

Associazione  
per lo Sviluppo  
degli Studi di  
Banca e Borsa



Università Cattolica  
del Sacro Cuore  
Facoltà di  
Scienze Bancarie  
Finanziarie e Assicurative

**GIAN LUCA POTESTÁ**

**“DOMINIO O USO DEI BENI NEL GIARDINO DELL’EDEN?  
UN DIBATTITO MEDIEVALE FRA DIRITTO E TEOLOGIA”**

Introduzione di

**GIUSEPPE VIGORELLI**

Ciclo di conferenze e seminari

**“L’Uomo e il denaro”**

Milano 16 maggio 2005

QUADERNO N. 5

Associazione  
per lo Sviluppo  
degli Studi di  
Banca e Borsa



Università Cattolica  
del Sacro Cuore  
Facoltà di  
Scienze Bancarie  
Finanziarie e Assicurative

**GIAN LUCA POTESTÁ**

**“DOMINIO O USO DEI BENI NEL GIARDINO DELL’EDEN?  
UN DIBATTITO MEDIEVALE FRA DIRITTO E TEOLOGIA”**

Introduzione di

**GIUSEPPE VIGORELLI**

Ciclo di conferenze e seminari

**“L’Uomo e il denaro”**

Milano 16 maggio 2005

Sede: Presso Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano, Largo A. Gemelli, n. 1  
Segreteria: Presso Banca Popolare Commercio e Industria - Milano, Via Moscova, 33 - Tel. 62.755.1  
Cassiere: Presso Banca Popolare di Milano - Milano, Piazza Meda n. 2/4 - c/c n. 40625

Per ogni informazione circa le pubblicazioni ci si può rivolgere alla Segreteria  
dell’Associazione - tel. 02/62.755.252 - E-mail: [assbb@bpci.it](mailto:assbb@bpci.it)  
sito web: [assbb.it](http://assbb.it)

**Dott. Giuseppe VIGORELLI,**

Presidente Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa

## **Introduzione**

*Nell'ultimo nostro incontro dell'11 aprile nell'avviare l'introduzione sempre sul tema del rapporto “**dell'Uomo col denaro**” a cui seguì la lezione del prof. Ghisalberti sul “Guadagno oltre il necessario dell'economia monastica” avevo ricordato con profondo cordoglio la scomparsa d'un Papa che aveva cambiato la Storia: Giovanni Paolo II passato da questo mondo al Padre.*

*Non posso non cogliere questa successiva occasione per celebrare con Voi tutti la nuova gioia che ha investito tutta la Chiesa e il popolo di Dio per l'avvio del pontificato di Benedetto XVI lo scorso aprile, in cammino sulle tracce lasciate nella Storia da Giovanni Paolo II.*

*È sotto il segno di questo felice evento che mi piace proseguire la sequenza dei nostri speciali seminari volti a sollecitare l'attenzione della società moderna sui **valori intramontabili** che stanno all'origine della **nostra cultura**, della **nostra Storia**, della **nostra coscienza cristiana**.*

*Prima quindi di lasciare la parola all'illustre relatore che altri presenteranno nei modi più completi e che ci introdurrà sul tema a Voi annunciato: “Proprietà privata nel Giardino dell'Eden”. Un dibattito medievale tra diritto e teologia; desidero prima aggiungere a quanto già detto qualche nuova considerazione sul più generale tema cui abbiamo intitolato il progetto promosso dalla nostra Associazione: “**L'Uomo in rapporto al denaro**”.*

*Orwell ha tentato un audace stravolgimento, purtroppo reale nella storia dell'Uomo, sostituendo nel celebre inno alla carità (agàpe) la parola “denaro”.*

*“Anche se parlassi tutte le lingue, se non ho denaro, divento un bronzo risonante... se non ho denaro, non sono nulla... il*

*denaro tutto crede, tutto spera, tutto sopporta”.*<sup>1</sup>

*L’antica traduzione del testo biblico di **Qoèlet (10,19)** suonava: “tutto obbedisce al denaro”; oggi suona “il denaro risponde ad ogni esigenza”, ma il senso rimane sempre lo stesso e cioè che con il denaro si ottiene tutto. La storia di tutti i tempi ci dimostra che questo è vero, sul piano materiale e terreno.*

*È il denaro in questo mondo che vince le guerre, è il denaro che piega la politica: ma per trasmettere all’umanità la parola e la “salvezza”, Dio ha scelto altri mezzi.*

***I cristiani e il denaro:** problema complesso. I capisaldi son chiari: “non potete servire Dio e Mammona” servire no, ma utilizzare sì. Come? Ad esempio: il prestito a interesse è legittimo? Stando alla lettera del **Vangelo di Luca** (“**prestare senza sperare nulla**”, 6,35) la risposta sembrerebbe assolutamente negativa, infatti una lunghissima tradizione patristica e medievale si scaglia contro la “**usuraria gravitas**” e **Dante** mette gli usurai tra i peccatori “**contro natura**”. Ma bisogna distinguere. La lotta è contro la ricchezza non condivisa. La ricchezza si giustifica soltanto come mezzo per fare del bene, per diminuire le disuguaglianze, come dimostrano innumerevoli citazioni dei Padri della Chiesa, a cominciare da San Basilio, da San Giovanni Crisostomo e da Sant’Ambrogio.*

*Il denaro dunque è pessimo **padrone**, ma anche valido **servitore**.*

*Il bene moneta ha infatti anch’esso una Sua fecondità produttiva che è senza dubbio diversa dall’estrinseca fecondità propria degli altri beni materiali, ma non cessa di essere essa pure una vera e propria fecondità, che è esattamente il contrario di quanto si affermava nel medioevo.*

*Naturalmente un’economia finanziaria fine a sé stessa è destinata a contraddire le proprie finalità, perché si priva delle proprie radici e della ragione costitutiva, ossia del suo ruolo*

---

<sup>1</sup> G. Orwell, *Fiorirà l’aspidistra*

*originario ed essenziale di servizio all'economia reale e, in definitiva, di sviluppo delle persone e delle comunità umane. Evidentemente il fine dell'economia non è nell'economia, ma è al di fuori di essa, nel bene comune, nella realizzazione di un mondo migliore e più fornito di mezzi per tutti, per consentire una maggiore libertà a ciascuno, per espandere i propri doni.*

*Analogamente, e anche di più per quanto riguarda il denaro, occorre ricordare continuamente che esso è sempre soltanto un mezzo, non un fine, mentre spesso da strumento e servo diventa fine e padrone, se non un valore assoluto, cioè un **dio**. La Dottrina Sociale della Chiesa, del resto, non è altro che “**un’etica della persona**” inserita nei differenti ambienti che la umanizzano: la famiglia, l’impresa, le associazioni, la comunità internazionale, i corpi intermedi e, potremmo aggiungere **la banca**, senza la quale oggi nessun cittadino normale può vivere ed operare nel quotidiano.*

*Ma torniamo a **Luca, (12,42)** c’è una definizione del termine greco “**economò**” “il dispensatore fedele e saggio preposto alla servitù”. Che senso ha il nostro modo di amministrare, se non è spirituale?*

*Se non è diverso da quello dei pagani? (**Lc 12, 30**) e dei peccatori? (**Lc 6,32-34**)*

*L’economò è il dispensatore. Non gli è affidata la ricerca affannosa di beni, non l’accumulo di capitali, non la conservazione del patrimonio, ma la distribuzione del necessario ai servi (diaconia).*

*La prima qualità richiesta è la **fedeltà** nei riguardi del padrone dei beni che gli sono stati affidati.*

*La seconda è la **saggezza**, la **prudenza**: non deve sperperare, ma conservare con le cure e le attenzioni di un “buon padre di famiglia”.*

*La terza è la **generosità**, sia pure senza spreco.*

*Vediamo allora la **parabola dei vignaioli** cioè degli operai chiamati all’ultim’ora e pagati quanto quelli della prima. La parabola si trova solo nel **Vangelo di Matteo (20, 1-16)** scrit-*

to solo dopo il 70 d.c. in ambiente siro-palestinese.

