabus prout eorum dictat officium, desudare. ... Qui nimirum per dissolutae conversationis incuriam non solum scandalum generant, sed ipsis etiam saecularibus detrahendi et detestandi sacrum ordinem materiam subministrant."

<sup>83</sup> Ivi, 166-67.

caratterizzare il *dominus* laico altomedievale, o, per lo meno, la gestione diretta dell'abate dell'amministrazione dei beni monastici, sembra una deviazione grave da un modello, in formazione fra X e XI secolo, di economia del monastero come struttura relazionale complessa che, se da un lato deve mantenere un equilibrio di efficienza, d'altro canto non deve per questo rinunciare a proporre al mondo laicale in trasformazione economico-politica un metodo di organizzazione del quotidiano (anche economico dunque) inerente alla specificità intellettuale di coloro che lo rappresentano. Abati, vescovi, monaci, sacerdoti, nel momento in cui cresce, nell'ambito della vasta testualità riformatrice, il vocabolario della legittimità-utilità salvifica dell'*officium* da essi svolto, nel momento in cui la loro natura di autenticamente consacrati è affermata come la radice indiscutibile del loro potere, quotidianamente amministrativo, vengono progressivamente indirizzati, e l'*Epistola* 105 di Pier Damiani ne è un ottimo esempio, a comportamenti che differenzino nettamente il loro carisma dominativo da quello laicale. Ciò che implica, per quanto qui ci riguarda, una nitida volontà della testualità riformatrice di ricercare, nella specificità dei linguaggi prodotti **all'interno** delle istituzioni monastiche ed ecclesiastiche, i riferimenti che consentano la definizione di tali particolari modelli organizzativi e prima di tutto del loro senso economico. Non per nulla, nella citata lettera, Damiani, analizzando i *phantasmata* che assillano l'abate e lo spingerebbero ai commerci e alle controversie giudiziarie, li distingue in esterni ed interni. I primi, rappresentati dai monaci stessi, o per lo meno da quelli preoccupati dei beni monastici e che per ciò lo spingono alla mimesi con stili di vita laicale-dominativo, i secondi riassumibili nella serie di preoccupazioni, dunque di *invisibiles inimici*, che nella mente stessa dell'abate si agitano e gli impediscono la sicura padronanza della *fructuosa quies*. La soluzione è ancora quella del *prudenter invigilare*, dello stare in guardia, del controllare la propria mente e i propri sottoposti: un controllo, però, che, ormai, non è più semplicemente riducibile all'antica lotta cristiana contro le tentazioni proprie ed altrui; ora, controllo, questo esercizio al quale occorre dedicarsi *infatigabiliter*<sup>84</sup>, significa soprattutto conoscenza, analisi dei propri moventi, analisi della situazione del monastero, analisi del comportamento dei monaci. La conquista dei laici, la loro conversione al Cristo, passa attraverso una minuziosa rassegna di sé e della istituzione alla quale si appartiene, deve determinare la possibilità di proporre un modello organizzativo che intrecci indissolubilmente valenze spirituali e valenze economiche e la cui cifra è già, nella lettera citata, "pauper esse cum Christo temporaliter"<sup>85</sup>.

Ben lungi da qualunque anacronistico spiritualismo, il modello organizzativo che l'ente monastico fra XI e XII secolo deve proporre al mondo non intellettualizzato dei laici è o dev'essere, per la testualità riformatrice del periodo, un modello funzionante. Se, dunque, l'abate assumerà in tale struttura testuale i caratteri di un vero e proprio *leader* carismatico, in sintonia con la spinta alla consacrazione sacerdotale dei monaci in questo periodo e all'assunzione da parte di essi di alte cariche ecclesiastiche, non per questo l'efficienza monastica, e dell'insieme delle *facultates*

<sup>84</sup> Ivi, soprattutto 165, 166-167.

<sup>85</sup> Ivi, 167.

monastiche, ne risulterà diminuita. Al contrario. Nell'*Epistola* 153 (*de perfectione monachorum*), Pier Damiani è netto a proposito dell'importanza che ha per la congregazione monastica l'equilibrata amministrazione dei beni; ma è intorno alla definizione dei compiti del *praepositus* e del *cellerarius* che si articola ora più che mai il lessico della cura dei beni monastici, a segnalare, nel recupero insistito di queste specializzazioni amministrative, l'essenzialità del ruolo sovrastante dell'abate, la differenza che deve essere sempre presente, nel modello monastico, fra controllo della amministrazione e definizione della quotidianità amministrativa. Il *cellerarius*, dunque, in quanto "quasi pater constitutus est monasterii" dovrà conoscere a perfezione l'*ars dispensationis*, dovrà essere un esperto dell'utile, del superfluo, del necessario; si noti bene, la sua natura di "bonus administrator" dovrà consentirgli non solo di giudicare i bisogni del monastero ma anche di valutare l'equilibrio che intercorre, per ciò che attiene alle necessità dei monaci, fra *necessaria corporum* e *salus animarum*<sup>86</sup>. *Discretio*, a questo punto, sta chiaramente a significare un complesso sistema di capacità gestionali che, al di là dell'utile immediato, di tipo dunque tesaurizzatore, identificato, lo si è visto, con il modo amministrativo dei laici, contempla la possibilità di una dialettica delle utilità relative il cui buon esito è il solo risultato accettabile da parte dell'istituzione riassunta dalla figura dell'abate. La *discretio*, l'abilità nel calibrare il necessario e il superfluo, implica, del resto, un perfezionamento di quelle tecniche di analisi del reale a cui più volte si accennato. Il *cellerarius-administrator* sarà dunque un contabile, ma anche un esperto conoscitore degli umori monastici, un risparmiatore, ma anche un valutatore delle situazioni contingenti, un distributore di ricchezza, ma anche, e si pensi alla citata *Epistola* 110 sull'elemosina, un raffinato conoscitore della distanza che corre fra *non indigentes* e *vere indigentes*, in altre parole un acculturato governatore della dimensione economica di breve e lungo periodo in cui il monastero si muove. Come l'*oeconomus*, fra XI e XII secolo, sino all'emblematica definizione dei rapporti che devono intercorrere fra *oeconomus* e pontefice romano data da Bernardo di Clairvaux nel 1152<sup>87</sup>, deve concretizzare, nel recupero di un tradizionale dettato canonico, il livello economico del potere episcopale, deve dunque perfezionare questo potere, consentendogli di manifestarsi compiutamente eppure di non essere direttamente coinvolto nel quotidiano economico, così il *cellerarius* perfetto consentirà all'abate *probatum* di condurre il monastero nei termini di un'efficienza che tuttavia non contraddice l'obiettivo di evangelizzazione che l'istituzione benedettina si dà in misura crescente fra XI e XII secolo. Ma, a guardare bene, è proprio la conoscenza minuziosa dei particolari, la sottigliezza

<sup>86</sup> PIER DAMIANI, *Epistola* 153, ed. cit., 50 s.: "Cellerarius autem, quia quasi pater constitutus est monasterii, debet officium sibi commissum tanta dispensationis arte peragere, ut manum et aperiendo substringat, et stringendo discretus aperiat; quatenus in eo et parca sit largitas, et parcitas larga. Summopere quippe cavendum est, ne parcitatem tenacitas, largitatem effusio mentiat. ... Bonus autem administrator sic dispensat necessaria corporum, ut saluti etiam consulat animarum; quia et parcendo sobrietatem nutrit, et largiendo murmurationis vitium ne oriatur, obsistit. Saepe enim (ut vir prudentissimus ait) liberalitas perit, videlicet et cum res et non indigentibus indiscrete profunditur, ideoque quid vere indigentibus dandum sit, postmodum non habetur. Debet itaque negari superfluum nostris, ut supersit unde charitas impendatur extraneis."

<sup>87</sup> BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De consideratione ad Eugenium Papam* IV VI 19, in *Opere* I Milano 1984, 725-939, 887.

della *discretio* nello stabilire la differenza fra utile e superfluo, fra vera e falsa indigenza, la capacità di analisi economica dunque, a fondare nella figura del *cellerarius* damiano l'ipotesi di un modello amministrativo monastico alternativo a quello laicale. Che il modello di organizzazione economica non ecclesiastico non sia riassunto, per il periodo in questione, da alcuna fonte teorica o programmatica, che, allora, il modello di cui si sta parlando produca da solo tutti i termini del discorso, rinvii dunque all'economia dei laici come ad un'economia automaticamente tesaurizzatrice ed **avara da riformare**, che quindi il criterio economico monastico non sia in realtà raffrontabile con un criterio alfabetizzato, dottrinario, teorico, analogo prodotto fuori dell'istituzione ecclesiastica, tutto questo conferma tanto il peso storico dell'elaborazione monastico-clericale dei linguaggi economici, quanto l'assurdità di una visione storiografica che alla dottrina economica prodotta fra XI e XIII secolo, durante la cosiddetta "rivoluzione commerciale", in ambito ecclesiastico vorrebbe contrapporre una dottrina economica laica e cristiana ricavabile da una prassi diffusa. Il desiderio storiografico di datare all'epoca della trasformazione economica dei secoli X-XIII le origini non solo di determinate pratiche economiche, ma anche quelle di una razionalità economica moderna e laica<sup>88</sup>, ha fatto perdere di vista che quelle pratiche commerciali, prodotte da una società incerta sui confini fra sacro e non-sacro, sono state rappresentate linguisticamente, dunque ipotizzate come sistema, prevalentemente nell'ambito di linguaggi ecclesiastici e monastici almeno sino al XV secolo. Per questa ragione ogni valutazione degli attriti fra "razionalità mercantile" laica e "razionalità" ecclesiastica nel periodo suddetto rischia l'equivoco: in realtà, come si sta vedendo, il discorso sull'economia e il suo vocabolario vengono prodotti nell'ambiente intellettuale dei professionisti della fede; di questo discorso complessivo fanno parte anche le immaginate concezioni laiche della ricchezza. Esse, alla verifica delle fonti, si rivelano piuttosto una rappresentazione ecclesiastica della razionalità economica non-ecclesiastica, che una effettiva presenza autonoma dei laici cristiani sulla scena dell'autoconsapevolezza teorico-economica.