*Qui l'ingiustizia sembra plateale, e a poco sembra scusarla dicendo che il Padrone ha pagato gli uni secondo il salario pattuito, e gli altri usando la propria liberalità: l'impressione di una spiacevole arbitrarietà non scompare. Forse una chiave di interpretazione potrebbe essere nell'obiezione negli operai oziosi che manifestano di non essersi messi al lavoro: quia nemo nos conduxit **“perché nessuno li ha presi a giornata”** E questa è una originale decifrazione del cuore della parabola di Giovanni Bazoli<sup>2</sup>. Infatti il padrone a prima vista ingiusto, in realtà sana un'ingiustizia originaria: non tutti hanno avuto accesso alle medesime opportunità, così la sua bontà compensa e risarcisce la disuguaglianza della sorte riservata agli uomini sulla terra e perciò ci troviamo di fronte ad un **atto di “superiore” giustizia**.*

*Applicata nella realtà corrente l'interpretazione di questa parabola giustifica che l'origine d'ogni **nato** in un contesto che appare fortemente condizionante in realtà non è casuale, perché alla fine la compensazione delle apparenti ingiustizie terrene trovano il premio nella ricompensa riequilibratrice nel trascendente in prospettiva escatologica in una dimensione che sta tra il tempo e l'eternità.*

*Allora l'impegno di ognuno è nel **dono** all'altro perché tutti insieme partecipiamo alla **corredenzione** di ciascuno e di tutti, perché abdicando a questo imperativo si pretenderebbe che a quel fine provvedesse un'**Autorità superiore ed esclusiva**.*

*Cioè non lasciare il compimento del progetto esclusivamente allo **Stato** né esclusivamente a **Dio**, sicché **“Dio ha bisogno degli uomini”**.<sup>3</sup>*

---

<sup>2</sup> Giovanni Bazoli, *Giustizia e Uguaglianza*, marzo 2005.

<sup>3</sup> *Dio ha bisogno degli uomini*, Henri Quéffelec, Parigi, 1982.

**Prof. Gian Luca POTESTÁ,**

Ordinario di Storia del Cristianesimo  
nell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

## **Dominio o uso dei beni nel giardino dell'Eden? Un dibattito medievale fra diritto e teologia**

«Un'opera realmente solida e definitiva, oggi, - avvertiva Weber nel 1918 - è sempre un'opera specializzata. Resti quindi discosto dalla scienza chi non è capace di mettersi, per dir così, dei paraocchi» (...) «Chiunque di noi viaggi in tram non ha la minima idea (...) di come la vettura riesca a mettersi in moto. Né, d'altronde, ha bisogno di saperlo (...) Se oggi spendiamo del denaro - proseguiva Weber nella conferenza su *La scienza come professione* - scommetto che, perfino se vi sono colleghi economisti qui presenti, ognuno avrà pronta una risposta diversa alla domanda: come avviene che qualcosa - ora poco, ora molto - possa esser comprato col denaro?». Quella che Weber definiva «la progressiva intellettualizzazione e razionalizzazione» - tanto accentuatasi nei nostri ultimi decenni - fa sì che chiunque sia impegnato in un lavoro di ricerca o in una professione intellettuale, se vuole restare al passo coi tempi, debba necessariamente concentrarsi su di un'area di competenza sempre più circoscritta. Lo specialismo è il nostro orizzonte. Con un rischio: perdere di vista ordini discorsivi e intrecci epistemici che, lo si sappia o no, hanno costituito gli ambiti particolari cui ci dedichiamo e di cui restano talvolta costitutivi.

Che nella storia dell'Occidente il sapere biblico abbia pesato, oltre che nella formazione delle dottrine teologiche e liturgiche, sullo sviluppo della filosofia e della letteratura, è un enunciato difficilmente negabile nella sua genericità. Può invece sorprendere, forse, che il più lucido studioso di economia monetaria del tardo Medioevo, Nicole Oresme - l'autore del *De moneta* - abbia inserito osservazioni riguardanti il miglioramento delle tecniche di coltivazione agricola e di

semina nella sua raccolta di prediche contenuta in un codice della Bibliothèque Nationale di Parigi. L'onnivoro scienziato Oresme era infatti vescovo e predicava volentieri di economia, di morale e di politica prendendo spunto dalle letture bibliche del ciclo liturgico annuale: in questo caso dalla parabola dei vignaioli (Mt 20, 1 e ss.) e dalla parabola del seminatore (Lc 8, 4 e ss.) (cfr. ms. Paris, Bibl. Nat., Lat. 16893, rispettivamente ff. 23<sup>ra-vb</sup> e 24<sup>vb</sup>-25<sup>rb</sup>). O può forse meravigliarci che significativi progressi nella cosmologia moderna siano avvenuti a seguito di un dibattito escatologico, apertosi nell'Inghilterra del secolo XVII, di cui fu partecipe lo stesso Newton, autore di un *Trattato sull'Apocalisse*.

Riflessioni e discussioni maturate a ridosso della Bibbia hanno contribuito in modo decisivo alla formazione dei quadri intellettuali della cultura occidentale: del senso comune della natura e della storia; del linguaggio e della scienza politici; della semantica giuridica ed economica. Per dare conto di questa affermazione sceglieremo come esempio una vicenda dottrinale emblematica, per quanto a prima vista marginale: la questione della condizione di Adamo ed Eva in rapporto ai beni di cui disponevano nel giardino dell'Eden, nella condizione anteriore al peccato. Quel dibattito medievale non resta affatto circoscritto entro l'ambito esegetico, ma, sviluppandosi sul piano teologico-giuridico, rivela la genesi della moderna sacralizzazione della proprietà privata. La polemica sulla povertà evangelica e minoritica, culminata, durante gli anni Venti del '300, nell'aperto conflitto tra l'Ordine dei frati minori e papa Giovanni XXII, segna un passaggio decisivo in questa lunga vicenda dottrinale. Quel modo di interrogare il testo biblico – nello specifico, i primi due capitoli del libro della Genesi – può risultare ingenuo e a prima vista insignificante ponendosi dal punto di vista degli attuali percorsi interpretativi. E tuttavia, presenta motivi di interesse non puramente eruditi, in quanto riporta a questioni decisive per la comprensione della radici della Modernità.



\*

La questione della condizione dell'uomo in rapporto ai beni nello stato di natura è ben presente nella riflessione esegetica e teologica fin dai primi secoli del cristianesimo. Si può dire però che solo a partire dal *Decretum* composto dal monaco Graziano intorno al 1140 entri in un cono di riflessione rilevante dal punto di vista giuridico e istituzionale. Fissiamo nel canone *Dilectissimis* il punto di partenza del nostro percorso:

«Il vescovo Clemente ai diletteissimi fratelli e discepoli, abitanti a Gerusalemme insieme al carissimo Giacomo, fratello nell'episcopato. La vita comune, fratelli, è necessaria per tutti, e soprattutto per coloro che desiderano militare irreprensibilmente per Dio e vogliono imitare la vita degli apostoli e dei loro discepoli. Infatti l'uso di tutte le cose che sono in questo mondo dovette essere comune per tutti gli uomini. Ma per l'iniquità l'uno disse che questo era suo, l'altro che era suo quello, e così nacque la divisione fra i mortali. Finalmente il più sapiente dei greci, sapendo che queste cose stavano così, affermò che tutte le cose degli amici dovessero essere comuni. In tutte le cose rientrano senza dubbio anche le donne. E come – disse – non si può dividere l'aria né la luce del sole, così non devono essere divise neppure le altre cose, date in comune a tutti, ma devono essere avute in comune (...) Fedeli a tale consuetudine, anche gli apostoli e i loro discepoli, come è stato detto prima, condussero con noi e con voi vita comune»

(*Decretum*, II, c. XII, q. 1, c. 2, in *Corpus Iuris canonici*, ed. Friedberg, I, Leipzig 1879, 676).