#### 4. Vita comune, *paupertas*, *usura*.

Pur prescindendo, in questa sede, dalla considerazione delle testimonianze sui modi di percepire e raffigurare l'organizzazione economica prodotte in contesti non direttamente monastico-regolari, come le collezioni canoniche, la libellistica sui poteri imperiali o papali, e la

<sup>88</sup> Da A. SAPORI., *Le Marchand italien au Moyen Age* (1948) Paris 1952, a R. S. LOPEZ, *The Commercial Revolution of the Middle Ages* Englewood Cliffs/N.J. 1971, e sino al più recente J. LE GOFF, *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age* Paris 1986, è cresciuta la convinzione storiografica secondo la quale, almeno dal XII secolo esiste una netta demarcazione fra percezione economica laica-mercantile del mondo e percezione etico-economica ecclesiastica della medesima realtà. Cfr. anche L. K. LITTLE, *Religious Profit* cit. Non è chiaro come questa impostazione possa andare d'accordo con i risultati della storiografia che mostrano, da Duby, cit., al recente volume spoletino su *Mercati e mercanti* cit., da un lato, il coinvolgimento complessivo (senza distinzioni fra signori laici ed ecclesiastici) della società medievale dei secoli XI-XII nella "rivoluzione commerciale" come prassi, dall'altro la totalizzazione ecclesiastica e monastica del campo della analisi economica sino al più tardo Medioevo (come ben dimostra, da ultimo, per il XIII-XIV secolo, O. LANGHOLM, *Economics in Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris theological Tradition, 1200-1350* Leiden 1992). Cfr. G. TODESCHINI, *Il prezzo* cit.

molteplice testualità pontificia, occorre tuttavia ricordare che, dal 1073 al 1099, durante i pontificati di Gregorio VII, Vittore III e Urbano II (monaco il primo, abate di Montecassino il secondo, canonico regolare il terzo) cresce nella produzione ufficiale dei pontefici l'interesse e per l'esemplarità della forma economica monastica o congregazionale, e, più in generale, per la configurazione economica della vita sociale. La riforma della vita monastica, ben presente fra i temi affrontati da Pier Damiani, accompagna lo svolgersi della lotta per le investiture, ma non si è forse notato abbastanza che questa interazione fra riorganizzazione della vita comune dei monaci o del clero e tensioni fra gruppo filogregoriano e gruppo filoimperiale, questa volontà di primato della gerarchia dei consacrati riletta alla luce di molta produzione canonica<sup>89</sup>, determina, soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo, una crescita vistosa della terminologia economica, in primo luogo riguardante i beni ecclesiastici e la loro gestione<sup>90</sup>. Se negli Annali di Lamberto di Hersfeld per l'anno 1071, riforma monastica e lotta alla simonia significano prima di tutto - al modo di Damiani - repressione e condanna da parte del vescovo Annone di Colonia della privatizzazione, della tesaurizzazione della ricchezza da parte dei monaci, non senza una certa ambigua meraviglia di fronte all'immensità delle ricchezze monastiche<sup>91</sup>, sarà ferma d'altronde nel Registro di Gregorio VII la volontà, sia di mantenere il controllo istituzionale dei beni monastici, che di perfezionare il potere della gerarchia ecclesiastica su taluni snodi essenziali della vita economica dei territori cristiani come quelli rappresentati dai mercanti viaggiatori e scambiatori di ricchezza<sup>92</sup>. In tutti questi casi sembra presente nella varia testualità citata, una

<sup>89</sup> O. CAPITANI, *Tradizione* cit.; G. TABACCO, *Autorità* cit.; B. SZABÒ-BECHSTEIN, *Libertas* cit.

<sup>90</sup> Cfr. almeno AA. VV., *La vita comune* cit.; R. BENSON, *The Bishop-Elect. A study in medieval ecclesiastical office* Princeton 1968; G. G. MEERSSEMAN, "Teologia monastica" e riforma ecclesiastica da Leone IX a Callisto II (+ 1124), in AA. VV., *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica* cit., 257-271; ivi, cfr. anche i saggi di O. CAPITANI, G. DUBY e R. GREGOIRE; J. GILCHRIST, *Eleventh and early twelfth century collections and the economic policy of Gregory VII*, "Studi Gregoriani" IX (1972), 377-417; J. FRIED, *Das Regalienbegriff im 11. und 12. Jahrhundert*, "Deutsches Archiv" 29/2 (1973), 450-528; M. C. DE MATTEIS, *Tematica della povertà* cit.; O. CAPITANI, *'Ecclesia romana' e riforma: 'utilitas'* cit.

<sup>91</sup> LAMBERTO DI HERSFELD, *Annales*, MGH *Scriptores* V, 189: "... Et revera non immerito Dominus super nostrates monachos despectionem effundere videbatur. Nam quorundam pseudomonachorum privata ignominia nomen monachorum vehementer infamaverat, qui, omisso studio divinarum rerum totam operam pecuniis et quaestibus insumebant. Hi pro abbatiis et episcopatibus aures principum importune obtundebant, et ad honores ecclesiasticos non via virtutum, ut maiores nostri consueverant, sed per ambitionis praeruptum et male partarum pecuniarum profusionem grassabantur. Denique in coemptionem exigui honoris aureos montes cottidie promittebant secularesque emptores largitionis suae immoderantia excludebant, nec venditor tantum audebat exposcere, quantum emptor paratus erat exsolvere. Mirabatur mundus, unde tantus pecuniarum scateret fluvius, unde Cresi et Tantalus opes in privatos homines congestae fuissent, et eos potissimum homines, qui crucis scandalum et paupertatis titulum praeferrent et praeter simplicem victum et vestitum nihil rei familiaris habere se mentirentur."; cfr. K. HALLINGER, *Gorze-Kluny* cit., 448 ss.

<sup>92</sup> Cfr. come esempi: *Gregorii VII Registrum Lib. I-IX*, ed. Caspar (MGH *Epistolae selectae* t. II, ff. 1-2) Berlin 1920 (1952), I 82, 117-18, *Pro Augensi monasterio* (1074); II 5, 130-32, *Archiepiscopis et episcopis Francie*; II 18, 150, *Comiti Pictavensi*. Il riferimento ai *negotiatores* come oggetto che ricade sotto la tutela pontificia, al pari dei *peregrini* e delle *ecclesiae* francesi minacciati dalle pretese fiscali di Filippo I, è di grande interesse per il presente discorso; cfr. II 5, 131, ed. cit.: "... Nec satis visum est ei in dispersione ecclesiarum in adulteriis in rapinis nefandissimis in periuriis et in multimoda fraude, unde sepe eum redarguimus, iram Dei meruisse, quin etiam mercatoribus, qui de multis terrarum partibus ad forum quoddam in Francia nuper convenerant, quod antehac a rege factum fuisset nec in fabulis refertur, more predonis infinitam pecuniam abstulit et qui legum et iustitiae defensor esse debuit, is potissimum depredator extitit, nimirum id agens, ut mala sua non iam infra terminos regni quod



connessione forte tra la definizione del potere ecclesiastico come potere prevalente in materia etico-economica, in grado dunque di stabilire l'equità o l'iniquità delle relazioni economiche, e la decisione con la quale la trasformazione istituzionale "gregoriana" e "post-gregoriana" consolida e ufficializza le forme di vita comune del clero, in particolare quelle riconducibili ad esperienze di tipo monastico inaugurate da esponenti della religiosità eremitica e pauperista che, come Norberto di Xanten, Bernardo di Tiron o Roberto di Arbrissel, fra XI e XII secolo sembrano diffondere, con la predicazione e con l'esempio, un modello istituzionale analogo a quello che era stato di Romualdo di Ravenna sul principio del secolo e che Pier Damiani aveva sostenuto e promosso<sup>93</sup>. La nascita e la prima veloce espansione della diramazione cistercense dell'ordine benedettino, fra 1098 e 1130, esplicitamente polemica nei confronti dei benedettini di Cluny<sup>94</sup>, appunto a proposito di gestione dei beni economici<sup>95</sup>, chiarisce di nuovo che fra riforma ecclesiastica, pauperismo più o meno eremitico dei monaci (o dei canonici regolari) e riflessione sull'economia dei territori cristiani, ossia crescita dei lessici dell'analisi economica, esiste un rapporto nitidissimo, particolarmente evidente nel momento dello scontro diretto sul significato di *paupertas* monastica fra Bernardo di Clairvaux e Pietro il Venerabile (1125-26).

Prima tuttavia di giungere alla dialettica testuale etico-economica che impegna i *leaders* cistercense e cluniacense pochi anni dopo il concordato di Worms, sarà necessario soffermarsi brevemente su un'esperienza di religiosità istituzionalizzata particolarmente significativa come quella di Norberto di Xanten, fondatore verso il 1120 della comunità di canonici regolari di Prémontré, nella diocesi di Laon<sup>96</sup>. L'itinerario spirituale e istituzionale di Norberto, come ci viene descritto dalla *Vita Norberti* A, redatta probabilmente verso il 1140, in assenza, ed è importante, di scritti autentici del fondatore di Prémontré, si propone come testo, più che agiografico, didattico-politico riguardante i modi della costruzione di una comunità ideale di *pauperes Christi* e contemporaneamente i percorsi che conducono il suo fondatore a una condizione di potere fatto

occupat concludantur, sed per orbem terrarum ad discordiam multarum gentium et suam, credo, confusionem extendantur. ..."

<sup>93</sup> Cfr. AA. VV., *La vita comune del clero* cit.; ivi: L. PROSDOCIMI, *A proposito della terminologia e della natura giuridica delle norme monastiche e canonicali nei secoli XI e XII*, II 1-8; G. DUBY, *Les chanoines réguliers et la vie économique des XIe et XIIe siècles*, I 72-81, J. LECLERCQ, *La spiritualité des chanoines réguliers*, I 117-135, M. MACCARRONE, *I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero*, I 349-398, F. PETIT, *L'ordre de Prémontré de saint Norbert à Anselme de Havelberg*, I 456-479; AA. VV., *L'Eremitismo in Occidente* cit.; ivi: G. G. MEERSSEMAN, *Eremitismo e predicazione itinerante* cit.; L. GÉNICOT, *L'érémisme du XIe siècle dans son contexte économique et social*, 45-69; AA. VV., *Il monachesimo e la riforma* cit.; *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente* cit.; F. PRINZ, *La presenza del monachesimo nella vita economica e sociale*, in AA. VV., *Dall'eremo al cenobio* cit., 241-276; J. DALARUN, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116) fondateur de Fontevraud* Paris 1985; AA. VV., *La conversione alla povertà* cit.

<sup>94</sup> Cfr. *Les plus anciens textes de Cîteaux. Sources, textes et notes historiques* a cura di Jean de la Croix BOUTON e Jean Baptiste VAN DAMME, Achel, Abbaye Cistercienne, 1985; G. CANTARELLA, *I monaci di Cluny* Torino 1993.