Il testo si presenta come la parte iniziale di una lettera di Clemente, vescovo di Roma, a Giacomo, vescovo di Gerusalemme. Si tratta di un falso, proveniente dalle *Recognitiones* pseudoclementine, un'opera prodotta in Siria verso la metà del IV secolo. Le *Recognitiones* furono poi inserite in un altro falso che ebbe notevole diffusione e prestigio

nel Medioevo: le *Decretales* pseudoisidoriane, celebre collezione canonica, prodotta verso la metà del IX secolo, da cui appunto Graziano trasse infine il passo che abbiamo appena letto. Ci viene subito da notare che l'intera discussione poggia su un duplice falso. Ma questo non deve né meravigliarci, né scandalizzarci o farci sorridere. Ha scritto Horst Fuhrmann, il maggiore studioso di falsi medievali: «Un falso: ai tempi nostri il termine suona male. Nel Medioevo un falso era a volte espressione di un'altra mentalità, a noi largamente estranea: poteva rappresentare il tentativo di ristabilire il giusto ordine, voluto da Dio, nelle cose piccole o grandi del mondo che erano state messe a soqquadro (...) Autentico o falso, un documento veniva giudicato in base alla sua corrispondenza con l'idea che ci si faceva dell'ordine divino».

Come dimostra il testo completo della lettera, essa mira a proporre un modello di vita comune del clero, il cui fondamento risiederebbe precisamente nella condizione originaria. A tale situazione si allude peraltro in termini molto vaghi: nessun riferimento all'Eden, bensì un richiamo all'idea platonica delle comunanza originaria dei beni e delle donne. Anche il lessico resta indeterminato: all'inizio l'uso di tutto era comune, poi, a seguito dell'*iniquitas*, venne la rottura di tale unità originaria e l'appropriazione dei beni da parte dei singoli.

Il canone va inteso in riferimento ai tentativi di vita comune intrapresi in quel periodo da parte di chierici desiderosi di ritornare al modello di vita degli apostoli. Si tratta dunque di un testo correlabile a una questione ben determinata. Il lessico risulta generico, soprattutto per chi abbia in mente le precise distinzioni fra *usus*, *proprietas* e *dominium* fissate nel diritto romano. La nozione di «*usus communis*» è peraltro significativa proprio per il richiamo all'uso: ciò che conta nel rapporto con i beni è l'uso che se ne fa, la loro funzione diremmo sociale, la destinazione collettiva. Un'idea destinata a permanere e a incidere su di un arco di lunga durata, ben oltre la specifica situazione cui il canone si sta riferendo.

Il *Decretum* conseguì un'immediata autorevolezza rispetto alla produzione canonistica precedente, e fu quindi sottoposto a ripetuti commenti di scuola, miranti a chiarirne e precisarne la dottrina. Nella varietà di essi, risulta comune una preoccupazione di fondo: indebolire la concezione dell'originaria comunanza dei beni attenuando lo scarto esistente fra la condizione voluta da Dio e quella successiva al peccato, nella quale si trova la Chiesa. Così Rufino (*Summa decretorum*, 1156-1159) distingue, entro i principi del diritto naturale, fra comandi, divieti e semplici indicazioni (*demonstrationes*).

Queste ultime mostrano ciò che è buono, ma non sono vincolanti in senso assoluto. Anche i principi relativi al potere e alla proprietà dei beni rientrano fra le *demonstrationes*. Come si legge nel libro della Genesi (10, 8), sulla terra il potere fece la sua comparsa con Nimrod, nipote di Cam. Il suo potere segnò l'inizio dell'iniquità; successivamente, però, il lungo uso e la consuetudine del diritto fecero sì che il potere non fosse più contrassegnato dal marchio dell'ingiustizia. Lo stesso si può dire riguardo all'appropriazione dei beni: introdotta per la cupidigia di alcuni, ma ormai non più condannabile, in virtù della lunga consuetudine e delle leggi. È questa una linea che, attraverso le glosse del decretista bolognese Gandolfo, si afferma nella scuola giuridica anglo-normanna, come dimostra la *Summa Lipsiensis*, prodotta intorno al 1186.

Nell'ultimo scorcio del secolo XII si moltiplicano gli sforzi teorici per smussare la tensione fra norma di natura e diritto positivo; in questo modo veniva eliminata alla radice la possibilità di criticare la Chiesa romana in nome di un ordinamento diverso, più vicino al volere di Dio. Risulta significativa, in questo senso, l'ulteriore articolazione del discorso offerta nella *Summa* di Ugucione, vescovo di Ferrara, composta intorno al 1190. Ugucione avverte che il *Decretum* non esclude in linea di principio la proprietà dei beni: l'espressione «tutte le cose sono comuni» significa solo che nel tempo della necessità esse vanno condivise con chi ne ha bisogno; la ragio-

ne naturale impone a ciascuno di conservare per sé il necessario, di distribuire ai poveri il superfluo. Il testo di Graziano viene piegato così ad esprimere nella carità delle opere piuttosto che nella rinuncia ai beni l'autentica vocazione cristiana ed ecclesiastica. L'idea espressa nel canone *Dilectissimis*, per cui all'inizio tutto sarebbe stato comune e solo dopo il peccato sarebbe insorta la distinzione fra "mio" e "tuo", viene liquidata da Ugucione come un fantasioso asserto teologico.

Fuori dall'ambito della scienza canonistica, nei primi decenni del secolo XIII tali prospettive e soluzioni risultano ampiamente condivise nella produzione teologica di maggior rilievo. Nel diciottesimo trattato della sua *Summa aurea* il maestro parigino Guglielmo di Auxerre tratta del diritto naturale. Secondo alcuni «santi» non meglio precisati, «fu un precetto del diritto naturale che tutto fosse comune, e a questo precetto erano tenuti Adamo ed Eva nel primo stato». E poiché il precetto di natura non ha perso validità, chi si appropria di qualcosa compie peccato mortale, perché opera contro la legge di natura. È la tesi di Graziano, arricchita del rapido riferimento ad Adamo ed Eva: il riferimento biblico entra qui, credo, per la prima volta, e introduce nella riflessione ecclesiastica un elemento da cui non sarà più possibile prescindere.

La risposta di Guglielmo fa leva sulla distinzione fra precetti e divieti (dotati entrambi di valore assoluto) e *demonstrationes*, intendendo queste ultime come disposizioni vincolanti solo per un tempo limitato e in rapporto a determinate circostanze. Che tutto debba essere comune è una semplice *demonstratio*: valida come precetto nello stato d'innocenza, ossia nello stato di natura anteriore al peccato, non più dopo di esso.

«Nello stato di cupidigia o di natura corrotta [che tutto sia comune] non è un precetto né deve esserlo, dal momento che, se così fosse, la cosa pubblica verrebbe dissolta e gli uomini si distruggerebbero reciprocamente. È vero tuttavia che in un tempo di estrema necessità tutto deve essere condiviso, dal

momento che la ragione naturale impone di amare più la salvezza del prossimo che questi beni temporali»

(Magistri Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, cura et studio J. Ribaillier, I. III, t. I, Paris-Grottaferrata 1986, p. 371).

Circoscritta così la validità delle affermazioni del *Decretum*, Guglielmo risolve in modo differenziato la stessa questione se l'appropriazione comporti peccato: peccò certo mortalmente Nimrod, che per cupidigia si appropriò del potere e dei possessi; non ha invece peccato chi si è appropriato di qualcosa essendo consapevole che nello stato di natura corrotta il possesso comune dei beni è nocivo.

La linea interpretativa che unisce i decretisti a Guglielmo di Auxerre è dunque caratterizzabile dai seguenti punti: 1) Resta ben ferma l'idea, avvalorata da Graziano, che nella condizione di natura originaria (= stato di innocenza) tutto era comune. 2) Al contrario, nella condizione storica attuale (= stato di natura corrotta) l'appropriazione non comporta di per sé peccato per i detentori di beni. 3) Riguardo al possesso dei beni, non il peccato di Adamo ed Eva, ma quello di Nimrod segna uno spartiacque al di là del quale non è neppure pensabile risalire. La riflessione giuridica e teologica appare quindi orientata a temperare ciò che è avvenuto dopo il peccato con la situazione precedente ad esso, a legittimare la situazione decaduta eliminando alla radice ogni possibilità di ridiscuterla in vista di un altro orizzonte.

\*

Diverse ricerche condotte negli ultimi decenni hanno messo in luce la complessità della riflessione minoritica intorno alla povertà volontaria nei secoli XIII e XIV. Lo stile evangelico assunto da Francesco d'Assisi era stato improntato alla sequela, vissuta in termini estremi e proposta ai frati

nella sua radicalità. La trasformazione della primitiva *fraternitas* in un *ordo* in impetuosa crescita numerica e subito caricato di importanti responsabilità ecclesiastiche pose presto ai minori problemi giuridici e istituzionali non contemplati dalla Regola. Fra le questioni più spinose vi fu senz'altro l'osservanza della povertà, che nella coscienza dei frati e nella considerazione dei fedeli rappresentava il tratto più immediatamente caratteristico della minorità, il suo contrassegno primario e irrinunciabile. Questione delicata e complessa, in quanto si trattava di adeguare l'ordine a situazioni e stili non coincidenti con quelli radicali di frate Francesco e non previsti da una Regola che, in entrambe le sue redazioni, si apriva con la proposta di una vita nella sequela evangelica e «sine proprio». La dirigenza dell'Ordine e alcuni dei suoi intellettuali più in vista si applicarono a commentare la Regola, a modellare e rimodellare l'immagine di Francesco e a fondare teologicamente la povertà minoritica contro i detrattori. In tale prospettiva dovettero chiarire innanzi tutto a se stessi le diverse modalità possibili di rapporto con i beni, in modo da definire quelle consentite ai frati senza contravvenire alla Regola.

Fu un percorso complesso, insieme di ermeneutica storica e teologica, di adeguamento giuridico e di innovazione istituzionale, la cui realizzazione fu possibile grazie alla sostanziale cooperazione instauratasi fra il gruppo dirigente dell'Ordine e il Papato e mantenutasi lungo buona parte del secolo XIII. Come contemperare dunque la crescente disponibilità di beni per l'Ordine con le severe disposizioni della Regola? L'opera avviata da Gregorio IX e proseguita dai successori, d'intesa e su sollecitazione della dirigenza minoritica, mirò a preservare per quanto possibile la scelta della povertà volontaria come tratto distintivo dell'Ordine, introducendo via via differenziazioni e articolazioni capaci di dare conto del mutamento del suo profilo e del crescente peso nella Chiesa e nella società. Vediamo in questo senso le principali lettere bolate pontificie:

- Gregorio IX, *Quo elongati* (1230): stabilisce che i frati minori non possano avere proprietà né individuali né comuni dei beni di cui dispongono. La proprietà dei beni deve restare ai benefattori, che li danno in uso ai frati.

- Innocenzo IV, *Ordinem vestrum* (1245): avoca alla sede romana la proprietà dei beni a disposizione dei frati, a meno che il donatore non se la riservi. Ai frati spetta solo l'uso dei beni.

- Innocenzo IV, *Quanto studiosius* (1247): l'amministrazione dei beni a disposizione dei frati viene attribuita a procuratori formalmente operanti in nome del papa, ma in realtà posti alle dirette dipendenze della gerarchia dell'ordine.

A seguito di queste disposizioni l'Ordine minoritico riduceva in parte la propria distanza dallo stile effettivo di vita di altri ordini religiosi affini. Assumendosi la nuda proprietà dei beni dei frati e consentendo loro di gestirli attraverso propri amministratori, il Papato attenuava la questione dell'osservanza della Regola, ripetutamente sollevata dai settori rigoristi meno pronti al cambiamento. E così permetteva all'Ordine di conservare ciò che aveva di più prezioso dal punto di vista pastorale: la propria immagine di congregazione di "poveri volontari".

A partire dagli anni '50 i minori cominciarono a subire crescenti attacchi esterni da parte di istituzioni e ambienti ecclesiastici concorrenti. La concezione della povertà volontaria quale cardine della perfezione cristiana divenne oggetto di aspre polemiche, prima da parte dei maestri secolari dell'Università di Parigi e successivamente anche dei teologi dell'Ordine dei predicatori. Tali conflitti esterni, più ancora che le esigenze "interne" di adeguamento, spinsero i frati all'elaborazione di un lessico della povertà (ovvero della mancanza di proprietà) sempre più raffinato, mirante innanzi tutto a difendere ed esaltare la specificità della propria condizione.

Spiega nel 1269 il ministro generale Bonaventura da Bagnoregio che esistono due tipi di povertà evangelica:

a) quella di coloro che non hanno proprietà in privato e possiedono tutti i beni in comune;

b) quella di coloro che hanno rinunciato ad ogni forma di proprietà, sia privata sia comune (Sancti Bonaventurae *Apologia pauperum*, cap. VII, in Id., *Opera omnia*, VIII, Ad Claras Aquas 1898, p. 273).

La prima è la forma di povertà praticata ad esempio dall'Ordine "cugino" dei frati predicatori. La seconda è la forma più alta di povertà, praticata da Cristo e dagli apostoli e ripresa dai frati minori. Tutta la riflessione bonaventuriana mira appunto sottilmente a dimostrare che Cristo e gli apostoli non ebbero dominio sui beni temporali di cui disponevano, e come tali furono i perfetti predecessori dell'Ordine minoritico.

Ma qual è l'esemplarità sociale della povertà minoritica? Al di là della questione dell'osservanza della Regola e dei limiti nella flessibilità interpretativa per i discepoli di Francesco, poteva forse la scelta minoritica della povertà volontaria prospettare a tutti gli uomini un diverso modo di vivere, di possedere, di consumare? È il problema che precisamente si pone Petrus Iohannis Olivi, un allievo di Bonaventura che si muove con libertà e originalità rispetto al maestro. In particolare nell'ottava delle *Quaestiones de perfectione evangelica*, Olivi mostra come l'*altissima paupertas* sia la modalità originaria del rapporto fra l'uomo e i beni, cui, come tale, occorre tornare. Il frate provenzale elenca quindici argomenti a dimostrazione dell'intimo legame intercorrente fra *altissima paupertas* e perfezione evangelica. Risulta per noi particolarmente interessante il sesto, in cui mostra che la scelta dell'assoluta povertà comporta l'abbandono di ogni discordia, divisione, contesa, litigio, sospetto, che invece riguardano quanti hanno ricchezze, anche quelli che possiedo-