<sup>95</sup> Cfr. C. VIOLANTE, *Monasteri e canoniche nello sviluppo dell'economia monetaria* cit.; cfr. G. MICCOLI, *Chiesa, riforma, vangelo e povertà: un nodo nella storia religiosa del XII secolo* (1983), in IDEM, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana* Torino 1991, 3-32.

<sup>96</sup> I dati essenziali in J.-B. VALVEKENS, *Norbert*, in "Dictionnaire de Spiritualité" 72-73 (1981), 412 ss.; Ch. DEREINE, *Les origines de Prémontré*, "Revue d'Histoire Ecclésiastique" 42/1 (1947) 352-378; F. PETIT cit.

e di perfezione spirituale e di influenza politica<sup>97</sup>. Per comprendere questo testo decisivo, occorre tenere a mente che, nell'ambito della connessione già accennata tra riforma ecclesiastica dei secoli XI e XII e sviluppo del pauperismo come forma di vita istituzionalmente perfetta, è il pontificato di Urbano II, negli anni '90 dell'XI secolo, a imporre una svolta precisa nella valutazione cristiana degli enti monastico-eremitici come strutture organizzate esaltanti nello stesso tempo la povertà volontaria dei singoli membri, l'efficienza missionaria ed economica dell'istituto e l'emblematicità apostolica della fondazione nel suo complesso. In alcuni canoni del concilio di Nîmes, autenticati, per così dire, dal *Decretum* di Graziano, verso il 1140, Urbano II dichiara esplicitamente non solo l'idoneità dei monaci alla amministrazione della vita sacramentale dei fedeli, ma anche e soprattutto la particolare attitudine di coloro che vivono in condizione monastica o canonica-regolare, dei disciplinati dunque da una regola, in quanto detentori del modello di vita apostolico, a gestire la vita dei fedeli<sup>98</sup>. La *Vita* A di Norberto è, da questo punto di vista, una fedele illustrazione, assai minuziosa, dell'assunto normativo che dal concilio di Nîmes giunge al I concilio lateranense (1123) e, poi, a Graziano. La *paupertas* di Norberto, la sua scelta, repentina, miracolosa, la sua conversione, la sua richiesta quasi imperiosa all'arcivescovo di Colonia, Federico, di essere consacrato simultaneamente diacono e prete (1115), tutto nella scelta di colui che, tipologicamente, è indicato come nobile e ricco ("in aula imperiali, necnon in ecclesia Coloniensi non minimus"<sup>99</sup>), avviene sotto il segno di una ferma *voluntas*<sup>100</sup>, primo segnale della carismaticità apostolica che deve contraddistinguere il *pauper Christi* edificatore istituzionale. Questa intenzionalità, molto sottolineata dalla fonte, potrà essere raccordata con alcuni momenti del testo agiografico rilevanti per quanto qui si viene discutendo. Ci si riferisce soprattutto alla descrizione delle tappe che vedono in successione Norberto canonico celebrante i sacri uffici, Norberto eremita ritirato "apud ecclesiam quandam, quae iuris sui erat", a Fürstenberg, e intento a studiare *diligenter* i costumi e la vita "quorumlibet regularium et monachorum et anchoritarum et inclusorum", Norberto abdicante ai possessori familiari, Norberto predicatore, Norberto fondatore di Prémontré con l'aiuto del vescovo di Laon, Norberto approvato nella sua fondazione da Callisto II (1126), Norberto ancora dedito alla predicazione itinerante e alla correzione dei comportamenti etico-economici dei laici, Norberto, infine, all'apice della sua

<sup>97</sup> *Vita Norberti archiepiscopi magdeburgensis* ed. Wilmans, MGH *Scriptores* XII, 670-706; cfr. G. G. MEERSSEMAN, *Eremitismo e predicazione itinerante* cit.; J.-B. VALVEKENS cit.

<sup>98</sup> "Oportet eos, qui saeculum reliquerunt, maiorem sollicitudinem habere pro peccatis hominum orare et plus valere eorum peccata solvere quam presbyteri saeculares, quia hi secundum regulam apostolicam vivunt, et eorum [apostolorum] sequentes vestigia, communem vitam ducunt, iuxta quod scriptum est: erat illis cor unum et anima una, et erant illis omnia communia. Ideoque videtur nobis, ut his qui sua reliquerunt pro Deo, dignius liceat baptizare, communionem dare, poenitentiam imponere necnon peccata solvere. Unde considerare nos oportet quanta virtutis apud Deum sint, qui saeculum relinquentes, Domini oboediunt praecepto dicentis: "Relinque omnia quae habes et veni, sequere me". Unde censemus eos qui apostolicam figuram tenent, praedicare, baptizare, communionem dare, suscipere poenitentes, peccata solvere.", MANSI II, 934-35; riportato e commentato in G. G. MEERSSEMAN, *Eremitismo e predicazione itinerante* cit., 169; cfr. *Decretum Gratiani* XVI, I 24-25 = *Corpus iuris canonici* ed. Friedberg, I 767-68. Cfr. M. MACCARRONE, *I papi del secolo XII* cit., 353 ss.

<sup>99</sup> *Vita* cit., I, ed. cit. 671.

<sup>100</sup> *Ivi*, 2, ed. cit. 671 ss.

carriera di *probatus*, eletto arcivescovo di Magdeburgo e divenuto consigliere dell'imperatore Lotario<sup>101</sup>. In questa sede si potranno sottolineare solo alcuni particolari, ma assai rilevanti. E' in primo luogo evidente che il testo nel suo complesso, come illustrazione di una normativa pontificia ed episcopale<sup>102</sup> esaltante la vita comune del clero, mira a sottolineare lessicalmente l'attivismo norbertino, l'intraprendenza del *pauper voluntarius*, la capacità ch'egli possiede nell'intimo del suo carisma di studiare le precedenti esperienze religiose e istituzionali per metterle a frutto. Tale spiccata attitudine alla analisi e alla sperimentazione diretta è la radice -nel testo in questione- e delle realizzazioni istituzionali di Norberto, e della sua perfezione apostolica. Il comportamento apostolicomimetico di Norberto, in altri termini, è definito dalla terminologia della sottile *prudencia* monastica, della *inquisitio*, della *fructificatio*, ossia della produttività scaturente da una conoscenza accuratamente costruita. La sottolineatura, nel testo, dello *stupor* che accompagna la predicazione itinerante, stupore di folle contadine e urbane di fronte al miracolo del privilegio economico-sociale che umilia se stesso e che da questa umiliazione ricava tuttavia un più alto potere, un carisma ultraterreno (non si dimentichi che Norberto è un consacrato e che la fonte, come nel caso di altri protagonisti della riforma monastico-eremitica, da Romualdo in poi, enfatizza il suo ruolo di celebrante del mistero eucaristico<sup>103</sup>), la sottolineatura di questa meraviglia è funzionale al dispiegarsi testuale di un vocabolario della concreta amministrazione quotidiana. La perfezione del *pauper apostolicus*, dell'*imitator Christi* si traduce in specifica riforma istituzionale, ed è questa riforma, questa ricostruzione dell'esistente a partire da dati reali il suo primo miracolo. L'episodio, centrale nella *Vita Norberti*, delle conversioni del conte francese Teobaldo e del conte di Westfalia Goffredo, offrirà lo spunto per qualche altra considerazione sui lessici economici in tale ambigua testualità. Si tratta, in questo caso, di una rappresentazione della superlativa capacità di *discretio* rivelata da Norberto, dopo l'avvenuta fondazione di Prémontré, nel suo ruolo di amministratore della conversione allo stato monastico di due importanti, ma ben diversi, signori territoriali. Se, infatti, Goffredo di Kappenberg, conte tedesco

<sup>101</sup> Ivi, 2-4, ed. cit. 672-676; 11, 681 ss.; 15, 689 ss.; 18, 693 ss.

<sup>102</sup> Cfr. G. TABACCO, *Vescovi e monasteri fra XI e XII secolo*, in AA. VV., *Il monachesimo e la riforma* cit., e ora in IDEM, *Spiritualità* cit., 75-95.

<sup>103</sup> *Vita* cit., 6, ed. cit., 675: "...Norbertus...circuibat castella, villas et oppida, praedicans et reconcilians dissidentes, inveterataque odia et bella ad pacem reducens; nichil a quoquam expetebat, sed si qua oblata fuissent, pauperibus et leprosis erogabat. Securus nimirum erat de gratia Dei, quod necessaria vitae habiturus esset. Peregrinum enim et hospitem super terram se arbitrans nulla ambitionis nota perstringi poterat, cuius tota spes de coelo pendeat. Vile namque ei videbatur, ut qui omnia pro Christo contempserat, quocumque ingenio vilibus et abiectis mercedulis inserviret. Tantaque admiratio et dilectio cunctorum circa ipsum excrevit, ut quocumque stipatus comite iter agens se verteret, dum villis aut castris approximaret, pastores relictis gregibus cursim eum prevenirent et adventum eius populo nunciarent. Unde cum ad eum catervatim populi confluerent, et inter missarum sollempnia verbum exhortationis ab eo audirent de agenda poenitentia ...gaudium cunctis erat ex ipsius praesentia, felicemque se iudicabat quisquis eum hospicio recipere meruerat. Stupori erat novum in eo genus vitae, videlicet in terra degere et nil de terra quaerere. Iuxta mandatum namque evangelii neque peram neque calciamenta neque duas tunicas portabat, paucis solummodo libris et indumentis missae contentus. ..."; si confronterà utilmente con questa la testimonianza della predicazione di Pietro l'Eremita offerta da GUIBERT DE NOGENT, *Gesta Dei per Francos* II 4, PL 156, 704 ss.; cfr. G. G. MEERSSEMAN, *Eremitismo e predicazione itinerante* cit., 175.