no solo in comune. Olivi riprende il testo pseudoclementino riportato da Graziano, e lo commenta estesamente. A proposito dell'espressione: «l'uso di tutte le cose che sono in questo mondo dovette essere comune per tutti gli uomini. Ma per l'iniquità l'uno disse che questo era suo, l'altro che era suo quello, e così nacque la divisione fra i mortali», Olivi rileva: «Non disse che l'uso avrebbe dovuto essere comune a questo collegio o a quello, ma in generale a tutti gli uomini. Così sarebbe stato infatti nello stato d'innocenza». Dopo aver ricordato che questa è la forma di vita indicata da Platone e praticata dalla primitiva comunità cristiana, conclude: «È invece certo che oggi collegio combatte contro collegio, perché rivendicano per sé un qualche diritto nelle loro cose comuni e perché non vi è lì quella comunità generale che si estende a tutti gli uomini. Cosicché ciò che è di un collegio non è dell'altro. Una ripetuta esperienza insegna quante cause e quanti litigi, quante invidie e contese abbiano fra loro per le prebende quelli che le hanno o quelli che devono riceverle; ciò non avverrebbe, se non vi fosse lì alcuna giurisdizione nemmeno nell'amministrare o se non vi fosse alcuna appropriazione nemmeno quanto al sostentamento necessario. Spetta infatti di diritto al prebendato o al monaco una rendita durevole, ovvero vitto e vestiario. E in breve: se non viene completamente eliminato dai cuori degli uomini l'amore del potere temporale e delle cose temporali, non vi può essere una qualche comunità priva dei mali predetti. La professione suprema della più alta povertà non è giurisdizionalmente connessa a questa terra più che a quella, né a questa casa più che a quella. E colui che la osserva perfettamente sarà più preoccupato di custodirla per sé piuttosto che per l'altro, e così cesserà necessariamente tra loro ogni motivo di divisione e di invidia, che possa sorgere da qualsiasi appropriazione o giurisdizione o distribuzione di rendite»

(J. Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut*, Werl/West, 1989, p. 99).

La dottrina dell'Olivi presenta motivi di novità rispetto alla tradizione teologica e alla stessa riflessione minoritica precedente. Nell'affermare che lo stato di innocenza è caratterizzato dalla assenza di qualsiasi forma di giurisdizione e di appropriazione, ribadisce con forza l'insegnamento pseudoclementino, ignorando gli sforzi interpretativi compiuti in ambito canonistico e teologico per attenuarne la portata e le implicazioni. Al contrario: mentre i canonisti tendevano a legittimare in nome della consuetudine e delle leggi sia il potere sia la proprietà, Olivi li rigetta entrambi come cause fondamentali del disordine sociale. Come si legge poche pagine più avanti sempre in riferimento alle espressioni appena citate del canone *Dilectissimis*, «chi volesse dunque dire che nello stato di innocenza le cose e i diritti sulle cose erano dati in proprio a una persona o a determinati collegi, verrebbe giudicato pazzo da ogni retta ragione».

Olivi afferma dunque che proprio la rinuncia al potere e all'appropriazione pone le condizioni per una società umana in cui tensioni e conflitti vengano meno. La società cui egli guarda rappresenta una restaurazione dello stato di innocenza sulla terra. L'*altissima paupertas* propugnata e praticata dai frati minori costituisce un passo significativo proprio in questa direzione, in quanto realizza la modalità di rapporto con i beni caratteristica di quella condizione. E qui siamo evidentemente oltre lo stesso *Decretum*: il peccato di appropriazione non è più avvertito come uno spartiacque insuperabile; seguendo il percorso della povertà minoritica gli uomini potranno ridare vita alla pacifica socialità della condizione originaria.

\*

Le dottrine dell'Olivi non vennero fatte proprie dall'Ordine, che ne considerò con sospetto la produzione teologica e le stesse tesi in materia di povertà. Per quanto riguarda queste ultime, la pretesa universalizzazione del discorso

rivelava le potenzialità radicali insite nel discorso francescano, che le pratiche interpretative messe in opera dal Papato e dalla dirigenza non erano riuscite a obliterare. Dopo la morte dell'Olivi, la difesa della sua eredità dottrinale venne assunta dalla corrente minoritaria degli Spirituali, sino a che Giovanni XXII non sottopose le sue opere a rinnovate indagini e condanne, nel quadro di una più vasta campagna mirante ad annientare le fondamenta stesse della povertà minoritica, condotta in aspro conflitto con quella stessa dirigenza che aveva appena liquidato la dissidenza degli Spirituali. Come ha mostrato un recente e importante volume di Eva-Luise Wittneben, intorno alla metà degli anni '20 l'interesse per l'Olivi venne tenuto vivo non solo dagli Spirituali provenzali e fraticelli italiani, ma anche, in termini anche strumentali, dalla dirigenza dell'Ordine in conflitto con il papa. Essa non esitò, in determinate fasi della controversia, a ricorrere allo stesso lascito dottrinale oliviano. E si spiega proprio alla luce di questo conflitto e di questo uso la rinnovata attenzione papale nei confronti dell'eredità dottrinale del maestro provenzale, attestata da una serie di ripetute iniziative di censura e di condanna miranti a colpire il composito fronte avversario.

Già docente di diritto canonico a Tolosa, Giovanni XXII concentrò immediatamente la propria attenzione sulla natura della povertà evangelica, indicando un'ampia consultazione su di essa fra prelati e maestri. Ciò che all'inizio poteva apparire come una semplice curiosità teorica del papa, si rivelò ben presto come la prima mossa di un percorso intransigente mirante a mostrare l'inconsistenza della forma di vita dei minori e della sua pretesa di tradurre in pratica il modello stesso di Cristo: una pretesa che contrastava apertamente con l'assetto del Papato avignonese e con la sua visione ecclesiologica, per cui l'esaltazione della povertà volontaria collideva con il potere e la visibilità della sua immagine ierocratica della Chiesa.

L'Ordine minoritico si impegnò fortemente a difesa della tradizione bonaventuriana, innanzi tutto con il cosiddetto

“Manifesto” emesso dal capitolo generale di Perugia del 1322 e poi, nello stesso anno, attraverso una serie di scritti, fra cui i pareri dei cardinali minoriti Vitale du Four e Bertrand de la Tour e soprattutto il *Tractatus de paupertate Christi et apostolorum* (1322) del procuratore generale Bonagrazia da Bergamo.

Fra le obiezioni contro la povertà minoritica più ripetute dal clero secolare e dai frati predicatori e più care a Giovanni XXII, vi era quella che affermava l’inseparabilità del dominio dall’uso nel caso dei beni consumabili: il carattere puramente fittizio della povertà minoritica verrebbe dimostrato proprio dall’esistenza di beni, come il cibo, che vengono esauriti nell’atto in cui sono consumati; quanto meno nel caso di tali beni la distinzione fra dominio e uso è evidentemente fittizia, poiché l’uso consuma il dominio. Come si può affermare che il papa è proprietario di quell’uovo destinato a finire nella bocca di un frate? Che vantaggio può mai avere il papa da una tale proprietà, anzi chi potrà mai parlare di essa come di una proprietà per lui effettiva?

Uno degli argomenti utilizzati da Bonagrazia per replicare a questa obiezione fa leva proprio sul racconto biblico dell’Eden. Dio ordinò ai progenitori: «Mangerete da ogni albero del Paradiso, non mangerai dell’albero della conoscenza del bene e del male» (Gen. 2,17). L’uso dei beni consumabili – i frutti degli alberi del paradiso – è dunque previsto dal diritto di natura e sancito dall’ordinamento divino. Dio rimase padrone dei beni e ne concesse l’uso ad Adamo ed Eva. Per gli uomini, l’uso comune è perciò la modalità originaria di rapporto con essi, anteriore ad ogni forma di proprietà; questa è entrata nel mondo a seguito del peccato ed è stata riconosciuta solo con l’avvento del diritto positivo. Non importa che lo stato di innocenza sia durato poco: se il primo uomo non avesse peccato, tutto sarebbe rimasto in uso comune per tutti gli uomini, in ogni tempo e dappertutto, senza proprietà né dominio.

È evidente il carattere apologetico della riflessione di Bonagrazia sullo stato di innocenza, la cui rappresentazione viene piegata a legittimare la pericolante identità minoritica. La sua prospettiva va peraltro distinta da quella dell'Olivi. In Olivi, il riferimento allo stato di innocenza lascia emergere una critica radicale del potere (*iurisdictio*) e della appropriazione (*appropriatio*): l'*altissima paupertas* minoritica apre un percorso lungo il quale l'intera società umana può infine superare discordie e conflitti. La prospettiva di Bonagrazia è priva di questo respiro, tesa esclusivamente a salvaguardare lo spazio istituzionale della povertà minoritica, cui egli offre un solido fondamento: lo stato d'innocenza comportò il semplice uso dei beni, escludendo ogni forma di proprietà o dominio, sia in privato sia in comune; il Figlio di Dio, che si fece uomo per restaurare lo stato d'innocenza, usò dei beni senza avere proprietà o dominio su di essi; perfetti seguaci di Cristo, i minori usano a loro volta dei beni non avendo proprietà o dominio, e in questo modo rinnovano sulla terra lo stato d'innocenza originario. Laddove il linguaggio dell'Olivi restava più indeterminato e sfumato, Bonagrazia evita qualsiasi slittamento lessicale, in quanto ciò che vuole affermare è proprio la piena identificazione fra condizione edenica e condizione minoritica.

Rivelatosi vano ogni tentativo di mediazione, nel 1328 il gruppo dirigente fuggiva da Avignone e si poneva sotto la protezione imperiale. Una duplice *appellatio*, emessa dal ministro generale Michele da Cesena, ma redatta da Bonagrazia, riproponeva polemicamente i principali argomenti contro il papa, apertamente accusato di eresia. Giovanni XXII replicava con la lettera *Quia vir reprobus* (1329). In questo testo molto ampio il pontefice rintuzza fra l'altro la tesi della mancanza di proprietà nello stato di innocenza, ritornando sia sui primi due capitoli di Genesi sia sulla lettera pseudoclementina contenuta nel *Decretum* e offrendone un'intepretazione in linea con quella avanzata dai maestri parigini a favore dell'esistenza di un effettivo dominium nello stato di innocenza, come tale del tutto diversa rispetto alla tradizione difesa dalla dirigenza minoritica.

Due sono i passi significativi. Nel primo il papa commenta così la citazione attribuita al suo predecessore Clemente: «Senza dubbio questo testo suppone che se i progenitori non avessero peccato, tutto sarebbe stato comune quanto a dominio o a proprietà. È quanto risulta chiaro dall'affermazione secondo cui per l'iniquità, cioè per il peccato dei progenitori, l'uno disse che questo era suo, l'altro che era suo quello, e così nacque la divisione fra i mortali. Questa divisione riguardò dunque ciò che prima era in comune. Avvenne dunque una divisione delle cose e non del semplice "uso di fatto", come risulta chiaro, dal momento che uno diceva che questo era suo, l'altro che era suo quello; e non dice che uno diceva che fosse suo l'uso di questa cosa e l'altro dell'altra cosa, ma l'uno diceva che l'una cosa era sua, l'altro che era sua l'altra: e risulta chiaro così che la divisione riguardò il dominio e non l'uso delle cose, e ne consegue quindi che prima della divisione vi era comunione riguardo ai domini delle cose» (Giovanni XXII, *Quia vir reprobus*, in *Bullarium franciscanum*, ed. C. Eubel, vol. V, Romae 1898, pp. 417b-418a).

Giovanni XXII afferma dunque che nell'Eden c'era fin dall'inizio dominio comune dei beni; il peccato di Adamo ed Eva – ben prima di Nimrod – segnò precisamente l'introduzione del dominio privato. L'Eden viene così defrancescanizzato: contro l'Olivio e contro Bonagrazia, il papa fa sua una visione del Paradiso che di fatto coincide con quella sostenuta (e non a caso) dai frati predicatori (che, diversamente dai frati minori, tenevano i loro beni in regime di proprietà indivisa).

La preoccupazione fondamentale del papa non era però affatto quella di contrapporre dominio comune a uso comune. Le sue intenzioni più profonde si rivelano pienamente poche pagine più sotto, là dove rilegge i primi due capitoli del libro della Genesi in una prospettiva che limita fortemente il valore del passo del *Decretum* appena commentato: «Quanto quegli [Michele da Cesena, ministro generale dell'Ordine deposto dal papa] afferma – e cioè che i progenitori nello stato di inno-

cenza non ebbero dominio su nessuna cosa, ma ebbero solo un semplice uso di fatto – contraddice espressamente la sacra Scrittura, quanto meno dopo quella benedizione: “Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra e sottomettetela” (un’altra forma ha: “dominatela”, al posto di “sottomettetela”; ed Agostino la fa propria, nel *Super Genesim ad litteram* e in *De civitate Dei*, XIV, 21), e prosegue: “E dominate i pesci del mare e gli uccelli del cielo e tutti gli esseri viventi che si muovono sulla terra” (Gen 1, 28). Da ciò risulta evidente che i progenitori dopo quella benedizione ebbero nello stato d’innocenza il dominio della terra, dei pesci del mare, degli uccelli del cielo e di tutti gli animali che si muovono sulla terra. E se si chiede se quel dominio sia stato proprio o comune, sembra si debba dire che, poiché quella benedizione fu data ad Adamo mentre era fuori dal Paradiso, ed Eva fu formata solo dopo che lo stesso Adamo era stato trasferito nel Paradiso (come risulta dai capitoli 1 e 2 di Genesi), appare che prima della creazione di Eva il dominio di Adamo sulle cose temporali è stato proprio, non comune. Non poté certo essere comune, dal momento che egli per quel tempo fu solo, e nulla può essere detto comune in rapporto a uno solo, che non ha mai avuto altri»

(Giovanni XXII, *Quia vir reprobus*, p. 422ab).

Notiamo lo sviluppo terminologico, segno di un approfondimento concettuale. Oltre al riferimento ai *primi parentes* e ai loro nomi propri, compare qui per la prima volta il termine «paradiso», mai adoperato da parte dei minoriti. La rappresentazione del tempo e dello spazio originari viene fissata attraverso il richiamo ad eventi avvenuti «al tempo della benedizione» e con la distinzione fra i diversi periodi «ante formationem Evae», «extra» o «in paradisum». Grazie a queste distinzioni la condizione edenica del dominio o proprietà comune dei beni viene ridotta al rango di semplice intermezzo fra due condizioni entrambe segnate dalla proprietà privata: quella di Adamo prima della creazione di Eva (la vera condizione originaria!) e quella storica successiva al peccato originale.

Procedendo ben oltre le precedenti cautele affiorate in ambito canonistico e teologico riguardo all'autorevole canone di Graziano, il papa di fatto lo invalida per mezzo di un espediente esegetico che eleva la proprietà privata al grado di condizione originaria, anzi in un certo senso pre-originaria (anteriore al momento in cui Eva esce dalla costola di Adamo). L'idea che Adamo sia stato il «primo proprietario» (la definizione è di Roberto Lambertini) non risulta precedentemente sostenuta da nessun altro autore. Essa si fonda su di una lettura continua dei capitoli 1 e 2 di Genesi, che il papa interpreta non (come faremmo oggi) come due diverse versioni del racconto della creazione, bensì come un unico racconto che presenterebbe gli eventi nella loro esatta successione cronologica. In questo senso l'attribuzione del dominio non può che essere riferita al solo Adamo, in quanto Eva entra in scena, dalla sua costola, solo al capitolo successivo.

La posizione assunta dal papa indusse la dirigenza minoritica, nel frattempo riparata a Monaco di Baviera sotto la protezione dell'imperatore Ludovico il Bavaro, ad avviare un ripensamento della nozione di dominio in relazione al conflitto interpretativo su Genesi 1-2, come risulta sia dall'*Improbacio* di Francesco d'Ascoli sia dall'*Opus nonaginta dierum* di Guglielmo d'Ockham, opere originate entrambe dall'intenzione di rispondere a Giovanni XXII tenendo conto delle sue argomentazioni. In particolare, nel cap. XIV dell'*Opus* Guglielmo rintuzza la pretesa papale di isolare la posizione di Adamo rispetto a quella di Eva. Gen 1, 27 mostra che la promessa fatta da Dio ad Adamo si riferisce all'intera sua discendenza umana, maschi e femmine.