"dives, potens in armis, praediis, servis et ancillis satis locupletatus", accede allo stato di povertà volontaria abbandonando una condizione di potere violento e smodato, e contro il volere della famiglia, del suocero in particolare, al contrario il desiderio di vita monastica del conte Teobaldo "princeps...nobilissimus Franciae" appare soltanto la naturale conseguenza della vita di un potente "largissimum...in dandis elemosinis, in ecclesiis et claustris aedificandis..."<sup>104</sup>. Sì che, mentre Norberto è mostrato in atto di favorire, nel primo caso, la conversione allo stato monastico di tutta la famiglia comitale, nonché la trasmissione di tutti i possessi feudali della famiglia alla Chiesa, nel secondo caso il santo "sanctae huius conversationis consuetudinem mutare non praesumpsit, sed consilium dedit, ut incepto opere bono persisteret et contracto matrimonio procrearet heredem, qui cum benedictione praecedentium patrum suorum terram largissimam obtineret"<sup>105</sup>. La differenza di atteggiamento è motivata, nella fonte, con la sottigliezza di analisi che Norberto possiede, da autentico *vir probatus* qual'è: "vir Dei multa usus est discretione, quippe qui memoratum principem Westfaliae, raptorem alienorum, propriis rinunciare voluit, hunc autem Franciae comitem, qui de facultatibus suis egenos sustentabat, tamquam nichil habentem cuncta possidere persuasit."<sup>106</sup>. La *discretio* che nelle *Epistole* 110 e 153 di Pier Damiani equivaleva all'intelligenza nel distinguere necessario da superfluo, bisogno autentico da falsa povertà, riappare ora come criterio che il *vir Dei*, creatore di istituzioni monastico-comunitarie, ideale amministratore delle ricchezze dei laici, possiede perfettamente e che gli consente di distinguere l'utilità relativa di ciascuna delle due conversioni. Nel primo caso, l'ingresso nella vita monastica della famiglia comitale equivale a una effettiva conquista territoriale da parte di istituzioni ecclesiastiche e monastiche, si tratta di una effettiva *conversio* alla povertà, con tutto lo spessore politico e ideologico che ad essa deriva dalla mutazione del *comes praepotentissimus* in *pauper voluntarius*, laddove nel secondo caso la *largitas* del *princeps Franciae* appare a Norberto la prova della possibile realizzazione di un potere laico e dinastico compiutamente orientato da categorie di monastica *abrenuntiatio*: un potere, dunque, pronto a vivere la ricchezza come dominio sulle cose prescindente dalla loro appropriazione diretta, secondo il dettato paolino esplicitamente ricordato, *omnia habentes nihil possidentes* (II Cor. 6, 10), che i poveri volontari hanno ormai fatto proprio inconfondibile segno di riconoscimento sociale<sup>107</sup>.

Nel caso di Norberto, una fonte celebrativa della produttività istituzionale scaturente dalla scelta di povertà volontaria, un testo dunque che inserisce l'*imitatio Christi et apostolorum* nella logica più profonda della amministrazione cristiana dei territori formalmente controllati da poteri laici o ecclesiastici, mostra con chiarezza sino a che punto nella prima metà del XII secolo, l'ipotesi di riforma ecclesiologico-politica, servendosi di linguaggi tradizionalmente monastici, suggerisca ormai ai laici non soltanto generici paradigmi di perfezione morale, ma specifici modelli

<sup>104</sup> Ivi, 15, ed. cit., 688-689.

<sup>105</sup> Ivi, 689.

<sup>106</sup> Ivi.

<sup>107</sup> Cfr. sopra, nota 13.

di organizzazione della ricchezza; l'esempio citato, a cui molti altri potrebbero affiancarsi, rivela d'altronde che i lessici della analisi economico-sociale sono, in questa fase del compimento dell'identità cristiana occidentale, inscindibilmente connessi con quelli della scelta pauperistica, a sua volta rinnovamento e proiezione missionario-sociale di un più antico ideale monastico di razionalizzazione dello spazio cristiano. Ma, per meglio penetrare questo collegamento, sarà ancora necessario osservare la specificità lessicale etico-economica affiorante nelle discussioni su povertà e ricchezza di cui sono protagonisti, sempre negli anni '20-'30 del secolo XII, i due più noti rappresentanti del monachesimo istituzionale del periodo, Pietro il Venerabile e Bernardo di Clairvaux.

### 5. Industria, peritia, pecunia.

La controversia<sup>108</sup> fra Ordine cistercense e Ordine cluniacense sul significato e la misura della povertà vissuta e proposta in termini normativi<sup>109</sup> dai due enti monastici, dunque sul modello di perfezione cristiana che ciascuno dei due enti intende rappresentare e concretizzare giuridicamente, si manifesta negli scritti di Bernardo, indiscusso *leader* intellettuale e politico dei cistercensi, nella sua *Apologia* soprattutto<sup>110</sup>, come discussione riguardante prima di tutto l'utilità dell'impegno religioso realizzato nella forma della povertà volontaria. Non si è forse rilevato che il maggior rappresentante di un Ordine impegnato, come quello cistercense, in una gestione altamente produttiva dell'azienda monastica<sup>111</sup> e tuttavia fondato su principi di identità pauperista dei suoi membri, imposta il suo discorso sull'obbligo di una povertà rigorosa per i monaci, come riflessione sulla irrazionalità, sulla inutilità della scelta di povertà che venga a compromessi con i propri presupposti sia logici che evangelici. Il "non prodest quidquam" che nel vangelo di Giovanni (6, 63) indicava l'inutilità della carne in opposizione alla produttività dello spirito, è forse una delle chiavi testuali che consentono di decodificare l'*Apologia* di Bernardo e di intenderla come discorso sulla fertilità salvifica, politica e sociale della *paupertas* evangelica<sup>112</sup>. Povertà si oppone qui a indulgenza disordinata e irrazionale ("inordinata ... atque irrationabilis misericordia") nei confronti di una carne in sé *sterilis et infructuosa*. Moderare la povertà prescritta dai vangeli ai perfetti cristiani, in questo caso ai monaci, e soprattutto ai monaci *litterati*

<sup>108</sup> Cfr. complessivamente: A. H. BREDERO, *The Controversy between Peter the Venerable and St. Bernard*, in AA. VV., *Petrus Venerabilis 1156-1956. Studies and texts (...)* Roma 1956 ("Studia Anselmiana" 40), 53-71; IDEM, *Cluny et Cîteaux au XIIe siècle: les origines de la controverse*, "Studi Medievali" 3a s., XII/1 (1971), 135-175; BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Thesaurus Bernardi Claraevallensis* CETEDOC Luovain-La Neuve 1987; G. CANTARELLA, op. cit.; AA. VV., *Bernardo cistercense* Spoleto 1989; *Bernardus magister* = "Cîteaux" XLII (1991) (numero monografico); "Recherches de Théologie ancienne et médiévale" 40 (1993).

<sup>109</sup> Cfr. M. L. ARDUINI, *Rupert von Deutz (1076-1129) und der "Status Christianitatis" seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte* Wien 1987.

<sup>110</sup> BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Apologia ad Guillelmum abbatem*, in *Opera*, ed. Leclercq-Talbot-Rochais, Roma = Milano 1984 ss., a cura di F. Gastaldelli, I, 158-217.

<sup>111</sup> C. BRITTAIN BOUCHARD, *Holy Entrepreneurs. Cistercian, Knights, and Economic Exchange in Twelfth Century Burgundy* Ithaca-London 1991; cfr. AA. VV., *Il monachesimo e la riforma* cit.

<sup>112</sup> BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Apologia ad Guillelmum abbatem* cit., VIII 17, ed. cit., 188-190.

responsabili dell'esempio dato ai fedeli laici e *conversi*, e sempre più spesso attivi nella cura d'anime, significa allora equivocare il senso di *ordo* nella sua specificazione monastica, svuotarlo e farne una *abusio*, ossia trasformare una logica della perfezione fondata sulla *abrenuntiatio* individuale alle cose, *uti tamquam non utentes*, un progetto fertile per definizione, in un uso improprio e abnorme dei beni monastici<sup>113</sup>: si noti bene, la critica non riguarda, ed è esplicito, il fatto che le vie della Salvezza possano essere differenti da quella cistercense; al contrario, il testo sottolinea che, poiché nella Casa del Padre vi sono *mansiones multae*, molte dimore (*Ioh.* 14, 2), molte sono anche le possibilità di raggiungerle, e questo secondo i *dona*, i "talenti" da ciascuno ricevuti e l'uso che di essi vien fatto<sup>114</sup> (non per nulla Calvino sarà buon lettore di Bernardo). Così, è legittimo il percorso esistenziale dei *Cluniacenses*, dei *Cistercenses*, dei *clerici regulares*, dei *laici fideles*, e, più generalmente, si stabilisce che la Chiesa può fondere nell'oro incorruttibile della Gerusalemme celeste ogni sorta di condizioni e di *status* ("omnis...Ordo, omnis lingua, omnis sexus, omnis conditio, in omni loco, per omne tempus"<sup>115</sup>). Certo, il rinvio formale è alla prima lettera ai Corinzi di Paolo, ma l'insistenza con la quale il testo di Bernardo collega la molteplicità esistenziale che forma il corpo mistico della Chiesa<sup>116</sup> al criterio di scelta oculata che dovrebbe presiedere alla assunzione di un ruolo nel mondo, la sottolineatura del peso che ha la *cautela* nell'opzione dello *status* al quale aderire, l'avvertimento a operare badando a non perdere il frutto delle proprie fatiche, tutto il sistema discorsivo segnala che il campo semantico in funzione è quello che imposta la relazione fra impegno e risultato: quello di cui si ragiona nell'*Apologia*, dunque, è non tanto una morale della povertà, quanto una logica della coerenza (monastica) e della sua utilità. La confusione, anche lessicale, osserva l'*Apologia* di Bernardo, sta alla radice di una vita monastica che abbia smarrito il senso di *paupertas*: *remissio*, la tolleranza indolente, viene scambiata per *discretio*, il criterio valutativo, *effusio*, lo sperpero, per *liberalitas*, la capacità di distribuire la ricchezza<sup>117</sup>. Ed è in questa prospettiva, di ridefinizione degli obiettivi monastici, che la diretta e colorita polemica di Bernardo a proposito dei lussi dei monaci e della magnificenza degli edifici monastici rivela i suoi significati propriamente etico-economici. I monaci che hanno perduto il senso di sé, osserva l'*Apologia*, ricercano per il proprio vestiario "non quod utilius, sed quod subtilius invenitur"<sup>118</sup>, non quanto di più adatto ma quanto di più raffinato; il fasto degli ornamenti ecclesiastici, aggiunge il testo, stimola la "carnalis populi devotionem" dal momento che gli *ornamenta spiritualia* non bastano allo scopo; lo splendore dei chiostri e delle chiese dei monaci, d'altro canto, sembra rinviare a un obiettivo non chiaro: che

<sup>113</sup> Ivi, VIII 18, ed. cit., 190: "Sub hac tamen abusione iam fere ubique sic pro ordine tenentur, fere iam ita ab omnibus sine querela atque irreprehensibiliter observantur, quamquam dissimiliter. Nonnulli quippe his omnibus tamquam non utentes utuntur, et ideo aut cum nulla offensa, aut cum minima."

<sup>114</sup> Ivi IV 8, ed. cit., 174.

<sup>115</sup> Ivi, III 6, ed. cit., 170; IV 8, ed. cit., 174.