Pur affermando di volersi porre nel solco della tradizione minoritica, Guglielmo riconosce che nella condizione edenica i *primi parentes* ebbero un *dominium*, inteso come la potenza di sottomettere gli esseri della terra. Con questa affermazione egli di fatto abbandona le posizioni di Bonagrazia sulla assoluta mancanza di dominio nella condizione anteriore al pecca-



to. D'altra parte, la proprietà privata si è storicamente affermata solo a seguito dell'introduzione del diritto positivo nelle società umane. Nell'istituzione della proprietà privata la volontà umana gioca così un ruolo decisivo.

\*

In conclusione, credo si possano fissare alcuni punti come esiti del percorso da noi compiuto questa sera:

La Bibbia ha offerto materiali di riflessione per gli ambiti più disparati del sapere occidentale, contribuendo alla creazione di testualità e discorsività giuridiche ed economiche di lunga durata. Per rendersene pienamente conto occorre considerarla fuori dal recinto angusto dello specialismo storico-esegetico. Il caso considerato oggi mostra come la riflessione teologica venga modellata e affinata in relazione a problemi da risolvere e a ostacoli da superare, strutturandosi in universi concettuali il cui significato peraltro non si riduce e non si esaurisce entro le circostanze polemiche che ne hanno originato l'elaborazione.

È diffusa la convinzione che nella dottrina e nella sensibilità cristiane vi sia una radicata diffidenza nei confronti di nozioni quali potere, dominio, proprietà e ricchezza. In realtà, le stesse testimonianze evangeliche riguardo a Gesù e ai suoi rapporti con i ricchi e con i poveri presentano motivi ambivalenti e come tali si prestarono fin dai primi secoli a letture molto differenziate. La rappresentazione della chiesa primitiva di Gerusalemme come una comunità perfetta, in cui «nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era tra loro comune» (At 4, 32), mise in circolazione un modello di vita apostolica imperniato sull'idea della comunione dei beni e di una loro distribuzione in funzione dei bisogni, ripreso a partire dai secoli XI e XII entro progetti di vita comune nel segno del distacco dalle ricchezze. Si fissa allora l'idea che il rapporto dei cristiani

con i beni vada inteso nella prospettiva dell'uso cui questi sono destinati.

L'insistenza sull'uso come nitidamente distinto dal dominio e dalla proprietà si precisa e si articola nella riflessione minoritica dei secoli XIII e XIV (in particolare ad opera dell'Olivi) in forza della affermata equivalenza tra la condizione di Cristo e degli apostoli, che non ebbero nulla né in proprio né in comune, e quella dei frati minori. L'una e l'altra condizione rinviano a quella dello stato di innocenza e di natura anteriore al peccato.

Papa Giovanni XXII, contrapponendosi frontalmente alla tradizione e alla dirigenza minoritiche, prima restituì all'Ordine la proprietà dei beni formalmente posseduti dal papa (1322) e quindi dichiarò eretica la tesi che Cristo e gli apostoli non hanno posseduto nulla né in proprio né in comune (1323): al contrario, Cristo e gli apostoli ebbero un dominio effettivo sui beni terreni di cui disponevano. Infine il papa sostenne che nella condizione edenica vi era dominio comune da parte dei progenitori, e che Adamo nel brevissimo periodo precedente la creazione di Eva era un proprietario privato: il primo proprietario (1329). Con la sua forzatura esegetica, il papa pone il fondamento della proprietà nella stessa volizione divina originaria, sganciandola dal peccato originale. In altri termini: la proprietà del singolo esiste prima del peccato e indipendentemente da esso, e come tale non ha nulla di peccaminoso.

Si potrà naturalmente obiettare che non c'era bisogno di scendere così in basso - o di salire così in alto - per giustificare nozioni quali dominio e proprietà, come tali precisamente fissate già dalla tradizione romana. In realtà la decisione esegetica di Giovanni XXII fu di grande rilievo per diversi motivi: risolvendo gordianamente le incertezze interpretative dei giuristi e teologi che avevano faticosamente cercato di disinnescare Graziano, il papa sacralizza il potere del singolo e la

proprietà privata, presentandoli come la modalità originaria e fondamentale della vita umana e del rapporto dell'uomo con i beni. Giovanni XXII iscrive il diritto di proprietà nello stesso codice divino. Consacrando il mondo della proprietà come divinamente stabilito, il pontefice si propone nel contempo come l'assoluto interprete e il sommo gerarca di tale ordine. Proiettato nella luce divina, il potere del papa e i diritti di proprietà ecclesiastici tendono così a sottrarsi a ogni sfera giurisdizionale mondana.

Pur riconoscendo che vi fu dominio nella condizione originaria, Ockham tiene ben ferma la distinzione fra il dominio dello stato di innocenza (il potere dei progenitori sugli animali e il loro possesso comune dei beni) e la proprietà privata, che come tale si dà nelle società umane solo dopo il peccato: consentita da Dio, questa è istituita secondo il diritto positivo e regolata dalla volontà degli uomini. Non è dunque un caso che la polemica sulla povertà si connetta in lui a una approfondita riflessione sul potere. Se si riconosce che fin dal primo istante della creazione il primo uomo esercitò un autentico dominio, allora per contrastare un papa che rivendica per sé l'assoluta pienezza del potere occorre spostare interamente il fuoco della polemica sulle modalità di trasmissione e di esercizio del potere dato da Dio agli uomini: da un lato Ockham si preoccupa di rivendicare la legittimità del potere al di fuori di qualsiasi mediazione clericale, perfino se è esercitato da principi infedeli; dall'altro riflette sulle origini propriamente umane delle forme giuridiche e dello stato.

Secondo un orientamento storiografico sostenuto in particolare da alcuni settori della medievistica tedesca, le origini della distinzione fra sfera religiosa e sfera civile andrebbero situate in Gregorio VII e nella sua lotta per la *libertas ecclesiae*. Occorre in questo senso rilevare che il grande conflitto di cui fu protagonista la "Chiesa gregoriana" comportò una diversa distribuzione del potere fra *regnum* e *sacerdotium*, ma non intaccò in nulla la sacralità dell'esercizio del potere (tanto

è vero che nella Chiesa romana verso la metà del '200 domina ancora la convinzione che un potere esercitato da un infedele non sia esercitato legittimamente). La laicità nel senso moderno del termine, cioè l'acquisizione che l'esercizio del potere mondano non deriva da una sua mediazione ovvero legittimazione ecclesiastica e che la proprietà e lo stato si fondano su volizioni umane, ciò si realizza solo nella prima metà del '300 ad opera di intellettuali quali il frate predicatore parigino Jean Quidort, il maestro parigino Marsilio da Padova e il frate minore inglese Guglielmo di Ockham, in diretta polemica e in aspri contrasti con le pretese ierocratiche proclamate dal Papato fra Bonifacio VIII e Giovanni XXII.

Il discorso sul (buon) uso delle ricchezze verrà rilanciato nel corso del '400 in particolare dagli Osservanti francescani e domenicani. Non è certo casuale la ripresa da parte di Bernardino da Siena delle dottrine dell'Olivi. Ma questa avverrà entro una cornice profondamente mutata: il discorso sul buon uso delle ricchezze prescindere a questo punto dalla critica al dominio, per essere saldamente fissato entro il nuovo orizzonte della *civitas*, contrassegnata da un tratto identitario marcatamente anti giudaico.

Quanto all'antica aspirazione a un luogo ideale privo dei contrassegni negativi del dominio, esaltata dall'Olivi, censurata dal papa e depotenziata da Ockham, non mancheranno nei secoli successivi movimenti e pensatori radicali che tenteranno di rilanciarla, entro orizzonti sociali e politici ormai lontani da quelli ancora intraecclesiastici del tardo Medioevo.