<sup>116</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age* Paris 1949; M. L. ARDUINI, op. cit.; B. SZABÒ-BECHSTEIN, op. cit.

<sup>117</sup> BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Apologia ad Guillelmum abbatem* cit., IV 16, ed. cit., 188.

<sup>118</sup> Ivi, X 24 (*De vestitu superfluo vel superbo*), ed. cit., 200.

*fructus* si vuol raggiungere, domanda Bernardo, la *stultorum admiratio* oppure la *simplicium oblatio*, la meraviglia o il denaro? Il denaro, prosegue l'*Apologia*, viene profuso per accumularne di più, "expenditur ut augeatur", ma questo investimento è davvero utile? Il denaro tesaurizzato viene continuamente reinvestito nei lussi e negli spettacoli delle liturgie monasteriali, non raggiunge però il quotidiano dei *pauperes*. "Fulget ecclesia parietibus, et in pauperibus eget. Suos lapides induit auro, et suos filios nudos deserit"<sup>119</sup>. Le *expensae* si moltiplicano dunque per un fine che sembra devoto, indurre la devozione, ma determinano in realtà una circolazione chiusa della ricchezza, perfettamente inutile dal punto di vista del *lucrum animarum* e della, forse ancor più, comprensione delle dinamiche dello scambio da parte dei monaci, che sfuggono, in tal modo, la durezza della *probatio* mentale, prima ancora che fisica. In altri termini, la condanna di Bernardo colpisce l'accumulo di ricchezze e ornamenti dei monaci cluniacensi e dei loro luoghi di culto perché in essa sembra realizzarsi una forma particolarmente tortuosa di *avaritia*: una tesaurizzazione improduttiva mascherata da investimento profittevole. L'andamento stesso del discorso, fitto di interrogazioni retoriche ("Quid..in his omnibus quaeritur?", "Cur decoras...?", "Cur depingis...?", "Quid ibi valent venustae formae...?"<sup>120</sup>), mette in evidenza il proprio scopo: è il meccanismo stesso della *pecunia* che *pecuniam trahit* a essere discusso, è il principio della immobilizzazione della ricchezza come mezzo per accrescere il pubblico dei fedeli che a sua volta riprodurrà quella ricchezza, a essere denunciato come ingannevole. *Paupertas*, da questo punto di vista, si rivela come effettivo buon uso della ricchezza, e *abrenuntiatio* si scopre complementare di *sustentatio pauperum*, come sinonimo di una pratica della ricchezza che mira più a conquistare le coscienze che a riprodurre se stessa inalterata. Il denaro, per essere utile, nella *Apologia* deve convertirsi in qualcosa di diverso da sé, dev'essere, cioè, speso nell'ambiente sociale dei *pauperes fideles*, mentre se, al contrario, produca di nuovo se stesso nella forma reificata del metallo prezioso, della pittura, della gemma, del bassorilievo, la sua inutilità sarà palese nel decadere stesso della condizione dei *pauperes*, ma anche nel venir meno della *devotio*, sostituita da un'inquietante *admiratio* dello sfarzo monastico. Ma, soprattutto, è la più volte citata *discretio* a dissolversi, secondo il testo dell'*Apologia*, in una indistinta passione per l'*effusio*, per l'abbondanza, che, infine, determina una incapacità di analizzare la distanza che corre fra superfluo e necessario. La perfezione della conoscenza, al contrario, sta appunto nel sottile discrimine che si può stabilire fra i diversi gradi di utilità dei beni e delle persone: al punto che, in un notevole momento delle sue *Sententiae*, Bernardo fa consistere la prima e più alta manifestazione della terza Persona della Trinità nella produzione delle molteplici utilità delle cose create, sì che, in definitiva, la *discretio* monastica, quella del *cellerarius*, quella del *pauper voluntarius* che continuamente elargisce la ricchezza, quella del *dominus liberalis*, appaiono quasi forme di umana penetrazione del mistero delle complesse *utilitates* presenti nel Creato, per cui "quaedam enim quibusdam, quibusdam omnia, quibusdam nulla, nulla nulli, nulla omnibus

<sup>119</sup> Ivi, XII 28, ed. cit. 210 ss.

<sup>120</sup> Ivi.

utilia sunt"<sup>121</sup>. Sarà opportuno ricordare che, allorché nel secolo successivo, il XIII, la Scuola francescana, da Bonaventura all'Olivi, ragionerà di economia e di mercato, tale sistematica riflessione della Scuola francescana sarà impostata come esame puntuale dell'utilità relativa delle cose necessarie agli uomini e dal punto di vista delle diverse condizioni sociali e dal punto di vista dell'apprezzamento individuale<sup>122</sup>. Ma è nell'acuirsi postgregoriano del discorso monastico sulla *paupertas*, come discorso sulla perfezione delle *élites* carismatiche cristiane riassunte istituzionalmente nel potere del pontefice romano, che il nesso *expensae-necessitas* produce una vistosa crescita dei lessici economici e particolarmente di quelli connessi alla nozione di *utilitas-superfluum* ossia di quei lessici che inquadrano con sempre maggior precisione una nozione di valore commerciale delle cose relativa ai bisogni convenienti a uno *status* sociale. Questa dottrina del valore relativo, ovvero dell'utilità relativa della ricchezza, se nel caso monastico stabilisce la professionalità economica dei monaci come condizione tipica di uno *status* che fonda la propria ragion d'essere, la propria autorità sul fatto di moltiplicare e distribuire la ricchezza, non di tesaurizzarla, d'altro canto suggerisce palesemente ai laici l'obbligo di una attenta, *discreta* valutazione dei modi di investimento della ricchezza, del rapporto che questo investimento ha con i bisogni di colui che lo effettua. E si è forse trascurato di considerare che uno scritto cosiddetto 'minore' di Bernardo, il *De octo beatitudinibus*, facente parte di una serie di

<sup>121</sup> BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Sententiae*, in *Opere* II, Milano 1990, (introduzione all'opera di J. LECLERCQ) III 61, 412: "Potentia Patris creat et continet; sapientia Filii ordinem et pulchritudinem facit creaturae; bonitas Spiritus Sancti utilitates et utilitatum multiplicationes. Quaedam enim quibusdam, quibusdam omnia, quibusdam nulla, nulla nulli, nulla omnibus utilia sunt.

Quaedam quibusdam ut panis; quibusdam omnia cooperantur in bonum; quibusdam nulla ut lapidibus; nulla nulli, nulla omnibus utilia sunt, quia nulla res est quae non sit in aliquo utilis, et nulla res est quae sit omnibus utilis. Utilitas et in potentia et in sapientia, quia Spiritus ab utroque procedit."

<sup>122</sup> Cfr. PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Quaestio IX de perfectione evangelica* in D. BURR ed., *De usu paupere. The Quaestio and the Tractatus* Firenze-Perth (West Australia Univ.- *Italian Medieval and Renaissance St.*, 4) 1992, 47-48: "... Sciendum autem quod de excessu quantum ad usum secundum diversitatem rerum utilium est diversimode iudicandum. Nam quaedam sunt quibus frequenter et in magna quantitate indigemus et que communiter conservari possunt et communiter conservantur, ut panis et vinum. Quaedam vero sunt quibus frequenter et in competente quantitate indigemus et tamen conservari et haberi non possunt nisi per continuam generationem ipsorum, ut sunt herbe ortolane. Quaedam vero quibus raro et tunc in modica quantitate, indigemus, ut oleo et legumina. Quaedam etiam sunt quorum conservatio plus sapit divitias et plus opponitur defectui inopiae etiam secundum communem usum et estimationem mundi quam multorum aliorum, ut conservatio bladi in horreis et vini in cellariis, quam conservatio olei vel lignorum, nisi forte oleum in quantitate et pretio eis equaretur. Iterum quedam sunt que secundum communem usum de facili assidue dari possunt et dantur, ut elemosina panis et vini et consimilium. Hec enim communiter ab omnibus habuntur et apud omnes semper in usum veniunt. Quedam autem sunt que a paucis habuntur et in modica quantitate respectu communis usus earum, ac per hoc a paucissimis dari possent communiter et frequenter et maxime pluribus, ut sunt olera et herbe ortolane. Secundum autem has tres divisiones seu *diversitates rerum utilium* necessitas de presenti respectu eorum et diversimode est pensanda. ..." corsivo nostro; cfr. D. BURR, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of "Usus Pauper" Controversy*, Philadelphia 1984; O. LANGHOLM, *Economics* cit.; cfr. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *De emptionibus et venditionibus*, in G. TODESCHINI ed., *Un trattato di economia politica francescana: il "De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus" di Pietro di Giovanni Olivi* Roma (ISIME, *Studi Storici* 125-126), 52-53: "Dicendum quod dupliciter sumitur valor reum. Primo scilicet secundum realem bonitatem nature; et hoc modo mus vel formica valet plus quam panis, quia illa habent animam et vitam, panis vero non. Secundo modo sumitur in quantum ad usum nostrum; hoc modo quanto aliqua sunt usibus nostris utiliora, tanto plus valent... (...)...non modica pars valoris rerum utilium pensatur ex beneplacito voluntatis, sive plus sive minus complacentis in usus huius vel illius rei ..."; 57: "...pretium utilium pensatur in respectu ad usum necessarium sub ordine et respectu ad commune bonum et ad ipsius commune usum. ...".



*Parabola*<sup>123</sup> prodotte ad uso evidentemente pastorale, dispiega la metafora commerciale della Salvezza<sup>124</sup> per raffigurare efficacemente la perfezione monastica cistercense con importanti effetti di ambiguità lessicale: il *monachus negotiator*, che prende qui il posto dell'*homo negotiator* (emporos) di Matteo 13, 45, e porta al mercato e pone in vendita al modo di merci le otto virtù dello stato monastico, acquistate dal Cristo al prezzo della Salvezza (e che questo *premium* sia nel contempo un *pretium* è nel testo ben dichiarato<sup>125</sup>), questo *monachus* ideale è descritto come dotato di ogni sorta di abilità mercantile, ma soprattutto viene esaltata la sua ricchezza spirituale, il gran numero di merci che ha da vendere, e, forse il dato più importante, l'alta capacità che possiede di contrattarle ossia di conoscerne il prezzo e il valore. La metafora giunge sino alla polemica nei confronti dei monaci meno perfetti, nel momento in cui appare sulla scena un altro monaco venditore di virtù (cluniacense, probabilmente) la cui inadeguatezza allo scambio salvifico è cifrata dall'equivalenza fra "negotiator tenuis substantiae" e "monachus tepidae oboedientiae"<sup>126</sup>. Ci si trova di fronte a una cifra palese della distanza che intercorre, nel pensiero e nel vocabolario economico monastico, soprattutto in quello del XII secolo impegnato nella conduzione di aziende di notevole rilievo economico e nella gestione di relazioni creditizie<sup>127</sup> ad esse collegate, fra *paupertas* come distintivo di *status* come atteggiamento positivamente produttivo, e *indigentia*, miserabilità economica, povertà come mancanza che può ben metaforizzare l'inadeguatezza morale.