## Bibliografia essenziale:

- Modelli economici, forme di vita e proposte etiche nell'Occidente medievale, con particolare riguardo alla nozione di *usus*:

G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età moderna*, il Mulino, Bologna 2002.

- Polemica su povertà, dominio, proprietà e uso dei beni tra la dirigenza minoritica e il Papato nei primi decenni del secolo XIV:

E.-L. Wittneben, *Bonagratia von Bergamo: Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII*, Brill, Leiden – Boston 2003.

- Condizione dei progenitori nello stato di innocenza, dibattito giuridico e teologico:

B. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie*, Hiersemann, Stuttgart 1999.

- Polemica intorno alla natura ierocratica del potere, genesi del moderno concetto di laicità:

G.L. Potestà, *Rm 13, 1 in Ockham. Origine e legittimità del potere civile*, «Cristianesimo nella storia» 7 (1986), pp. 465-492.

**ADERENTI ALLA ASSOCIAZIONE  
PER LO SVILUPPO DEGLI STUDI DI BANCA E DI BORSA**

Accenture  
Aletti Montano & Co.  
Asset Banca S.p.A.  
Associazione Nazionale Banche Private  
Associazione Nazionale per le Banche Popolari  
Assogestioni  
Banca Agricola Popolare di Ragusa  
Banca Aletti & C. S.p.A.  
Banca Antoniana - Popolare Veneta  
Banca di Bologna  
Banca della Campania S.p.A.  
Banca Carige S.p.A.  
Banca Carime S.p.A.  
Banca Cassa di Risparmio di Asti S.p.A.  
Banca Cassa di Risparmio di Tortona S.p.A.  
Banca Centrale della Repubblica di San Marino  
Banca CRV - Cassa di Risparmio di Vignola S.p.A.  
Banca Esperia S.p.A.  
Banca Fideuram S.p.A.  
Banca del Fucino  
Banca Generali S.p.A.  
Banca di Imola S.p.A.  
Banca Intesa S.p.A.  
Banca per il Leasing - Italease S.p.A.  
Banca di Legnano S.p.A.  
Banca Leonardo S.p.A.  
Banca Lombarda e Piemontese S.p.A.  
Banca Lombarda Private Investment S.p.A.  
Banca delle Marche S.p.A.  
Banca MB S.p.A.  
Banca Mediolanum S.p.A.  
Banca del Monte di Parma S.p.A.  
Banca Monte dei Paschi di Siena S.p.A.  
Banca Nazionale del Lavoro S.p.A.  
Banca Partner S.p.A.  
Banca di Piacenza  
Banca del Piemonte S.p.A.  
Banca Popolare dell'Adriatico  
Banca Popolare dell'Alto Adige  
Banca Popolare di Ancona S.p.A.  
Banca Popolare di Bari  
Banca Popolare di Bergamo S.p.A.  
Banca Popolare di Cividale  
Banca Popolare Commercio e Industria S.p.A.  
Banca Popolare di Cremona S.p.A.  
Banca Popolare dell'Emilia Romagna  
Banca Popolare dell'Etruria e del Lazio  
Banca Popolare di Intra  
Banca Popolare di Lodi  
Banca Popolare di Marostica  
Banca Popolare del Materano S.p.A.  
Banca Popolare di Milano  
Banca Popolare di Novara S.p.A.  
Banca Popolare di Puglia e Basilicata  
Banca Popolare Pugliese  
Banca Popolare di Ravenna S.p.A.

Banca Popolare Sant'Angelo S.p.A.  
Banca Popolare di Sondrio  
Banca Popolare di Spoleto S.p.A.  
Banca Popolare di Todi S.p.A.  
Banca Popolare Valconca  
Banca Popolare di Vicenza  
Banca Regionale Europea S.p.A.  
Banca di Roma S.p.A.  
Banca di San Marino  
Banca di Sassari S.p.A.  
Banca Sella S.p.A.  
Banca del Titano S.p.A.  
Banca dell' Umbria 1462 S.p.A.  
Banca di Valle Camonica S.p.A.  
Banche Popolari Unite  
Banco di Brescia San Paolo CAB S.p.A.  
Banco di Desio e della Brianza  
Banco di Lucca S.p.A.  
Banco Popolare di Verona e Novara  
Banco di San Giorgio S.p.A.  
Banco di Sardegna S.p.A.  
Bipop-Carire S.p.A.  
Caboto S.p.A.  
Capitalia S.p.A.  
Carichiati S.p.A.  
Carifano S.p.A.  
Carifermo S.p.A.  
Cassa Lombarda S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Alessandria S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Ascoli Piceno S.p.A.  
Cassa di Risparmio in Bologna S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Brà S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Cento S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Fabriano e Cupramontana S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Ferrara S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Firenze S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Foligno S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Padova e Rovigo S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Prato S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Ravenna S.p.A.  
Cassa di Risparmio della Repubblica di S. Marino  
Cassa di Risparmio di Rimini S.p.A.  
Cassa di Risparmio di San Miniato S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Savona S.p.A.  
Cassa di Risparmio della Spezia S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Spoleto S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Venezia S.p.A.  
Cassa di Risparmio di Volterra S.p.A.  
Cedacri S.p.A.  
Centrale dei Bilanci  
Centrobanca S.p.A.  
Credito Artigiano S.p.A.  
Credito Bergamasco S.p.A.  
Credito Emiliano S.p.A.  
Credito di Romagna S.p.A.  
Credito Siciliano S.p.A.  
Credito Valtellinese  
Deutsche Bank S.p.A.

Euro Commercial Bank S.p.A.  
Farbanca S.p.A.  
Federazione Lombarda Banche di Credito Cooperativo  
Federcasse  
Findomestic Banca S.p.A.  
Friulcasse S.p.A.  
Interbanca S.p.A.  
Istituto Centrale Banche Popolari Italiane  
MCC S.p.A.  
Mediocredito Trentino Alto Adige S.p.A.  
Meliorbanca S.p.A.  
Rasbank S.p.A.  
Sanpaolo Banco di Napoli S.p.A.  
Sanpaolo IMI S.p.A.  
SIA S.p.A.  
UGC Banca S.p.A.  
Unibanca S.p.A.  
Unicredit Banca S.p.A.  
Unicredit Banca Mediocredito S.p.A.  
Unicredito Italiano S.p.A.  
Veneto Banca

*Amici dell'Associazione*

Arca SGR S.p.A.  
Associazione Studi e Ricerche per il Mezzogiorno  
Borsa Italiana S.p.A.  
Centro Factoring S.p.A.  
Finsibi S.p.A.  
Kpmg S.p.A.  
Intesa Casse del Centro  
Monte Titoli  
Sofid S.p.A.  
Tesi



## QUADERNI PUBBLICATI

- N. 1      **“ORIENTAMENTI MORALI DELL’OPERARE  
NEL CREDITO E NELLA FINANZA”**  
G. Vigorelli - F. Cesarini - *Dionigi Card. Tettamanzi* - novembre 2003
- N. 2      **“UN TESTIMONE DELL’APPLICAZIONE DELL’ETICA  
ALLA PROFESSIONE: ALCIDE DE GASPERI”**  
G. Vigorelli - *G. Rumi* - *G. Andreotti* - *M. R. De Gasperi* - dicembre 2004
- N. 3      **“ETICA ED ECONOMIA NELLA «BIBBIA» DEL CAPITALISMO”**  
G. Vigorelli - *P. Barucci* - aprile 2005
- N. 4      **“IL GUADAGNO OLTRE IL NECESSARIO: LEZIONI  
DALL’ECONOMIA MONASTICA”**  
G. Vigorelli - *A. Ghisalberti* - maggio 2005

Finito di stampare Giugno 2005