Se, d'altronde, si confronti in questa prospettiva la puntuale e puntigliosa risposta che Pietro il Venerabile di Cluny rilancia contro le accuse di perduto rigore dei Cistercensi e di Bernardo in particolare, si dovrà notare, al di là dell'ovvia contrapposizione dei temi e degli argomenti una sostanziale affinità di concettualizzazioni e di lessico economici. Il punto è costantemente quello di stabilire che cosa sia *necessitas*, che cosa *utilitas*, che cosa ponga la differenza fra il *monachus ociosus* e il *monachus*, si faccia attenzione, *bene negotiosus* ossia *utilis*, secondo una terminologia strutturata ormai per parole-chiave e risalente, lo si è veduto, almeno per certi aspetti

<sup>123</sup> BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Parabola* VII, *De octo beatitudinibus*, in *Opere* cit., II, 746-759; cfr anche IDEM, *Vita sancti Malachiae* (1149 ?), *Opere*, I, 608 ss.; 702-3, per una illustrazione, in chiave agiografica, della connessione fra carisma e ricchezza.

<sup>124</sup> Cfr. M. HERZ, op. cit.

<sup>125</sup> BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De octo beatitudinibus* cit., ed. cit. 756: il *monachus negotiator* parla al Cristo "... Mox enim invento thesauro beatitudinis in agro paupertatis, abii et vendidi omnia quae habui et emi agrum illum et factus sum pauper spiritu. Sicque de reliquis: de timore enim lucrifeci paupertatem spiritus, de pietate mansuetudinem, de scientia lacrimarum dolorem. ... Haec igitur, postquam multo sudore et longo negotiationis labore adeptus sum, hodie tibi exposui, horum a te praemia vel pretia exposcens quae singulis beatitudinibus veritas repromisit.", corsivi nostri.

<sup>126</sup> Ivi, 756: "Dominus: «... Sed quid est? Ecce alterum negotiatorem res venales conferentem, sed non nisi quattuor sarcinas habentem. Videtur mihi similis homini negotiatori quaerenti bonas margaritas.» - Monachus: «Sic est. Unus est de multitudine hominum quibus sufficit hoc tantum quod vivunt: negotiator tenuis substantiae, monachus tepidae oboedientiae ... Docuit enim eum Lucas syrus ille medicus, qui sicut medicus scit cui expediat, nec revelavit ei delicias et divitias quibus medicavit meus thelonearius Mattheus sedens in teloneo,, id est lucris huiusmodi deditus et negotiorum horum magister et doctor constitutus.» ...".

<sup>127</sup> C. BRITTAIN BOUCHARD, *Holy Entrepreneurs* cit.

di strutturazione logica del vocabolario, a Pier Damiani<sup>128</sup>. Il dissenso è dunque non a proposito della nozione di *operari*, di investimento salvifico realizzato attraverso un appropriato uso della ricchezza, ma, e non è così naturale come potrebbe apparire *a posteriori*, a proposito dei modi concreti della realizzazione di questa gestione, della gestione dei beni monastici. La ricchezza dei monaci, in questo senso, è intesa da Pietro il Venerabile, abate di un Ordine in grave crisi economica di fronte alla florida imprenditorialità cistercense<sup>129</sup>, come l'effetto e di un legale aumento dei beni ecclesiastici autorizzato dalle autorità canoniche ma soprattutto dalla *potestas* pontificia, e come la base adeguata di gestione territoriale, di gestione dell'interesse dei *fideles* non monaci, che inerisce all'*Ordo* in quanto istituzione governativa e salvifica insieme perfettamente autonoma e subordinata alla sola Sede romana<sup>130</sup>. Le decime e i censi che Cluny percepisce, i servi che Cluny possiede, l'applicazione totale dei monaci alla *suptilis contemplatio*, al servizio divino, la fragilità fisica dei monaci ("gens languida holeribus et leguminibus fere nullas vires corpori dantibus"<sup>131</sup>), tutto nel testo della lettera-trattato di Pietro il Venerabile sull'uso dei beni monastici va nella direzione di affermare una connessione stretta fra il valore, il *pretium*, altissimo della professione monastica ovvero dei beni materiali che la rappresentano, e l'altissimo profitto che i territori e i laici fruitori di questa presenza carismatica ne ricavano, indipendentemente dall'oggettivo faticare dei monaci ("melius est orare quam arborem secare"<sup>132</sup>). Una dottrina, dunque, e un vocabolario, del *lucrum* spirituale e temporale come entità agganciata in modo indissolubile alla fruizione, all'uso consapevole dei beni, di quei beni che come la terra intera, e il tono del testo si fa latamente socio-economico, la Divinità ha offerto agli uomini *fideles*, ai *probat*i soprattutto dunque, affinché "si ea bene uterentur, post terram mererentur et caelum"<sup>133</sup>; questa meccanica dell'utilizzo assennato, presentata anche qui nella

<sup>128</sup> PIETRO IL VENERABILE, *Epistola* 28, VIII, in G. CONSTABLE ed., *The Letters of Peter the Venerable* Cambridge/Mass. 1967, I, 52-101, 71.

<sup>129</sup> Cfr. G. DUBY, in AA. VV., *Il monachesimo e la riforma* cit.; CANTARELLA, op. cit.; BRITAIN BOUCHARD, op. cit.

<sup>130</sup> PIETRO IL VENERABILE, *Epistola* 28, XVII-XVIII, cit., ed. cit., 79 ss.; XVII, 79: "...Hoc ipsius sanctae sedis irrefragabilis sanxit auctoritas, nec unius tantum sed multorum decreta inde apud nostram matricem aecclesiam conservantur. Haec ipsi ita condiderunt, non ut hanc de qua loquimur Cluniacensem aecclesiam alteri episcopo prius eam possidenti auferrent, sed a fundatoribus qui eam in proprio allodio construxerant rogati in proprium retinuerunt, atque soli Romano pontifici eam in aeternum subiacere decernentes, pluribus hoc priivilegiis confirmaverunt."; XVIII, 82: "... Ergo secundum haec et similia quae ob prolixitatem hic ponere recusamus, aecclesias et earum universa bona ab episcopis absque venalitate nobis collata, libere, iuste, canonice possidemus. ...".

<sup>131</sup> Ivi, 84 ss.

<sup>132</sup> Ivi, XX (ma XIX), ed. cit., 92. Notevole, fra, l'altro, nella lettera l'impegno con cui il testo sottolinea la differenza, nella gestione della terra e degli uomini, fra dominio monastico e dominio laico, ivi, XVIII, ed. cit. 96-97: "...Nam quamdiu a saecularibus [res] obtinentur, uti fere in omnibus cernimus, saeculariter disponuntur. At postquam ad religiosos earum ius transfertur, si non solo nomine sed et ipso effectu religiosi sunt, profecto a religiosis religiose tractantur. ..."; le sevizie patite dai servi e la dispersione dei beni effettuate dai signori laici, cessano sotto il dominio monastico che considera "...servos et ancillas non ut servos et ancillas sed ut fratres et sorores...", così che "...Praescriptis ergo auctoritatibus et rationibus, iam ut credimus ipsis quoque caecis claret, non solum iuste, sed etiam laicis iustius monachos supradicta habere posse."; il riferimento diretto è ai censi e ai "lucra thelonearia"; cfr. *Decretum Gratiani* XVI, I, 40 ss., ed. cit. 772 ss.

<sup>133</sup> PIETRO IL VENERABILE, op. cit. XVIII, ed. cit. 83; con riferimento di partenza al Ps. 113, 16.

forma metaforica di una compera che gli uomini fanno del cielo mettendo a frutto il capitale originariamente donato dal supremo Signore<sup>134</sup>, è quindi alternativa a quella cistercense in quanto propone un'accezione, per così dire, fermamente "allodiale" e "signorile" della ricchezza monastica, confortata d'altronde da illustri risultati della produzione testuale monastica postgregoriana relativi complessivamente alla questione dell'inalienabilità delle *res ecclesiae*, come quelli presenti nella testualità efficacemente rappresentata da Placido di Nonantola<sup>135</sup>. Ma, una volta di più, occorre notare che questa diversa visione della ricchezza utilmente gestibile da parte delle fondazioni monastiche, attiene agli oggetti che la concretizzano e alle relazioni giuridiche che la connettono all'ente monastico nella sua concretezza territoriale, non affatto al modo di intendere l'utilità sociale di questa ricchezza o i criteri di massimizzazione dei profitti che da essa possono scaturire e che, in ogni caso, fanno tutt'uno con la nozione di utilità spirituale dell'area geografica che l'abate controlla. Certo, come di recente ha di nuovo ben dimostrato la Brittain Bouchard<sup>136</sup> il sistema delle grangie cistercensi e dei monaci *conversi* che le conduce, la rete creditizia che esse impostano, funziona assai meglio della mastodontica macchina proprietaria cluniacense. Ma in entrambi i casi, poiché di testi, di fonti scritte si parla in ogni modo, i linguaggi che sottendono queste amministrazioni e che da esse sono sottesi, mettono a punto alcuni decisivi momenti del vocabolario cristiano occidentale dell'investimento profittevole, dello scambio utile e della *paupertas* volontaria come segnale di comportamenti socialmente attivi. In entrambi i casi il *negotiator*, il *mercator* tanto come figura realmente collegata all'economia dei monasteri, quanto come immagine metaforica dello scambio utile, proficuo, che garantisce la Salvezza, appare una realtà fondamentalmente positiva; se, sin dal trattato contro i simoniaci di Umberto di Silvacandida, i *saecularis negotii professores*<sup>137</sup>, i mercanti avevano giocato un ruolo di ammissibile e legittima professionalità, di contro alla sacrilega confusione operata dai simoniaci fra beni secolari scambiabili, e beni consacrati sottratti al gioco di mercato, tanto più ora, nel fuoco della discussione sull'economia monastica proposta come modello all'Europa cristiana, il mercante è investito della funzione di esperto del corso dei valori e dei prezzi; sì che, appunto, il conflitto è sui modi nei quali la realtà istituzionale monastica deve concretizzare la propria ricchezza, ma non sulla sottigliezza dei criteri che sono necessari per far funzionare tale ricchezza, modello di riferimento di ogni patrimonio cristiano.

Non stupirà, allora, che il vocabolario monastico continui ad offrire, nel XII secolo, molteplici esempi, oltre quelli citati, di raffigurazione dell'impegno cristiano come di un impegno risolto in analisi minuziose delle situazioni interne ed esterne al soggetto che intraprende il cammino di

<sup>134</sup> Ivi.

<sup>135</sup> PLACIDO DI NONANTOLA, *Liber de honore ecclesiae*, (1111), ed. Heinemann-Sackur, MGH *Libelli de Lite* II, 568 ss.: VI. *Quod sancta ecclesia non solum in spiritualibus, sed etiam et in corporalibus rebus intellegatur*; VII. *De possessione aecclesiae*; CXLVIII. *De eo, quia non tantum vasa altaris sacra sunt, sed etiam omnia quae offeruntur*.

<sup>136</sup> Op. cit.; ma cfr. già P. GROSSI, *Le Abbazie benedettine* cit., 122 ss.

<sup>137</sup> UMBERTO DI SILVACANDIDA, *Adversus simoniacos* (1058 c.), II 17 *De differentia negotiatorum saeculi et eorum qui dicuntur symoniani*, MGH *Libelli* cit. I, 158-159. Cfr. G. TODESCHINI, *Il prezzo* cit., 164 ss., 181.

perfezione. Tra le metafore economiche che illustrano, in ambito cistercense, questo criterio di affinamento delle tecniche conoscitive, si vorrà qui richiamare la fortuna che, alla metà del XII secolo, continua a godere quella della buona coltivazione. In Aelredo di Rievaulx vediamo ricomparire questa metafora a segnare con precisione qualità e difetti del monaco: nella opposizione dialettica fra gruppi terminologici cataloganti l'incapacità operativa (*piger, desidiosus, imperitus*) e gruppi terminologici cataloganti l'azione produttiva (*impiger, sollicitus, industrius*) il cammino di perfezione del *monachus* è descritto come un percorso semantico che dalla *sterilitas* conduce alla *pinguedo* data, in quanto metafora agricola della ricchezza morale, come equivalente della *caritatis libertas*<sup>138</sup>. In un evidente sovrapposizione di significati che collega e intreccia l'autonomia istituzionale, privilegio monastico rivendicato tipicamente in età di riforma (*libertas*), alla capacità che dovrebbe essere propria del buon monaco, tanto in Bernardo quanto in Pietro il Venerabile, di organizzare la Salvezza dei cristiani a partire dalle loro relazioni concretamente quotidiane (*caritas*). E bisognerà osservare che alcuni dei lemmi che, proprio in Aelredo qualificano l'attivismo mentale e politico monastico come indispensabile condizione per la perfezione, e che però erano già stati attivati in Pier Damiani<sup>139</sup>, raggiungono ora, nell'ambito della loro costante riutilizzazione metaforica (*operosus, sollicitus, industrius, curiosus, impiger, peritus*) una condizione di ambiguità semantica che ne consentirà facilmente l'impiego più o meno diretto negli scritti etico-economici duecenteschi, per indicare le qualità che il buon mercante cristiano deve possedere (*industrius, honorabilis, pecuniosus, fide dignus*), come ogni altro laico in grado di svolgere un *officium*, di avere una *dignitas* pubblicamente riconosciuta, di essere insomma professionista (*peritus*) di un'arte utile alla comunità civile e per ciò stesso ben remunerata<sup>140</sup>. Si noterà, in particolare, che, nella seconda metà del XIII secolo, il rilievo che

<sup>138</sup> AELREDO DI RIEVAULX *De speculo caritatis* (in ID., *Opera ascetica* ed. HOSTE, TALBOT, VAN DER PLAETSE, WILMART, I, Turnhout 1971 - CC cm 1) 2, 1176, in IDEM *Opera ascetica* ed. Hoste, Talbot, Van Der Plaetse, Wilmart, I, Turnhout 1971- (CC cm 1): "... sed sicut piger quis, ac desidiosus, ac agriculturae imperitus, agrum suum, parva licet ex parte tribulis, ac spinis obsitum, tardius evacuat et emundat; impiger autem ac sollicitus, ac huius disciplinae industrius, etiamsi omnem agri superficiem occupaverit, veprium densitatem citius eradicat, ac de sterili et infecundo pinguem reddit et uberem: sic nimirum abrenuntians quis mundo, si tardus, si tepidus, si suae purgationis minus fuerit curiosus, quamquam in saeculo minus exstitit inquinatus, tardius in conscientiae serenitatem, ac caritatis proficiet libertatem; at si fervens spiritu, si diligens ac sollicitus, si discretionis virtute fundatus, assumptis spiritalium exercitiorum instrumentis, vitiorum germina ab agro cordis sui potenter evellat, in auras conscientiae purioris citius respirabit, ac iugo cupiditatis excusso, ac onere deposito passionum, inveniet quia iugum domini suaue est, et onus eius leve est." Cfr. C. DUMONT, *Aelred de Rievaulx*, in AA. VV., *Théologie de la vie monastique* cit., 527-538.

<sup>139</sup> Cfr. PIER DAMIANI, *Epistola* 50, sopra, nota 59.

<sup>140</sup> PETRUS JOHANNIS OLIVI, *De emptionibus*, ed. cit., 57 "... si ad altiora officia debite exigenda exigitur maior peritia et industria et amplior sollicitudo mentalis, et etiam multo et diuturno studio ac peritia et labore, multisque periculis et expensis communiter acquiritur peritia et industria talis; et etiam quia pauci sunt et rari sunt ad hoc idonei, et ideo maiori pretio reputantur."; 63: "Rursus mercatores huiusmodi suas pecunias et etiam personas ac deinde merces suas ex pecunia emptas multis periculis exponunt; nec sunt certi an de mercibus emptis rehabeant capitale. Si etiam non essent industrii in rerum valoribus et pretiis et commoditatibus subtiliter extimandis non essent ad hoc idonei. Item nisi essent honorabiles et fide digni, non eis a diversarum terrarum gentibus prout expedit huic officio crederetur. Si etiam non essent pecuniosi non possent ... merces prout terris expedit providere. Ex his autem aperte concluditur quod lucrum predictis circumstantiis competens inde possint et debeant reportare." Cfr. A. SPICCIANI, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medievale* Roma

teologi e canonisti, francescani soprattutto, daranno alla *industria* che il mercante dimostra "in rerum valoribus et pretiis et commoditatibus subtiliter extimandis", appare una nitida trasposizione sul piano della pubblica utilità, sul piano dunque della virtù civica del mercante laico, della sottigliezza nell'esame ravvicinato del sé e del fuori di sé che la tradizione monastica, rinnovata fra XI e XII secolo, prescriveva al *monachus* che volesse essere realmente tale; e si è visto che di tale criterio di analisi faceva parte, soprattutto da Pier Damiani a Bernardo di Clairvaux, una attenzione puntuale al modo in cui i beni economici dovessero essere gestiti dall'ente monastico per la migliore utilità propria e della società cristiana nel suo complesso<sup>141</sup>.

## 6. Avaritia, infidelitas, usura.

Dal 1140 al 1215, dal Decreto di Graziano al IV concilio lateranense, l'*usuraria pravitas*<sup>142</sup>, il prestito a interesse nella forma del contratto usurario, si delinea nel discorso economico occidentale di cui gli intellettuali *clerici* e monaci sono i protagonisti, come "Idealtypus" della deviazione economica. Questa emersione di una avversione non, come talvolta si è creduto, nei confronti del commercio o dell'uso del denaro<sup>143</sup>, ma piuttosto della contrattazione del denaro libera, privata, fuori del controllo delle istituzioni ecclesiastiche e monastiche che tradizionalmente amministravano - prima di tutto in quanto produttrici di vocabolari in grado di definirle - le relazioni economiche dei cristiani, ivi compresa quella creditizia, questa crescente ed esplicita intolleranza nei confronti di una prassi economica diffusa si associa d'altronde, nello stesso volgere d'anni, con una rapida trasformazione (questa rapidità è stata troppo spesso sottovalutata dagli storici) dello stereotipo ebraico nei confronti del quale sono indirizzate le polemiche, in particolar modo, della cultura monastica, a cominciare dalla nota testualità anti giudaica di Pietro il Venerabile<sup>144</sup>.

(Accademia dei Lincei, Memorie, Classe di sc. morali, storiche e filologiche, s. VIII, 20 3)1977; IDEM, *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli XIII-XV* Roma 1990; O. LANGHOLM, op. cit.

<sup>141</sup> A proposito delle trasformazioni vissute dal rapporto fra Ordini monastici, canonici regolari e Sede romana fra XII e XIII secolo, cfr. M. MACCARRONE, *Riforme e innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa*, in IDEM, *Studi su Innocenzo III* Padova 1972, 223-337.

<sup>142</sup> La bibliografia sulla questione è ora rintracciabile in O. LANGHOLM, op. cit.; cfr. comunque T. P. MC LAUGHLIN, *The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV Centuries)*, "Medieval Studies" 1 (1939-1940), 81-147; 2, 1-22; J. LESTOCQUOY, *Les usuriers au début du Moyen Age*, in AA. VV., *Studi in onore di Gino Luzzatto* Milano, 1949 I, 67-77; A. KIRSCHENBAUM, *Jewish and Christian Theories of Usury in the Middle Ages*, "Jewish Quarterly Review" 75 (1985), 270-289; H. SIEMS, *Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen* (MGH Schriften, 35) Stuttgart 1992.

<sup>143</sup> J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo* Torino 1977; IDEM, *The Usurer and Purgatory*, in AA. VV., *The Dawn of Modern Banking* New Haven-London 1979, 25-52; IDEM, *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age* Paris 1986.

<sup>144</sup> Cfr. Y. FRIEDMAN, *An Anatomy of Antisemitism: Peter the Venerable's Letter to Louis VII, King of France (1146)*, "Bar-Ilan Studies in History" (1978), 87-102; M. KNI EWASSER, *Die antijüdische Polemik des Petrus Alphonsi (getauft 1106) und des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny (+ 1156)*, "Kairos" n.s. XXII (1980), 34-76; *Petri Venerabilis Adversus Iudeorum inveteratam duritiem* ed. Y. Friedman, Turnhout 1985 (CC c. m. 58); AA. VV., *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo I-II* (XXVII Settimana di Studio del CISAM) Spoleto 1980; ivi, I: G. I. LANGMUIR, *From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: the transformation of hostility against Jews in northern Christendom*, 313-368; H. SOLOVEITCHIK, *Pawnbroking: a study in Ribbit and of the Halakhah in exile*, "Proceedings of the American Academy for Jewish Research" 38-9 (1970-71), 203-268; la poemica antiebraica del XII secolo non è stata spesso posta in rapporto con l'analoga polemica antieretica, ma cfr. D. BERGER, *Christian Heresy and*

Si realizza dunque, in questo periodo, una fusione e una sovrapposizione di temi visibile, prima che in ogni altro suo effetto, in un lessico complesso e multifunzionale, rilevabile nell'ambito canonistico di Graziano e Rufino di Bologna come in quello libellistico da Pietro il Venerabile a Pietro Cantore e in quello conciliare dei canoni 25 e 67 dei concili III e IV lateranense (1179 e 1215)<sup>145</sup>, che lega le definizioni antiereticali<sup>146</sup> a quelle antiusuarie e antiebraiche. La deviazione economica tipica dell'*infidelitas* simoniaca, la compravendita del sacro visibile o invisibile (*res ecclesiae* o carisma sacerdotale), è ora associata in modo sempre più chiaro ad una *avaritia* che qualifica come non cristiana ogni pratica economica non riconosciuta legittima dall'autorità ecclesiastica, non inscrivibile nei linguaggi della cristiana circolazione della ricchezza; ma è la presenza ebraica in ambito cristiano occidentale a consentire, nel quadro di una rilettura della *carnalitas* tradizionalmente attribuita all'Ebreo in quanto *infidelis* per eccellenza, l'identificazione precisa della deviazione economica rappresentata dalla libera contrattazione del denaro, cifrata dalla parola *usura*, quale manifestazione della *avaritia* ebraica intesa come dato culturalmente specifico<sup>147</sup>. Se in Rufino di Bologna *avarus* e *infidelis* sono sinonimi, in Pietro Cantore, nella Parigi del 1180-90, il lessico antisimoniaco si lega ormai inscindibilmente a quello antiebraico e nell'*usura* si legge ormai una trasgressione teologico-morale oltre che economica che dell'*usurarius*, soprattutto di quello *manifestus*, ossia di colui che tiene banco di prestito sulla pubblica piazza, fa automaticamente un Ebreo<sup>148</sup>. L'*usurarius* cristiano, da questo punto di vista, non lo si è forse notato abbastanza, è dunque, fra XII e XIII secolo, prima di tutto un giudaizzante, un rinnegato che si manifesta come tale nel momento in cui, commerciando il denaro al di fuori

*Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, "Speculum" 49, (1974), 34-47; un terreno di ricerca particolarmente fertile sembra essere quello che collega polemica antiebraica e polemica eucaristica, per cui cfr. P. BROWE, *Die Eucharistischen Wunder des Mittelalters* Breslau 1938; M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture* Cambridge 1991; cfr. PIETRO IL VENERABILE, *Contra Petrobrusianos* ed Fearn, Turnhout 1967(CC c. m. 10).

<sup>145</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta* cit., 223, 265-66; cfr. V. PFAFF, *Die soziale Stellung des Judentums in der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Kirche vom 3. bis zum 4. Laterankonzil (1179-1215)*, "Vierteljahrschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte" 52 (1963), 168-206; *Constitutiones Concilii Quarti Lateranensis una cum Commentariis Glossatorum*, ed. Garcia y Garcia, Città del Vaticano 1981; K. WEINZIERL, *Das Zinsproblem im Dekret Gratians und in den Summen zum Dekret*, "Studia Gratiana" I (1953), 549-576; H. SIEMS, *Handel und Wucher* cit.

<sup>146</sup> Decisivi per una definizione negativa della presenza economica degli *infideles*, i canoni codificati in *Decretum Gratiani* XXIII, VII, 3-4, Fieberg cit., I, 953; come pure la bolla *Vergentis* di Innocenzo III (1199), Friedberg cit., II, 782-3.

<sup>147</sup> Cfr. B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les Juifs et le Judaïsme* Paris 1963; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Age* London 1977(Variorum Reprint); L. POLIAKOV, *Les Banquier juifs et le Saint Siège du XIVe au XVIIIe s.* Paris 1967. Ulteriore bibliografia in G. TODESCHINI, "Judas mercator pessimus" cit., sopra nota 55.

<sup>148</sup> RUFINUS BONONIENSIS, *Summa decretorum* (1157-59 c.) ed. Singer, Paderborn 1902 (rist. a. 1963), XIV, IV, 342: "...Fideli homini totus mundus divitiarum est, i. e. etiamsi modicum possideat, ita reputat sibi sufficere, ac si totum mundum possideret; infideli autem, i. e. avaro, nec obolus, i. e. si totum mundum haberet, pro obolo computaret: adeo insatiabili cupiditate vexatur. Avaro enim tam deest quod habet quam quod non habet."; PIETRO CANTORE, *Verbum abbreviatum* XX, XXV ss., L, LXXXII-LXXXIII = PL 205, 72 ss., 95 ss., 156 ss., 250 ss.; IDEM, *Summa de sacramentis et animae consiliis* ed. Dugauquier ("Analecta mediaevalia namurcensia" 4, 7, 11, 16, 21) Lille 1954-67; cfr. J. W. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle* I-II Princeton 1970.

del controllo ecclesiastico-monastico, e ripete il peccato degli adoratori del vitello d'oro<sup>149</sup>, e parla un linguaggio dello scambio e del prezzo ostentatamente indifferente agli equilibri del sacro e dell'economico di cui è protagonista soprattutto l'amministrazione monastica. Se, come ha scritto poco tempo fa Ovidio Capitani, in Gregorio VII "la realtà storica è intesa come realtà sacrale" sì che nel discorso e nell'azione di quel decisivo pontefice "la tensione ierocratica globale ... finisce coll'apparire mirata non a portare tutti gli uomini a Dio ma a esigere sempre Dio negli uomini"<sup>150</sup>, la tensione antiusuraria e antiebraica deflagrante a partire dalla seconda metà del XII secolo apparirà come un esito complessivamente linguistico di quel tradursi tutto storico, tutto quotidiano, del meccanismo di *iurisdictio* ecclesiastica, intesa, dunque, come costante verifica di valori nella prassi ordinaria, e in quella della transazione economica prima di tutto. Ma se, come di recente è stato mostrato<sup>151</sup>, è nella cultura monastica che si realizza, particolarmente nel XII secolo, la totalizzazione ecclesiastica della cultura occidentale, come produzione di senso universalistica, manifestantesi soprattutto come consapevolezza economica e politica, se dunque la lotta all'eterodossia di questo periodo si radica profondamente nella elaborazione teologica prodotta nei monasteri della nuova *koinè* commerciale cristiana, non sfuggirà che la rapida crescita della tensione antiusuraria e antiebraica culminante dopo il 1215, ossia dopo l'attribuzione alla "Iudaeorum perfidia" dei danni che l'*usura* infligge al patrimonio ecclesiastico<sup>152</sup>, ha le sue radici profonde nella messa a fuoco graduale di un linguaggio della perfezione etico-economica in ambito monastico. Se la *discretio* del *monachus probatus*, la sua capacità di distinguere utile da inutile, *necessarium* da *superfluum*, verrà sempre più proposta da confessori e penitenzieri, ossia da esperti dei lessici giuridici, come qualità fondamentale per la formazione dell'uomo d'affari cristiano *sollicitus* e *industrius*, all'opposto la commercializzazione del denaro privata, ossia il credito gestito all'esterno delle reti di relazione istituzionalmente definite dagli enti monastici ed ecclesiastici, sarà sempre più intesa dai detentori dei linguaggi ufficiali cristiani come il principio, come l'emblema di una prassi economica *infidelis*, pericolosa e politicamente eversiva, ultima concretizzazione di quella *carnalitas* che la Cristianità veniva rinfacciando da sempre all'Ebraismo. *Paupertas* in questa dialettica discorsiva gioca un ruolo

<sup>149</sup> Cfr. P. C. BORI, *Il vitello d'oro. Le radici della controversia anti-giudaica* Torino 1983.

<sup>150</sup> O. CAPITANI, "Iustitia" in Gregorio VII, in AA. VV., *La giustizia nell'Alto Medioevo* (XLIV Settimana di Studi sull'Alto Medioevo, 1996) Spoleto, in corso di stampa.

<sup>151</sup> A. SAPIR ABULAFIA, *Theology and the commercial revolution: Guibert of Nogent, St. Anselm and the Jews of northern France*, in AA. VV., *Church and city 1000-1500. Essays in honour of Christopher Brooke* ed. by D. Abulafia, M. Franklin, M. Rubin, Cambridge, 1992, 23-40; B. BEDOS-REZAK, *The confrontation of orality and textuality: jewish and christian literacy in eleventh and twelfth century in northern France*, in *Rashi 1040-1990. Hommage à E. E. Urbach* Paris 1993, 540-558; IDEM, *Les Juifs et l'écrit dans la mentalité eschatologique du Moyen Age chrétien occidental (France 1000-1200)*, "Annales" 49/5 (1994), 1049-1063;

<sup>152</sup> Ci si riferisce al canone 67 del IV concilio lateranense, in *Conciliorum oecumenicorum decreta* cit., 265-66; cfr. S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the Thirteenth Century. A Study of their Relations during the Years 1198-1254, based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period* Philadelphia 1933; cfr anche G. TODESCHINI, "Usura" ebraica e identità economica cristiana: la discussione medievale, in AA. VV., *Ebrei in Italia* a cura di C. Vivanti, (Storia d'Italia - Annali 11) I, Torino 1997.

fondamentale<sup>153</sup>: da Pier Damiani a Bernardo di Clairvaux, e da lui ai teorici dell'*arctus usus pauper* nel XIII secolo, questa parola e il vocabolario che le si rapporta significheranno sempre più buon uso della ricchezza, criterio corretto di amministrazione cristiana, dispersione e circolazione del denaro, antitesaurizzazione. Da *paupertas* a *fructificatio* ogni transazione economica diviene possibile, purché comporti l'ordinata, controllata prosperità sociale dell'universo cristiano di cui i monaci, in quanto *pauperes voluntarii*, sono i rappresentanti ideali e i garanti linguistici.

<sup>153</sup> Cfr. AA. VV., *Povertà e ricchezza* cit.; L. K. LITTLE, *Religious Poverty* cit.; J. COLEMAN, *Property and Poverty*, in *The Cambridge History of Medieval Political Thought* Cambridge 1988, 607-648; AA. VV., *La conversione alla povertà* cit.; AA. VV., *Dalla Sequela Christi di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà* Assisi 1992.